

La inocencia del origen. Continuum materno, parto y libertad

María José Binetti

CONICET, Argentina

Resumen: La conciencia falogocéntrica se funda en el *a priori* incondicional de carácter ético-metafísico que sostiene la criminalización universal del ser como efecto de una culpa o caída original. Nacer supone para esta conciencia un pecado y la realidad material representa para ella un lugar de exilio, extrañeza y alienación. Sin embargo, cuando uno retrocede sobre la protohistoria de la conciencia humana, sorprende la determinación de integridad y sacralidad que el pensamiento primitivo le atribuye a lo real. Para la conciencia primitiva, la realidad nace en el parto de un seno infinito que la alimenta, cobija y bendice sus propios frutos. En lo que sigue, intentaremos remontarnos a la protohistoria de esta conciencia a fin de reconsiderar las condiciones de posibilidad de la inocencia metafísica y ética, o bien, el modo de ser de la inocencia original.

Palabras clave: filosofía feminista; nacimiento; culpa; materia; angustia; deseo; goce.

1. Introducción

La usurpación falogocéntrica del lugar de origen – entendiendo por origen la acción de concebir, gestar y dar nacimiento – ha dejado sus huellas en la historia de la conciencia occidental y de manera dramática, en el destino de cada vida humana. La conciencia falogocéntrica se funda en un *a priori* incondicional de carácter ético-jurídico articulado como *a priori* ontológico

y existencial, a saber: la criminalización del ser en general y del ser humano en particular. Las cosas no son lo que deberían ser, porque la realidad está originalmente caída, corrompida, degenerada, y deberá por lo tanto llegar a ser otra cosa. La maldición de este origen no resulta sexualmente neutra, sino que se refiere de manera inmediata al nacimiento materno, sobre el cual recae la condenación ontológica, moral y religiosa del padre.

Diversas tradiciones y relatos falogocéntricos coinciden en asociar el origen físico y metafísico de la realidad, en especial humana, a una suerte de descenso, expulsión o exilio de un estado de perfección precedente, que arroja la existencia al no-lugar del mundo material y finito. La expulsión fue el castigo de una culpa original que deberá ser reparada a fin de recapturar la perfección perdida en el más allá del mundo material y finito. De tal pérdida se sigue una casuística de prohibiciones, mandamientos y leyes erigidas por encima de la vida humana con el fin de disciplinarla, corregirla o bien simplemente eliminarla. Con independencia de sus matices y variantes históricas, cualquiera de los sistemas patriarcales se eleva de manera jerárquica por encima de la existencia material degenerada, a fin de recuperarla de su pérdida ética, política y religiosa.

El lugar de la generación representa así – por un aborto falocéntrico – el lugar de la degeneración moral humana y, en esta, de la degeneración ontológica universal. El nacimiento materno constituye una maldición y la realidad finita, un lugar de exilio, extrañeza y alienación. Sin embargo, cuando uno retrocede sobre la protohistoria de la conciencia humana, sorprende la determinación de integridad y sacralidad que el pensamiento primitivo le atribuye a lo real. Para la conciencia primitiva, la realidad nace en el parto de un seno infinito que la alimenta, cobija y bendice sus propios frutos. De aquí la posibilidad de pensar el falogocentrismo como la condenación sistemática de un origen cuya determinación sexual contiene toda una concepción metafísica, física y ética.

Luisa Muraro resume el falogocentrismo ontológico como una “concepción chantajista y punitiva del ser” (Muraro 2010, p. 107), donde lo real resulta siempre lo no-debido y el ideal abstracto de la ley adquiere el estatuto del ser verdadero. En tal contexto, la filosofía de Muraro – por mencionar solo una de otras tantas pensadoras feministas – se propone “liberar la relación con la madre

del chantaje de la metafísica patriarcal” (Muraro 2010, p. 108), porque justamente en continuidad con su matriz vital, el ser garantiza su inocencia y libertad. Dicho por Luce Irigaray, si “occidente ha construido su subjetividad en contra de su origen natural” (Irigaray 2004, p. IX), la cuestión consiste en desenmascarar el matricidio y restituir lo real a su verdadero origen.

En la estela de tales planteamientos, el presente artículo se propone repensar la inocencia del ser, o bien, el modo de ser de la inocencia original. Intentaremos mostrar algo así como las condiciones de posibilidad de la inocencia metafísica con vistas a liberar lo real, a dejarlo en paz, a legitimar su deseo y su juego. Si la erección eyacular del falogocentrismo abortó el hierático entusiasmo de ser en el mundo, el seno de la madre puede hacerlo renacer. A la reconsideración de la inocencia y el goce del origen apuntarán las siguientes páginas.

2. El modelo falogocéntrico de la caída original

El relato o los relatos hegemónico/s de la mítica occidental cuenta/n que en el origen hubo una caída, culpa o pecado, seguido de la eyección eyacular del ser y su exilio errático por un mundo mater-real degenerado y culpable, que en rigor no debería haber sido ni ser. Tres de las mayores tradiciones patriarcales confluyen en la hechura de esta conciencia alienada: la tradición irania, la hebrea y la griega. Todas ellas coinciden en el dualismo metafísico entre lo bueno y lo malo, el ser y el no ser, lo masculino y lo femenino. En la intersección dialógica de estas culturas, occidente ha forjado el mito de la caída, el salvador del mundo y las glorias de la ultratumba.

Desde el punto de vista historiográfico, la cultura irania se presenta como “la patria del dualismo” (García Bazán 2001, p. 62) a la vez que patria del monoteísmo solar y de la temporalidad lineal y escatológica, ideas que Zarathuŝtra introdujo en la conciencia de su pueblo. Según su enseñanza, el dualismo surge por la acción libre de uno de los espíritus emanados de Mazdāh, cuya potencia electiva se inclinó al mal e instituyó así la diferencia entre lo bueno y lo malo, no solo en el orden ético

de la acción libre sino también en el orden de la constitución ontológica del cosmos y del hombre. Se trata aquí de un dualismo ontológico cuya raíz se encuentra en la mala elección y resulta, por lo tanto, culpable y punible. La exclusión entre el bien y el mal, que en un primer momento constituyen realidades puramente espirituales, convergerá luego con el dualismo espíritu/materia y la implícita asignación moral y sexual de estos términos. Si bien la tradición irania no le atribuye la creación del mal al hombre mismo sino a un principio espiritual oscuro, tenebroso y malhechor, lo cierto es que el mal cristaliza en el hombre como ser impuro, mezcla de elementos opuestos, responsable y culpable de su maldad. El fin de la acción humana es redimirse del mal que la habita y redimir del mismo a todo el universo. De aquí la promesa escatológica de una transfiguración de la realidad al final de los tiempos que vencerá completamente el mal, con la novedad de que el responsable de esta regeneración es el hombre mismo.

A la tradición irania se le deben el monoteísmo de un padre puramente luminoso y espiritual, la idea de un salvador del universo, la escatología de un meta-tiempo glorioso, el juicio final del hombre y su remisión al cielo o al infierno, la resurrección de los cuerpos y el triunfo final del bien sobre el mal. Para la conciencia formada en tal dualismo, la realidad constituye una especie de campo de batalla entre dos elementos contrarios, cuya radicalidad involucra la naturaleza ontológica de lo real escindido entre ser y no ser, bien y mal, luz y tinieblas. La libertad humana no solo carga con el peso de elegir éticamente su propio destino sino de elegir metafísicamente entre el ser y el no ser universal. En palabras de Joseph Campbell, “según la nueva visión mítica de Zoroastro, el mundo como tal es corrupto y debe ser reformado por la acción humana, y la línea crucial de decisión entre el ser y el no ser es ética” (1964, p. 191). El heroísmo de la destrucción definitiva del mal y del no ser dominará desde entonces la conciencia moral y religiosa.

La tradición irania caló en el Oriente medio e impactó con fuerza en la cultura hebrea y griega. En el caso de judaísmo, el monoteísmo patriarcal, la corrupción del origen y el mito de la salvación final llevan la impronta irania. No obstante, la tradición hebrea se diferencia de la anterior por la naturaleza antropológica y política de su caída y redención. Quien introduce el mal en el mundo

es el hombre mismo, o mejor dicho, la mujer en alianza con la serpiente. Su pecado desencadena la maldición universal de Yavé, la expulsión del paraíso y el sufrimiento en un mundo de exilio y muerte. Eva, quien supo ser la madre de todos los vivientes, se convierte así en la madre de una humanidad sujeta al pecado y la muerte. Tanto en la versión política del judaísmo como en la versión escatológica cristiana, el fin es siempre recuperar la patria del auténtico ser a través de una acción libre obediente a la ley del padre.

En cuanto a la cultura griega, su orgullosa victoria contra la invasión persa no le impidió adeudar a los iranos ideas centrales de su pensamiento que cristalizaron especialmente en la escuela órfico-pitagórica, asumida y prolongada por la Academia de Platón. Nos referimos en particular al dualismo antropológico que separa de manera irreconciliable alma y cuerpo, espíritu y materia. La teogonía órfica utiliza la figura mítica de los titanes, de cuyas cenizas nacieron los hombres, para instalar y justificar la presencia de un principio de mal en el hombre, a saber, su cuerpo, opuesto a la bondad de su alma. La presencia del mal en el hombre supuso una suerte de criminalización de la vida junto con la exigencia ético-religiosa de purgar la existencia mediante un ascetismo punitivo y purificador. Así comienza en Grecia, comenta Eric Dodds, “una cultura de la culpa” (1951, p. 152) que avanzará hacia una progresiva sensación de angustia y terror, y que nada tiene que ver con el vitalismo de las culturas mediterráneas autóctonas que precedieron a las invasiones arias. El pensamiento platónico sistematizará este dualismo en su antropología del cuerpo como prisión o tumba (1999, III: 62b; II: 400c, 493a) de un alma, caída de la pureza trascendente e inmutable del mundo ideal a la degradación del mundo material.

Cualquiera de estas tres tradiciones da cuenta de una de las operaciones esenciales del falocentrismo, a saber, la criminalización del ser en cuanto que tal, consecuencia de una acción libre caída en el mal, el pecado o la culpa, ocurrida en y por origen. La conclusión es que no vivimos la vida que deberíamos vivir, ni habitamos la realidad que deberíamos habitar, ni somos lo que deberíamos ser. Paradójicamente, la reparación consiste en no vivir esta vida, ni habitar este mundo, ni ser lo sido a fin de elevarnos a nuestra patria ideal. Los medios de esta negación espiritual insisten en el ascetismo,

la renuncia, la represión y la inhibición de las fuerzas vitales, y comienza en la repulsión del origen materno.

Pero lo cierto es que cuando se retrocede en la evolución de la conciencia humana hacia la protohistoria de su configuración, lo que se encuentra en lugar de la condenación es el carácter íntegro y sagrado que el pensamiento primitivo le atribuye a la realidad en su origen y totalidad. La vida entera es experimentada como una hierofanía y celebrada en fuerza regeneradora. Una actitud de reverencia cósmica invade a la humanidad primitiva y en este asombro tan festivo como religioso comienza todo deseo de saber, hacer y crear. La energía vital se aferra al más acá del mundo material, permanece en él y lo celebra de ciclo en ciclo con el retorno de cada primavera, la salida nueva del sol, la luna vuelta a llenar. El nacimiento constituye el motivo de todo culto y celebración en cuanto significativo de la eterna repetición de un origen que siempre vuelve a darse a luz. En comparación con la conciencia falogocéntrica posterior, Joseph Campbell señala que “en la mitología de los primitivos no hay semejante crítica moral de la vida y el mundo como en las doctrinas de la caídas, y por lo tanto ningún tema de restauración” (Campbell 1964, p. 207). Tampoco hay en ella semejante dualismo que excluye “todos los pares de opuestos – masculino y femenino, vida y muerte, verdadero y falso, bien y mal – como si fueran absolutos en ellos mismos y no meramente aspectos de una entidad vital mayor” (Campbell 1964, pp. 26-27). En una palabra, antes de ser maldecido e incriminado, el ser fue gozado en la integridad de su origen, celebrado en la totalidad de sus aspectos y fases, y deseado en su eterno renacer.

En lo que sigue, intentaremos remontarnos a la protohistoria de la conciencia humana, cuya configuración conserva la concepción ovular, esférica y continua de su origen matricial. Para esta conciencia primitiva, lo real no es eyectado por espíritu puro del padre, sino nacido en el parto de una materialidad que lo alimenta y cobija.

3. Conciencia esférica y *continuum* materno

Nadie mejor que Peter Sloterdijk para retrotraernos, en los albores del siglo XXI, a “la vieja ontología de la esfera” (2003b, p. 108), es decir, a lo que Marija Gimbutas llama la vieja cultura pre-indoeuropea de la cuenca mediterránea, con sus senos infinitos, sus diosas siempre duales y sus eternos renacimientos. La esfericidad geométrica que Sloterdijk le atribuye a la metafísica primitiva refleja la materialidad matricial en la cual y de la cual nace la conciencia humana, y por lo tanto no es sexualmente neutra sino diferenciada, tanto como lo es la métrica de la *metra* universal. La esferología sloterdijkiana, en especial su primera parte, podría leerse en este sentido como un tratado sobre la diferencia sexual del origen en su consistencia ontogenética, filogenética y metafísica. Cualquiera sea la perspectiva abordada, el *continuum* esférico remite en última instancia al arquetipo bipolar y medial del seno materno.

Lo que la mítica primitiva representa en la esfericidad de la Gran Madre, el uróboros o el huevo cósmico, encuentra su referente material primario e inmediato en la experiencia (pre-)individual de la vida intrauterina, que Sloterdijk califica como “la más íntima e históricamente profunda de todas las interpretaciones imaginables de la unión esférica entre sujetos” (2003, p. 230). La esfera intrauterina vale, en sentido ontogenético, como simbiosis inconsciente previa a toda conciencia individual y, en sentido filogenético, como arquetipo de unidad e identidad universal. En ambos casos, el origen supone una materialidad *a priori* que permanece actual y activa en el sustrato de toda individualidad, experiencia o representación particular. El *a priori* esférico matricial constituye así un trascendental “fuera del tiempo, del espacio, de la causalidad, del símbolo, de la sexuación, de la comunicación, como madre de todos” (Vigetti-Finzi 2001, p. 128). Lo específico de su trascendentalidad *a priori* reside en su inmanencia material.

La clave especulativa que permite calibrar el alcance de la vieja ontología esférica consiste en la superación del dualismo original por una medialidad bipolar que contiene los dos términos de toda oposición y diferencia de manera dinámica, recíproca y circular. La simbólica de la Gran Diosa, lo

mismo que el huevo universal o el uróboros, contienen siempre los dos términos de la bipolaridad. De aquí que pensar de manera esférica sea pensar siempre la díada de la unidad, “un mundo dúplice único” o una “dúplice unidad” (Sloterdijk 2003a, p. 55) que opera dinámicamente. El *continuum* materno expresa esta dinámica circulación esférica, cuya unidad es garantía de devenir diferencial.

En función de su dinamismo medial, la esferología de Sloterdijk toma distancia de las interpretaciones psicoanalíticas que ubican el fantasma materno en la lejanía de un objeto primordial perdido y nunca encontrado en la errática cadena de significantes fálicos, para reemplazar su carácter objetivo por una estructura bipolar medial actualmente activa. Esto significa, en otras palabras, que en el origen no es la relación sujeto-objeto sino la mediación de los términos, su acción recíproca y su mutua creación. Si considerada ontológicamente, la estructura sujeto-objeto se sostiene en el dualismo clásico de términos que se excluyen de manera irreductible, la estructura esférica medial introduce una nueva ontología que identifica los términos de manera inmanente en la continuidad esencial del origen. La inmanencia material del origen es justamente la que convierte la mera existencia en continua co-existencia e in-existencia relacional.

Desde el punto de vista metafísico, la esfericidad del origen contiene dos determinaciones simultáneas y recíprocas que Sloterdijk describe como “cobijo y rotura” (Sloterdijk 2003a, p. 297) y que interpretamos en el sentido de dos dinamismos o movimientos contrarios: el dinamismo de la unidad y el dinamismo de la separación, la fuerza omnienvolvente de la inmanencia junto con la energía diferencial de la diada primitiva. Ambos dinamismos opuestos se tensionan y sostienen recíprocamente en la intimidad esférica medial. No hay rotura que no conserve la unidad basal, ni cobijo que no contenga la separación.

Por una parte, el cobijo omnienvolvente de la esfera representa en términos metafísicos la unidad e identidad del ser, su materialidad auto-activa y la continuidad de su origen inmanente a todas las determinaciones. Sabemos por Parménides que la vieja ontología de la Gran Madre afirma la verdad del ser esférico, semejante a una masa bien redonda cuyo centro está en cualquiera de las partes. Esta concepción es la que Sloterdijk tiene en mente cuando recuerda que “la historia de las

ideas y símbolos de la vieja Europa ha confirmado aplastantemente las pretensiones cosmológicas de la antigua devoción por la esfera” (Sloterdijk 2003b, p. 38). Tanto la simbólica de la Diosa, en la que cristaliza la conciencia mítica pre-indoeuropea, como los elementos y fuerzas de la primera conciencia filosófica acusan la experiencia original de una mater-realidad envolvente que es fuente, medio y fin de todas las cosas.

A diferencia del acto perfecto, acabado y trascendente sobre el cual se fundan los sistemas fallogocéntricos, la metafísica esférico-matricial se sostiene en una potencialidad auto-activa, infinita e inagotable, siempre en proceso de darse a luz. Esta energía material es la que contiene, gesta y alumbrá todas las cosas, y a ella se refiere el *arché* de los primeros cosmólogos. Agua, aire, *apeiron* o fuego comparten la esfericidad conceptual de un mismo elemento omnienvolvente, igual en todas las partes y auto-activo en cada cosa como su sustrato vital. En virtud de la inmanencia en el origen, la realidad de la primera conciencia filosófica está llena de dioses, saturada de energía vital y tensionada por fuerzas opuestas cuya continuidad dinámica configura el eterno retorno de todas las cosas, es decir, la continuidad cíclica de la vida y la muerte, el ascenso y el descenso, el nacimiento y la desaparición.

La esfericidad del *arché* constituye un origen inagotable del cual se nutre continuamente la realidad entera. Su infinita sobreabundancia potencial “arroja – en palabras de Sloterdijk – una luz aristocrática sobre todo lo que es el caso” (Sloterdijk 2003b, p. 28), como si todo estuviera tocado por su plenitud sagrada y divina. El equilibrio, la armonía y el festivo optimismo del temple griego autóctono arraigan en la certeza de un mundo concebido, alimentado y medido por la *metra* universal. Para esta conciencia, lo finito es lo perfecto, lo completo y lo consumado en su propio sentido y vitalidad. Las cosas permanecen en su ser y pueblan su mundo como si se tratara de su propio hogar, al amparo y abrigo ontológico. El hillozoísmo de los filósofos presocráticos da cuenta de esta saturación de vida siempre nueva.

En una palabra, el cobijo omnienvolvente de la esfera bien redonda supone la inmanencia material del origen, la circularidad medial de los opuestos, la plenitud de lo finito y su hartazgo de

divinidad. El ser esférico es un ser concebido y contenido en la in-existencia del todo, en lugar del fálico ser, eyectado a la existencia de la nada.

Por la otra parte, la esfericidad del origen está determinada por lo que Sloterdijk llama rotura y expresa el parto o partición de la diada primitiva en la intimidad ovular. La vieja mítica de la partenogénesis original retorna así en la intimidad medial de la esfera como diferencia absoluta del origen que rompe continuamente su identidad. El resquebrajamiento inmanente de la unidad cuestiona las pretensiones dualistas tanto de la identidad abstracta como de la pura diferencia, para recuperar ambos polos en la tensión dialéctica del devenir. Por eso, si bien vale que “mientras maternidad y preñez señalen la forma al pensar en su totalidad, no puede haber exterior alguno” (Sloterdijk 2003a, p. 254), sin embargo es necesario insistir en que una totalidad semejante es *eo ipso* exterioridad, es decir, rotura, duplicidad, diferencia, creación de un otro absoluto.

Asimilar el modelo ontológico esférico a una mera intimidad abstracta significaría recaer en el dualismo de opuestos irreconciliables para el cual inmanencia y trascendencia son inmediata y simplemente tales. Por el contrario, la intimidad matricial resulta siempre el desdoblamiento de lo simple e inmediato, su exterioridad germinal y naciente, su rotura absoluta. Ciertamente, nada escapa al cobijo del origen, pero ninguna particularidad agota su infinitud potencial, su exceso sobreabundante siempre exterior a lo finito. En una palabra, la partición esférico-bipolar conserva lo finito en una intimidad siempre excedente, inagotable, inaferrable, y de aquí la continua tensión entre interioridad y exterioridad, inmanencia y trascendencia.

Partir un ser en dos seres, convertir su rotura en contención esférica y su esfera en diferencia bipolar absoluta, es lo que se llama «nacer». El parto del nacimiento es la rotura más íntima y profunda; su cobijo, el más sagrado y divino de todos los lazos.

4. En el origen es el parto del nacimiento

Desde hace tiempo, el pensamiento feminista insiste en la necesidad de pensar a fondo el nacimiento como lugar disruptivo de la lógica fálica, o bien, como su no-lugar. Se ha dicho al respecto que “la metafísica occidental dominante se desarrolló desde el punto de vista de una identidad que no puede dar a luz, de manera que el nacimiento es tratado como una desviación de los modelos «normales» de identidad – sin integrarse al pensamiento de la identidad misma” (Battersby 1998, p. 4). Convertir el nacimiento en paradigma metafísico significa entonces transformar el sentido del ser en general y de la existencia humana en particular en una realidad capaz de dar y darse a luz.

Respecto del modelo falogocéntrico de caída libre eyacular, el nacimiento introduce en el ser una triple significación ontológica, a saber: intimidad, mediación y materialidad. Lo real no es hecho de la nada, ni eyectado *ad extra*, ni degenerado por la materialidad sensible, sino concebido, gestado y nacido de la intimidad medial y auto-activa del sustrato mater-real. En lo que sigue, intentaremos describir esta triple consistencia metafísica del ser naciente.

En el primer sentido de su intimidad, nacer significa “venir de adentro” (Sloterdijk 2003a, p. 300), de lo interior, en orden a in-existir en una dimensión esférica mayor que no es sino un nuevo espacio ampliado de habitación. A la exterioridad espacial falogocéntrica, el nacimiento le ofrece la interioridad esférica que acoge y abriga la existencia, y cuyo arquetipo se encuentra en la esfera intrauterina. Precisamente en esa intimidad esférica, ser significa siempre coexistir e inexistir en un tejido de relaciones mediales, y de aquí el segundo sentido del nacimiento, a saber, su carácter medial. La intimidad del ser naciente se estructura de manera medial, esto es, recíprocamente relacional. No se trata aquí del a relación o mediación entre dos cosas previamente existentes y luego accidentalmente conectadas, sino de la relación esencial entre dos seres que co-existen en la reciprocidad de su acción e in-existen en la unidad de su matriz vital. A la sazón, Sloterdijk sostiene que “solo una elaborada teoría de la mediación psicosomática podría llevar un día a representar el íntimo tejido de

la díada más temprana” (2003a, p. 272). De la misma manera, debería sostenerse que solo una elaborada teoría medial es capaz de dar cuenta de la esfera o las esferas extrauterinas interpretadas como ampliación sustituyente de la díada más temprana. También en este caso, el modelo del nacimiento supera el dualismo sujeto-objeto para concebir la exterioridad como extensión medial del radio esférico primitivo.

En un tercer sentido, el nacimiento significa la materialidad del ser tanto por la indeterminación del sustrato original como por su mediación creadora. La materia es ese sustrato indeterminado capaz de darse a luz a sí mismo en el nacimiento del mundo, capaz de partirse en la diada primitiva, o bien, capaz de mediar. La capacidad medial, la mediación, corresponde por lo tanto a la materia misma como su propia acción creadora, su reduplicación efectuada sin confusiones ni mezclas ni exclusiones. El nacimiento significa la materialidad del ser porque acontece en la intimidad mediadora de un cuerpo devenido en/por otro cuerpo, de una misma sangre convertida en otra sangre, y en esa partición dual de lo uno nace lo tercero del todo real. Si el cuerpo es aquello que está afuera de sí mismo, pura exterioridad, el cuerpo materno lo está de manera ejemplar en una exterioridad que configura su intimidad esférica.

Lejos de la inactiva pasividad en la cual el falogocentrismo ocultó el origen material, este último supone una concepción dinámica, fluida, o bien, para usar una categoría de Catherine Malabou, una materialidad plástica, entendiendo por plasticidad la capacidad de salir de sí mismo, de ser otro, de transformarse. “Plasticidad – explica Malabou – es el nombre de la unidad originaria de acción y ser actuado, de espontaneidad y receptividad. Un medio para la diferenciación de los opuestos, la plasticidad mantiene los extremos juntos en su acción recíproca” (2005, p. 196). En una palabra, plasticidad es mediación, y tal es el dinamismo propio de una materialidad que permanece como sustrato indeterminado de su propia diferenciación, o bien, como acción efectiva de su propio darse a luz.

A los efectos de ejemplarizar la plasticidad de la materia materna, Sloterdijk trae a colación la vieja tesis de Malebranche (1997, pp. 112-13) según la cual, durante la vida intrauterina, madre e hijx comparten las mismas sensaciones, pasiones, la misma sangre y el mismo espíritu. Más allá del

anacronismo científico de tal afirmación, sigue en pie la intuición fundamental de una plasticidad medial, sostenida en la diferencia madre/hijx. Con una teoría más actual, Luce Irigaray (1992, pp. 36 ss.) describe la placenta como el principal órgano de la mediación, lo tercero de la bipolaridad matricial. La placenta evita la fusión y confusión entre la madre y el feto a la vez que regula su intercambio y actúa como *medium* de su fluidez y reciprocidad.

En la transición de la esfera intrauterina a la nueva esfera exterior, la plasticidad del cuerpo materno se convierte en pecho nutricio, abrazo contenedor y palabra de arrullo. El cuerpo a cuerpo con la madre sustituye/restituye la simbiosis intrauterina a la vez que continua bajo una nueva configuración esférica su cobijo y reciprocidad vital. Luis Muraro (1994, pp. 56-58) se refiere en este sentido a una relación primordial con la matriz de la vida que hace posible sus sucesivas sustituciones y permanece como origen de su repetición. En consonancia con Muraro, Sloterdijk se refiere a una “célula germinal medial” (2003a, p. 276) que en la continuidad del devenir vital es conservada y superada por nuevas formaciones esféricas. En última instancia, será el seno metafísico de la vida universal el que permanezca como medio de toda sustitución/restitución original.

Cuando el nacimiento es concebido en los términos metafísicos de una materialidad íntima y medial, el parto del origen se parece más a una reconfiguración esférica que a la expulsión culpógena del dualismo. El parto del nacimiento no opera como mera separación sino como rotura medial, transición esférica hacia un nuevo espacio de cobijo, nutrición y crecimiento. Su partición vale de manera ejemplar como reciprocidad pura, reconocimiento esencial y contención vital sin los cuales la existencia humana no sería ni real ni posible, ni dentro ni fuera del seno materno. En términos estrictamente biofísicos, podría decirse que la mediación del parto convierte la envoltura intrauterina en abrazo que envuelve, nutre y arrulla. La madre partida es la madre reunida en el primer y primitivo abrazo con su hijx; la creatura parida es la fusionada en el cuerpo a cuerpo con su madre, como si una íntima y secreta matriz los entrelazara a la vida.

El corolario más claro y directo de una resignificación ontológica del nacimiento consiste en la resignificación de la muerte, su aliado dialéctico. Desde el punto de vista esférico-medial, nacimiento

y muerte se implican recíprocamente en el dinamismo circular de un origen, cuyo destino es el eterno retorno del ser contingente. La muerte es fin de la vida solo a los efectos de convertirse en el medio de su repetición. Su interiorización esférica supone la continuidad de su presencia en la actualidad medial del origen que siempre vuelve a nacer. No vamos hacia la muerte como final definitivo sino que vivimos, nos movemos y pensamos en el seno de la muerte; no filosofamos para la muerte, lo hacemos desde ella en el camino que trae al renacimiento; tampoco esperamos la gloria *post-mortem* de un cielo bienaventurado, sino que celebramos el paraíso de una sola y misma vida en sus continuas transformaciones, en su goce sagrado y en la bendición de sus frutos. Si tal planteamiento cuestiona las tradiciones falogocéntricas y sus escatológicas promesas de una ultratumba gloriosa, solo lo hace en la medida en que resacraliza la vida y redimensiona su fuerza de regeneración.

El feminismo italiano de la diferencia se refiere al parto del nacimiento en el doble sentido de partición – *partitura* – y partida – *partenza* – de una misma identidad – *da sé* (Diotima 1996)–, susceptible de ser continuamente transformada. El objetivo de la escuela italiana consiste en reinstalar la centralidad del nacimiento como praxis existencial, ética y política, en consonancia con los antiguos rituales de iniciación adaptados, en este caso, al abandono de los estereotipos falogocéntricos y la gestación de la propia autoridad existencial. El potencial transformador que el feminismo italiano le atribuye a la praxis ético-política del nacimiento se funda en la resignificación ontológica del origen y en la conexión inmediata con su energía vital, de la cual deriva un nuevo modo de ser ético, político, religioso. La inocencia de la libertad, la afirmación de su deseo y el goce de su juego configuran esta praxis de renacimiento en el seno de una vida, esta vez, bendecida.

5. Angustia materna, libertad y goce

Que los seres humanos se constituyan como individuos mediante un corte de separación, es un hecho biológico que no necesita demostración. Sin embargo, que ellos se constituyan como subjetividades libres en el cobijo/rotura de la esfera materna es algo que necesita

ser decidido y manifestado, ya que no es lo mismo una individualidad absuelta de todo y exiliada en el mundo, que una singularidad renacida en la intimidad esférica medial. El modelo existencial del sujeto naciente al cobijo del ser no tiene nada que ver con la conciencia desgraciada del exilio y la culpa, y se parece más bien a esa subjetividad lúdica que inaugura la esferología sloterdijkiana con la imagen de un niño soplando en el espacio sus burbujas de jabón (Sloterdijk 2003a, pp. 27-28). La inocencia de la creación lúdica refleja una existencia en conexión inmediata con la matriz de la vida, alimentada de su energía y sostenida por su abrazo.

En el contexto del nacimiento como hecho biológico, psíquico y espiritual, se presenta de manera casi inevitable la cuestión de la angustia como experiencia de la ruptura y anticipo de la transformación. También en este punto, cabe la posibilidad de interpretar el fenómeno de la angustia en relación con una culpa, caída o trauma original, o bien interpretarla como el reflejo de una unidad medial en constante regeneración. En el primer caso, la conciencia angustiada subsiste en la alienación de un dualismo insuperable, donde lo perdido resulta inaccesible y lo habido, la pérdida. En el segundo caso, la conciencia angustiada contra-polariza un deseo lanzado a la acción libre de la creación.

Se le debe al pensamiento moderno y sus proyecciones contemporáneas haber descubierto la categoría de la angustia en relación con el nacimiento de la conciencia subjetiva y la posibilidad del ser libre. Por analogía con el nacimiento biológico, también el nacimiento de la singularidad libre atraviesa su parto, por el cual se separa del ensueño inmediato y fusional con el todo. Ante la posibilidad de ese nacimiento, la angustia se marea como frente a un abismo insondable, para usar la imagen preferida de Friedrich Schelling (1989, pp. 220-21) o Søren Kierkegaard (2016, VI 366). El psicoanálisis de Otto Rank llega aún más lejos y elabora la angustia en relación con la madre y la vida intrauterina de la cual se parte, tanto en sentido ontogenético como filogenético. Pero lo cierto es que cualquiera de estos autores comparte el sesgo falocéntrico del origen, por el cual la angustia del nacimiento termina por expresar una conciencia individual caída y culpable.

En el caso de Rank, su psicoanálisis ve en el nacimiento la razón de la angustia primordial y

arquetípica que estructura la psiquis individual y que explica incluso la evolución espiritual de la humanidad desde las sociedades matriciales hasta el patriarcado. El parto del nacimiento ocupa para Rank el lugar de la castración freudiana y se ubica por lo tanto en la raíz de toda neurosis. El individuo neurótico está fijado a su madre, es incapaz de superar su vínculo regresivo y obstructor de la madurez psíquica. De aquí que la cura psicoanalítica “se reduce en último análisis a la liberación de la prisión materna” (Rank 1961, p. 95), o bien, a “reencontrar el camino que conduce desde el laberinto subterráneo de la situación intrauterina a la luz solar de la salud” (Rank 1961, p. 77), cuyos resplandores fálicos redimen las tinieblas maternas.

La teoría de Rank tiene el mérito de restituir el origen materno al centro de la escena biológica, psíquica e histórico-universal, restitución que no habría sido posible sin el antecedente del derecho materno de Jacob Bachofen al cual Rank mismo se remite. Sin embargo, la elaboración de Rank permanece cautiva del esquema patriarcal que ha excluido el vínculo materno del proceso de subjetivación, reprimido su deseo y convertido su angustia en caída eyacular, trauma neurótico, culpa persecutoria o superyó reactivo. En respuesta a Rank, autoras como Luce Irigaray o Jessica Benjamin han demostrado que no es el parto del nacimiento sino la negación falogocéntrica del vínculo materno lo que se encuentra en el centro generador de toda neurosis. Por lo demás parte, el mismo Rank confirma la represión falogocéntrica de la angustia materna por la culpa paterna, represión operada tanto en el desarrollo individual como histórico-social.

La conversión falogocéntrica de la angustia materna en culpa, prohibición o ideal super-yoico opera en todos los ámbitos de la realidad subjetiva – existencial, ético, político, religioso – y podría resumirse en la idea de Alison Stone (2012) según la cual el sujeto occidental se ha construido por oposición al cuerpo materno, lo cual supone a la vez la negación del cuerpo materno como sujeto libre y autoactivo. La subjetividad mentada por Stone consiste en la fálica constitución de la sustancia racional autónoma, sede del ideal debido a cuya pureza se debe aspira y dualistamente separada de la oscura pasividad mater-real.

Ahora bien, la pregunta que aquí nos interpela es por el sentido de una angustia liberada de

toda culpa y caída, una angustia restituida al cuerpo materno, a la memoria de la vida intrauterina, a su simbiosis primitiva. ¿Qué sería de la angustia cuya madre no supusiera un vínculo regresivo, narcisista y obstructor, sino una esfera de cobijo y libertad, contención e independencia? ¿Qué sería de una angustia cuyo parto no significara ni negación ni represión ni eyección al vacío, sino transferencia esférica, sustitución restitutiva del origen, reconfiguración medial? Y para ensayar la respuesta: entonces la angustia se convertiría en deseo y el deseo en acción creadora, goce, juego de burbujas en el espacio infinito de la libertad

No hace falta ninguna redención fálica para liberar al hijo de las garras uterinas y consolar su trauma con las promesas del padre. Por el contrario, el mismo dinamismo esférico-medial que actúa la rotura, supera en sí y por sí la separación en una nueva configuración in-existencial, a saber: el deseo extrauterino del pecho materno, el goce de su abrazo y la paz de su arrullo. Tal recreación no se produce por cierto sin angustia, pero esta última, lejos de anquilosarse en el trauma y la culpa, anticipa el devenir de una incipiente subjetividad deseante, destinada al goce de una realidad que le promete alimento y cobijo. El primer nacimiento vale de manera arquetípica para otros tantos partos y renacimientos en los cuales la in-existencia reduplica continuamente su esfera medial, amplía el radio de su cuerpo a cuerpo, potencia su deseo y su goce. Si allí debe buscarse el origen de la libertad, se trata entonces de renacer a una praxis creadora de nuevos mundos bien redondos, bien materiales, bien plásticos.

Una vez desarmada la extorsión punitiva de la metafísica patriarcal, entonces la libertad deja al descubierto una realidad que invita al juego del deseo y el goce. Reinstalar el ser en la matriz de la vida supone liberar el deseo y el goce como órganos del auténtico ser, como sentido de la vida y certeza de su sacralidad. A la sazón, vale insistir otra vez aquí que no se trata del deseo y el goce calcados del dualismo sujeto/activo-objeto/pasivo, sino de un deseo y un goce esférico-medial, cuyas partes celebran su reencuentro como los sím-bolos de un parto infinito. En palabras de Sloterdijk, este goce no consiste “en el supuesto giro hacia el objeto sino en la capacidad de dominar acciones internas y externas a altos niveles mediales” (2003a, p. 295). De nuevo, el modelo arquetípico de un

tal arte medial hay que buscarlo en la creación materna.

Lo que Sloterdijk denomina esferas mediales, Jessica Benjamin (1985, p. 16; 1998, p. 29) y Christina Wieland (2002, pp. 211-12) lo denominan – siguiendo a Donald Winnicott – espacios potenciales o transicionales en los cuales la relación madre-hijx configura nuevas relaciones de creación lúdica, imaginación, deseo y goce. Los espacios transicionales, lo mismo que las matrices esféricas, son fundamentalmente espacios íntimos, subjetivos, inhabitaciones o in-existencias relacionales en las que se producen simultáneamente la unidad y la separación, el cobijo y la rotura. Espacios mediales, transicionales o esféricos obedecen a la ley de la creación materna, esto es, suponen una acción libre capaz de configurar una alteridad absolutamente otra y esencialmente unida.

Cuando la madre da nacimiento, convierte la angustia de la partición en el goce de su pecho, de su voz, de su abrazo. Así también el seno del mundo hace de nuestra angustia, deseo y goce creador. En sus burbujas de jabón y en su juego repetido, la infancia corrobora la inocencia del origen matricial y no hay confirmación más auténtica que esa libertad. Nunca se insistirá demasiado en que el secreto del pasado es la verdad del futuro. Sobre ese secreto y su futuro dice Muraro: “las niñas, los niños, no cambian placer y goce por poder: este es el punto de *discrimen*, esta es la integridad cuya pérdida no considero irremediable” (Diotima 1995, p. 116). Para no volver a cambiar deseo y goce por poder, parto por caída, inocencia por culpa, libertad por pecado, mundo por exilio, ser por debe ser, mater-realidad por abstracción, para no repetirlo jamás, es que aun conservamos el secreto de la madre.

6. A modo de conclusión

Una de las obras maestras del pensamiento falogocéntrico consiste en la criminalización del origen y la conversión del nacimiento en culpa, exilio, castigo. La operación punitiva caló las entrañas metafísicas del ser, viciado por una mater-realidad degenerante de su supuesta

pureza ideal. En la maldición del origen, la humanidad perdió la inocencia de su juego, su derecho al goce, la libertad de su deseo creador. Entonces el orden de la libertad, que no hace nada en vano, le devolvió a la conciencia la vida negada bajo la forma de síntoma, alienación, trauma, formación reactiva, desesperación.

La condenación metafísica, existencial, ética y religiosa del origen no es sexualmente neutra ni ingenua, sino que concierne al sentido más profundo de la diferencia sexual. Luisa Muraro lo explica en estos términos: “tiene algo de escandaloso, efectivamente, que también los hombres, para entrar en el mundo, tengan que salir del vientre de una mujer y pasar por sus piernas. ¿Cuánta filosofía se ha hecho para quitar de en medio este escándalo, cuánta religión y cuánta ciencia?” (2010, p. 119). Pero por mucha filosofía, religión o ciencia invertida en ocultarlo, lo cierto es que esa enorme empresa hoy ha declarado su ruina, ajusticiado a su dios y socavado su templo.

Quizás sea un exceso de realismo suponer que el padre alguna vez haya estado vivo y la hipótesis más económica resulte la de habernos liberado de su infinito peso de muerte gracias a la estampida misma de la vida, que tarde o temprano ajusta las cuentas. Las barreras de la represión, que a imagen y semejanza de esos dos querubines de espada flameante a las puertas del Edén custodiaban también la entrada a lo real, esas barreras han cedido. Y la pregunta ética que ahora nos interpela no es ya la de qué debemos hacer, sino la de qué podemos crear con tanta vida, con tanta libertad, con tanta realidad entregada al goce.

El niño que sopla en el espacio sus burbujas de jabón nos devuelve la imagen de una existencia liberada al juego de la inocencia. Él no quiere el poder de la dominación sino el placer de crear. No cree en el pecado y el exilio sino que se afirma en su deseo. No espera la salvación eterna sino el tiempo sagrado de volver a jugar. Si comprendemos el testimonio de ese niño, entonces también le podremos contar que la traumática culpa de haber nacido fue una triste historia, un truco villano, un viejo fantasma que no asusta más a nadie. Y ahora sí, en realidad, habremos nacido.

Referencias

- Battersby, C. 1998. *Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge.
- Benjamin, J. 1998. *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York & London: Routledge.
- Benjamin, J. 1985. *A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space*. Wisconsin & Milwaukee: Center for Twentieth Century Studies.
- Campbell, J. 1964. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Arkana.
- Diotima. 1990. *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga.
- Diotima. 1995. *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Napoli: Liguori.
- Diotima. 1996. *La sapienza di partire da sé*. Napoli: Liguori.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- García Bazán, F. 2001. *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gimbutas, M. 1996. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Irigaray, L. 2004. *Key Writings*. New York: Continuum.
- Irigaray, L. 1992. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Kierkegaard, S. 2016. *El concepto de la angustia*. Madrid: Trotta.

- Malabou, C. 2005. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. New York: Routledge.
- Malebranche, N. 1997. *The Search after Truth*. New York: Cambridge University Press.
- Muraro, L. 2010. "La verdad de las mujeres." *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual*, 38.
- Muraro, L. 1994. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas.
- Platón. 1999. *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Rank, O. 1961. *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Schelling, F. W. J. 1989. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.
- Sloterdijk, P. 2003a. *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. 2003b. *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Siruela.
- Stone, A. 2012. *Feminism, Psychoanalysis, and Maternal Subjectivity*. London & New York: Routledge.
- Vigetti-Finzi, S. 2001. "El mito de los orígenes. De la Madre a las madres, un camino de la identidad femenina." In S. Tubert (ed.), *Figuras de la madre*. Valencia: Cátedra.
- Wieland, C. 2002. *The Undead Mother. Psychoanalytic Explorations of Masculinity, Femininity and Matricide*. London: Karnac Books.