

## **Mujer y transcendencia<sup>1</sup>**

**Manuel Ángel Vázquez Medel**

**Catedrático de Literatura y Comunicación**

**Presidente de Honor de la AAS**

### **La nueva semiótica y la indagación crítica de la realidad.**

La semiótica –sobre todo la nueva semiótica discursiva desarrollada tras el estructuralismo (pragmática, hermenéutica, histórica, material y psicosocial)<sup>2</sup>- nos ha enseñado a no dar nunca nada por supuesto. Su ámbito de trabajo es la verdadera *escuela de la sospecha*, heredera de los cuestionamientos a una realidad construida socialmente por los grupos dominantes, planteados ya desde el siglo XIX por Kierkegaard, Marx, Darwin, Nietzsche, Freud (todos ellos, por cierto, y en distinta medida, misóginos).

Todo *significado* es consecuencia de un proceso social (sin sociedad no hay significación posible, y viceversa, según ha indicado N. Luhman) y todo *sentido* proyección de cada singularidad en una totalidad orgánica pero también abierta, dinámica y cambiante. Por ello los significados pueden establecerse –más o menos- pero el sentido (sea individual o colectivo) jamás se garantiza de una vez por todas. Debe renovarse y mantenerse en cada distinta coyuntura vital. Veremos que es precisamente la pregunta por el sentido -tal como entiende dicho impulso vital el padre de la *logoterapia* Viktor Frankl- el que nos abre al tema de la transcendencia. Al fin y al cabo el deseo de placer, el deseo de poder o de control, son orientaciones (en su exacerbación, erróneas) del deseo de sentido.

Viene todo ello al caso de nuestro título: “mujer y transcendencia”. ¿Por qué “mujer y transcendencia”? Nos podemos –y debemos- preguntar. ¿Acaso lo femenino, el hecho de ser mujer determina una relación con la transcendencia diferente de la que se determina desde la experiencia masculina? ¿Ha dejado también su huella la dominación del hombre sobre la mujer en el ámbito de lo sagrado y de la religión, de las construcciones imaginarias del más allá? Supongo que ya todos nos habremos contestado: sin duda ha sido así e, incluso, sin duda *es* así. Pero hemos de llegar más lejos. La vivencia del cuerpo y de la corporeidad, tal como la han planteado Varela y Maturana en su teoría de la *enacción*, de la acción corporeizada, introduce los primeros elementos diferenciales en la experiencia de hombre y mujer. Elementos

---

<sup>1</sup> He optado por mantener el término “transcendencia” en lugar de “trascendencia”, porque creo que refleja mejor la dinámica de la superación (*trans-*) y de la elevación (*scandere, ascendere*). En las citas de textos ajenos hemos respetado “trascendencia”.

<sup>2</sup> VÁZQUEZ Medel, M. A. – ACOSTA, A. (eds.): *La semiótica actual*, Alfar, Sevilla, 2001.

diferenciales que, contruidos socialmente como discriminación, han sido la base de una dominación de muchos siglos.

Hace unos años, cuando anuncié la conferencia “Mujer y Ecología”<sup>3</sup> algunos me preguntaban: ¿por qué “mujer y ecología”? ¿acaso también la diferencia de sexo y género interfiere en nuestra visión del equilibrio del orden natural en el planeta? Entonces intenté demostrar que sí: que la mujer se ha mantenido –por potencialidades y condicionamientos biopsicosociales- más próxima, más atenta y más sensible al orden natural, al que nos hemos enfrentado en una dinámica de confrontación y sometimiento (“dominarás la tierra”) desde una mentalidad masculinista. Esa raíz de *mater-materia*, que comparte con *Gaia*, ofrece a la mujer (al menos le ha ofrecido históricamente) una especial sensibilidad por lo concreto y material, alejada de las especulaciones deformantes y encubridoras, ideológicas, más propias de lo masculino. También procuré evidenciar que la devastación de nuestro planeta responde a un imaginario *androcéntrico*, y que las raíces de la explotación abusiva de nuestro entorno natural son las mismas que las raíces de la imposición y dominación histórica del hombre sobre la mujer. Terminaba allí proponiendo la sustitución del imaginario androcéntico de lucha, de confrontación y de imposición por un imaginario femenino de alianza, de acogida al otro, de cooperación benevolente, de solidaridad.

Ahora, al afrontar esta nueva relación –“mujer y transcendencia”- quiero también poner en contacto varias de las sensibilidades que han orientado mi andadura intelectual en las dos últimas décadas:

- a) el interés por la dinámica de la significación y la construcción de la *semiosfera* (esa capa de espesor simbólico propia de lo humano) ahora plasmado en el marco de una *semiótica de la transcendencia discursiva* o *semiótica transdiscursiva*, a su vez fundada en las bases epistemológicas de la *Teoría del emplazamiento*, a cuya elaboración me he dedicado en los últimos años;
- b) la pregunta por la naturaleza y los límites de lo humano, desde un recodo histórico (al que he denominado, actualizando la rica noción nietzscheana, *gran mediodía*) que nos permite intuir el comienzo de un final del que ha de nacer algo bien distinto; los desarrollos de la noción de *intervalo*, aplicada al conjunto de condiciones en que se desarrolla “lo humano”, nos permite trazar esas nociones de principio y fin –a su vez fin y principio de otra cosa- en cuyo marco puede replantearse, de un modo más radical que nunca, una antropología filosófica como antropología material y simbólica;

---

<sup>3</sup> VÁZQUEZ Medel, M.A., *Mujer, Ecología y Comunicación en el nuevo horizonte planetario*, Mergablum, Sevilla, 1999.

- c) finalmente, nos mueve una apuesta radical por la igualdad esencial ante lo humano de todos aquellos y todas aquellas<sup>4</sup> que exhiben su diferencia en relación con la mitología etnocéntrica del varón blanco, sano, heterosexual y euro-occidental.

Pensar desde la mujer y lo femenino.

Hoy el proyecto -siempre inacabado- de pensar lo humano exige pensarlo *desde* la mujer. En ella está, en nuestro *kairós* histórico, la posibilidad de proseguir una *humanización* que quedó gravemente amenazada y en un callejón sin salida tras el despliegue en el *mundo de la vida* (Lebenswelt) del racionalismo tecnoinstrumental y teleológico de la modernidad. Tal vez llegue otra coyuntura –que, por desgracia, me parece muy lejana- en la que sea posible ese equilibrio verdaderamente antropocéntrico, *ginecoándrico*, al que en otras ocasiones me he referido. Pero ahora, el imperativo ético de huir de los centros que se instalaron como verdaderos *desgarrones* (la palabra *centro*, del i.e. *kent-*, pinchar, punzar, indica la rama del compás que se fija y en torno a la cual gira la otra) en el ámbito humano exige este descentramiento, esta excentricidad de lo femenino, ahora considerada no como un disvalor o una marginalidad, sino como la única posición –el único *emplazamiento*- que lleva auténtico y positivo sentido ético y estético. Apuntamos inseparablemente estas dos coordenadas porque, como acertadamente decía Oscar Wilde, lo estético es más espiritual que lo ético.

Hemos debido esperar al final de este fascinante y tremendo<sup>5</sup> proyecto de la modernidad, construida desde las bases del imaginario androcéntrico de contraposición, de confrontación, de competitividad y autoafirmación, para contrapesar los errores y horrores de la razón con la tenue y vaporosa iluminación de la *imaginación*, “la loca de la casa”, como había sido llamada en un gesto más de misoginia. Bienvenido, pues, este nuevo pensar desde una nueva Razón Vital, como quería Ortega, desde esta Razón Poética (creativa), como tan sabiamente indicó María Zambrano<sup>6</sup>, que nos feminizó los *claros del bosque* desde los que podemos vislumbrar lo más auténtico que nos constituye.

---

<sup>4</sup> Debo advertir que, siguiendo una apuesta personal, y mientras tengamos una mejor solución en el lenguaje, prefiero no multiplicar en adelante las referencias en masculino y femenino. Baste indicar que siempre pienso y me estoy refiriendo a lo femenino tanto como a lo masculino cuando aparezca una categoría gramatical genérica “no marcada”.

<sup>5</sup> Aludo aquí a ese *numen tremens et fascinans* que para R. Otto caracteriza *lo santo*. George Steiner ha dejado claro en sus conferencias ahora recogidas en libro (*Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2000) hasta qué punto la modernidad, crítica con la transcendencia, ha vuelto a reconstruir las bases de los postulados metafísicos en el marco del marxismo, del psicoanálisis, de la antropología estructural, e incluso en esa recaída en lo pre-moderno que supone la vuelta al pensamiento mágico e irracional.

<sup>6</sup> Serían innumerables las referencias de María Zambrano que podríamos invocar en auxilio de nuestros planteamientos. Bástenos ahora sugerir las importantes sugerencias de su lectura del “materialismo” y del “realismo” español –elaboradas por cierto en los primeros meses del exilio, ya iniciada la guerra civil-, que para Zambrano nos acercan a lo inmediato, a las personas y a las cosas sin mistificaciones:

Pensar lo humano desde la trascendencia.

Por otro lado, pensar lo humano es, necesariamente, pensarlo desde aquello que lo trasciende y desde cuyos afueras sería explicable (como decía Regis Debray en su obra *Arcaísmo posmoderno*, sólo el punto situado fuera del plano puede explicar la realidad misma del plano, introduciendo la perspectiva de la tridimensionalidad). Pero esto –es cierto- no nos resulta del todo posible. Paradójicamente, aunque lo humano mismo es la consecuencia de una trascendencia –del orden material y animal- lo humano no puede ser transcendido por los hombres y mujeres, aunque nos esté permitido atisbarlo, intuirlo, imaginarlo. Incluso hacerlo inmanente, traerlo al más acá del lenguaje.

Alzaremos nuestra reflexión semiótica desde el lenguaje y desde los lenguajes, más que desde un supuesto orden de lo real que correspondería a las palabras. Y he de advertir aquí que cuando opongo el lenguaje y los lenguajes a sus “afueras” no estoy degradando ni “desrealizando” las construcciones verbales, sino llevando a sus límites la afirmación de Wittgenstein “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”.

Luc Ferry y Alain Renaut han afirmado que “lo propio del hombre es no tener algo propio, la definición del hombre es no tener definición, su esencia es no tener una esencia (...) el humanismo auténtico es necesariamente también un existencialismo para el cual la existencia del hombre (la ec-sistencia = la trascendencia, la capacidad de sustraerse a códigos) está siempre más allá (nada) de toda reducción a una esencia”<sup>7</sup>. Irreductible, pues, en constante búsqueda de lo que le constituye sin que acabe de constituirle finalmente, el ser humano es una criatura cuyo motor es la trascendencia. Encuentra su ser en un más-allá de una esencia inmutable, volcado a la vida y a la existencia. Y quizás también en este orden de cosas, sin reduccionismos, podamos afirmar que lo masculino ha estado siempre más cerca de la imposición de lo sustancial, en tanto que lo femenino ha estado más abierto a la experiencia de la intemperie, del afuera de la ec-sistencia.

Ocupamos un territorio de frontera, un límite que nos constituye: territorio de intersección entre el cerco de la manifestación y el cerco hermético de la trascendencia. Entre lo que se nos entrega como materialidad y podemos captar y todo aquello que intuimos que se nos escapa y nos resulta intangible. Nuestro espacio resulta de ese entrecruzamiento, fuera del

---

“Pensamiento desarraigado de la violencia y por tanto del querer, pensamiento no complicado con ningún querer ajeno, en la medida que esto sea posible; pensamiento no unitario; libre, disperso. Su forma no es el sistema (...)” (ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid, 1996, pág. 38).

<sup>7</sup> FERRY, L. y RENAUT, A., *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 15.

cual, al margen de cuyo *intervalo* se desvanece lo humano. La única posibilidad de lo humano es que la trascendencia se haga presente en nuestra inmanencia, que nuestra inmanencia sea transcendida. En el fondo, eso que llamamos *consciencia* en el orden gnoseológico y *conciencia* en el orden ético es lo que trasciende la inmediatez en la que estamos sumidos. Sin embargo, lo que trasciende el ámbito material no puede trascender el ámbito humano. También nuestra capacidad de trascender ocupa un intervalo: a la vez es transcendente con aquello que torna inteligible (al precio de su simplificación), pero inmanente en relación consigo misma y sólo puede esperar a ser transcendida. Es en este orden en el que se producen todas las falsificaciones y mixtificaciones.

Si, como dice Trías, habitamos este territorio de frontera que puede fundar una nueva razón fronteriza y dar sentido a una lógica y a una ética del límite, hemos de explorar esos puntos en los que se desvanece lo humano: en su animalidad hacia abajo, en su disolución en la trascendencia –divinización o demonización- hacia arriba.

Una semiótica de la trascendencia.

Cuando en semiótica hablamos de significado y de sentido, inevitablemente, estamos hablando de trascendencia. Porque sin trascendencia no hay posibilidad alguna de significar. Si ahora no se trascienden los estímulos materiales o vehículos sígnicos (Ch. Morris) que transmiten mi reflexión, si los sonidos que la expresan o los grafemas que los sustituyen no son llevados más allá de sí, fuera de su límite; si no son percibidos como algo más que sonidos, como algo más que formas visuales, no existe posibilidad alguna de referencia. Nos sucedería como al necio que queda contemplando el dedo del sabio cuando éste le señala a la luna. El dedo debe ser transcendido, convertirse en *índice* (no en vano así es como llamamos al dedo que indica) que apunta hacia otra cosa. Volvamos a nuestro “no dar nada por supuesto”. Volvamos, de nuevo, a la trascendencia.

¿Realmente sabemos de qué hablamos? ¿se representa en la mente de quienes me están leyendo ahora un mismo contenido cuando hablo de *trascendencia*?. ¿No sería realmente paradójico esto, ya que, precisamente, lo que indican las palabras Trascendencia, Ser, Dios, son contenidos o realidades en su caso irrepresentables en la mente humana, que cuando aparecen como *eidós* se convierten inevitablemente en *eidola*, en *ídolos*?

Pero, en cualquier caso, la función del lenguaje es significar, hacerlo con un mínimo de estabilización y sentido social, y debemos asegurarnos de que establecemos una comunidad de significado y sentido cuando comunicamos. De manera un tanto artificial, inevitablemente convencional, son los diccionarios los que indican el significado habitual de las palabras. En

este caso el DRAE no es de demasiada ayuda cuando define *trascendencia*: “Penetración, perspicacia.// 2. Resultado, consecuencia de índole grave o muy importante.// 3. *Fil.* Aquello que está más allá de los límites naturales y desligado de ellos”. Es cierto que en el lenguaje coloquial la palabra “trascendente” se opone a lo trivial, a lo in-significante, a lo que no tiene importancia, y que la filosofía y la teología han tendido a subrayar no sólo el carácter superador de la trascendencia, sino su carácter de *ab-soluto*, de desligado, separado del mundo natural. En buena medida todas las propuestas míticas, simbólicas y religiosas han querido superar ese foso, esa barrera, ese hiato infranqueable entre lo humano y lo que lo trasciende, a través de un rico y complejo sistema de mediaciones *reveladoras* de aquello que nos queda como oculto, velado (piénsese en la rica imagen del *velo de Maya* en el pensamiento hindú). Debemos pensar, además, si la definición de *trascendencia* como “penetración” no la acercará también a un imaginario masculino, según la caracterización de lo *yang* frente a lo *yin*.

Pero yo quiero partir de algo mucho más concreto. Sin duda vale la pena que precisemos: “Uno de los significados de ‘trascender’ –afirma Ferrater Mora– es el espacial, o fundado en una imagen de carácter espacial. Según ello, ‘trascender’ significa “ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando cierto límite”. La realidad que traspasa el límite es llamada “trascendente” y la acción o efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado, es la “trascendencia”<sup>8</sup>. Me parece interesantísima esta dimensión *topológica* de la trascendencia, tan próxima a los planteamientos nucleares de la *Teoría del Emplazamiento*<sup>9</sup>. Pensemos en una importante paradoja: nadie puede precisar el radio, el alcance de un territorio, si no llega a sus propios límites. El límite es a la vez la marca constitutiva del territorio y su punto de fuga: allí donde se desvanece<sup>10</sup>. Por ello, pensar lo humano exige plantearse la *trascendencia* de esos límites que nos constituyen, en la medida en que sabemos que la propia realidad humana es consecuencia de la *trascendencia* de lo animal que está en nosotros.

Las raíces indoeuropeas de *trascender* nos ratifican en esta interpretación: *trans-*procede del i.e. *terd-*<sup>2</sup> que significa “cruzar, pasar por”, con interesantes derivas, por ejemplo en irlandés antiguo, en el que el prefijo *tar* significa “hacia fuera”. Vemos que el sentido marcado del cruce puede orientarse multidireccionalmente: el sánscrito *avatarah*, con el prefijo *aváh*, “abajo” indica “cada una de las diferentes encarnaciones de los dioses indios”, y ha

---

<sup>8</sup> FERRATER Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. 4, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, pág. 3308.

<sup>9</sup> VÁZQUEZ Medel, M.A., “Del escenario espacial al emplazamiento”, en *Sphera Publica*, nº 0, 2000, pp. 119-135.

<sup>10</sup> No deja de tener interés, en una consideración topológica de lo masculino y lo femenino, indicar que el espacio de lo femenino ha sido siempre el de la inmanencia, en tanto que el varón se le permitía trascender esos límites que estaban vedados a lo femenino.

llegado a nosotros en la palabra *avatar*, “cambio o vicisitud”. Por otro lado, el *skand-* apunta hacia ese “brincar, trepar”, movimiento ascensional. Por ello trascender es atravesar el ámbito en el que nos encontramos, hacia arriba. No es preciso subrayar la importancia del eje de la verticalidad como eje de la transcendencia, de la dimensión axiológica positiva de lo que está arriba, y de la negativa de lo que está abajo (los *inferos*, el *infierno*).

Indiquemos, ya que estamos en las preliminares indagaciones etimológicas, volviéndonos a los orígenes del lenguaje, que *hembra*, *fémica* (lit. “que amamanta”), procede de la raíz i.e. *dhe(i)-* que significa “chupar o amamantar”, de la misma por cierto de la que viene, a través de la forma reducida con sufijo (*\*dhe-l-ik*) la palabra *feliz*; *madre* viene de la raíz i.e. *mater-*, la misma de donde proceden *materia* y *madera*, subrayándose el carácter de esta relación primordial<sup>11</sup>. Es cierto que también la palabra *hombre* se remonta a raíces que nos vinculan con la tierra, del mismo modo que el semítico *Adán* subraya este carácter de “surgido de la tierra”. No cabe duda de que los seres humanos tenemos una conciencia atávica de nuestra vinculación con lo material, con la tierra, con el barro del que salimos y al que volveremos. Pero también intuimos que lo humano no surge sólo de estos orígenes, que no es sólo barro, que es preciso el soplo, el espíritu, el aire, el *pneuma*, el *ruah*, para que surja la vida animada superior que caracteriza lo humano.

Como ya dejara claro Michel Foucault en sus reflexiones sobre el pensamiento del afuera, lo que está más allá de nuestras posibilidades de representación es, para nosotros, irrepresentable (en el fondo es la misma idea expresada por Wittgenstein): los seres humanos sólo podemos acceder a la transcendencia desde nuestra inmanencia, y ello lastra inevitablemente nuestra percepción de lo que nos excede (si realmente lo hubiera, cosa que parece bastante razonable) que, por definición, queda siempre inalcanzado.

Transcendencia y poder.

Es un hecho de que a lo largo de la historia se han construido imágenes de la transcendencia y que estas han sido utilizadas como un poder para controlar el ámbito de lo inmanente. Es la idea nuclear de Feuerbach en su ensayo sobre La esencia del cristianismo: “Para reprochar legítimamente a mi libro de ver solamente sinsentido, nada y pura ilusión en la religión, sería necesario sostener que el hombre y la antropología, a los que reduzco la religión, también son sinsentidos, nada y pura ilusión. Pero lejos de dar, rebajando la teología al estado

---

<sup>11</sup> Las reflexiones etimológicas están basadas en Edward A. Roberts – Bárbara Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Alianza, Madrid, 1996. Piénsese que la expresión *alma mater*, madre nutricia, recoge estos dos principios de lo femenino que nos liga con la materialidad y con la alimentación, que hacen posible la vida y el desarrollo humano.

de la antropología, una significación nula o subalterna a la antropología (significado que le conviene sólo en cuanto existe una teología por encima y contra ella) elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado de hombre, y sin duda producía de nuevo un Dios extraño al hombre, trascendente e imaginario”<sup>12</sup>.

Me gustaría, desde estas mínimas bases, incitar a una reflexión sobre mujer y transcendencia desde tres presupuestos distintos:

d) La construcción social de los imaginarios de transcendencia absoluta, que sólo en fases muy remotas del desarrollo de la humanidad implican dimensiones femeninas relevantes o dominantes, aunque evidentemente no han podido ser del todo desterradas de desarrollos posteriores de la espiritualidad humana: “La *Magna Mater* –afirma Trías<sup>13</sup>- predomina en el primer eón, correspondiente a las religiones de la protohistoria. Pero su presencia se mantiene viva en todo verdadero panteón religioso (...) En toda gran religión comparece esa figura de la Madre Divina o de la esencia femenina de Dios, matriz y potencia escondida de la propia divinidad”. Sin embargo, hemos de reconocer que –al menos en el pensamiento eurooccidental- se ha considerado esta prevalencia de lo femenino en la construcción de las imágenes de transcendencia como algo primitivo (en su acepción peyorativa) y que la supuesta evolución apunta hacia una masculinización del principio nuclear de lo divino. Como afirma Nicole Loraux al preguntarse qué es una diosa en su estudio de los modelos femeninos del mundo antiguo en la *Historia de las mujeres*, “A pesar de los intentos feministas de nombrar a Dios en femenino (*He/She-God*), parece ser que, acerca de la cuestión del sexo divino, los monoteísmos hayan decidido siempre a favor del masculino, y que las “diosas”, por tanto, pertenecieran al politeísmo (...) Hay diosas, pero lo divino no se enuncia en femenino”<sup>14</sup>. Es evidente que las indicaciones de género en el ámbito de la transcendencia son decisivas para plantear una dinámica de la relación de lo humano con aquello que le trasciende. Por una parte, la construcción de “lo divino” como algo de género masculino ha propiciado una rica imaginería de relación erótica o amatoria del “alma (la amante) con Dios (el esposo, el amado)” desde tradiciones tan ricas como la que abre el *Cantar de los Cantares* y desarrolla en sus comentarios San Bernardo (recordemos su primeras palabras: “¡Que él me bese con el beso de su boca! ¿Quién habla aquí? La esposa. Pero ¿quién es la esposa? El alma que tiene sed de Dios. La que pide un

---

<sup>12</sup> FEUERBAC, L., *La esencia del cristianismo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, págs. 62-63.

<sup>13</sup> TRÍAS; E., *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997, pág. 188.

<sup>14</sup> DUBY, G – PERROT, M. (dirs.), *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 2000, págs. 50-51.



beso es la que ama. Esta disposición del alma, a la que se llama amor, es el más alto de todos los dones de la naturaleza, sobre todo cuando retorna a su principio propio, que es Dios”) desde su dimensión más femenina y conducirá al fenómeno fascinante de las beguinas. Fueron éstas comunidades religiosas femeninas –muy numerosas a partir del siglo XII en Flandes, norte de Francia, Bélgica y Alemania- que no pronunciaban votos, y desarrollan una riquísima “mística nupcial” y una dedicación y atención al mundo que les valdría la desconfianza del orden dominante androcéntrico medieval. Este control llevaría a la hoguera a la beguina Margarita Poréte, quemada en París el 1 de junio de 1310, por haber conducido la mística nupcial del amor cortés –propia también de Hadewijch de Amberes- al límite de un vértigo en el que hay que desembarazarse de Dios, de sí y del prójimo<sup>15</sup>. Pero al mismo tiempo, esta representación androcéntrica de la divinidad y sus atributos (omnipotencia, cólera divina, Señor de los Ejércitos, Rey, etc.) abre la vía para una justificación de la superioridad de lo masculino sobre lo femenino y su correspondiente reflejo en el segundo nivel que nos interesa considerar.

- e) La institucionalización de las mediaciones que ponen en contacto a los seres humanos con la transcendencia se ha realizado –con escasas excepciones- desde una perspectiva androcéntrica, reservando para los varones las funciones de mayor poder y relegando a la mujer a un lugar insignificante, casi siempre reservado a su dimensión reproductora, en esa polaridad en la que inevitablemente queda construida la mujer en el pensamiento tradicional, sea como madre, sea como prostituta o virgen. En gran medida estas palabras de M<sup>a</sup> Jesús Muñoz relativas a la iglesia católica son aplicables a casi todas las confesiones monoteístas: “Si bien es cierto que la Teología Espiritual Católica cuenta con un patrimonio literario y herencia espiritual de valor inestimable, caba afirmar que se trata de un patrimonio literario-espiritual que pertenece al mundo masculino. Varones han sido la mayoría de los escritores, transmisores, depositarios e intérpretes. / No en vano afirma Elisabeth Schüssler Fiorenza que, en la iglesia católica, las mujeres no solamente son la “silenciosa mayoría” sino también la “mayoría silenciada”. Este silenciamiento - ¿inconsciente?- es el que ha generado la invisibilidad de la mujer en la Iglesia y en la Teología. Aunque las mujeres constituyen el grueso de la feligresía ‘practicante’ *oficialmente* la Iglesia sigue siendo representada exclusivamente por hombres. Se nos dice, por ejemplo, que la Iglesia es nuestra ‘madre’, pero está gobernada sólo por hombres”<sup>16</sup>. La justificación de este androcentrismo en momentos fundacionales de las experiencias

---

<sup>15</sup> GOSSET, T. (ed.): *Mujeres místicas. Época medieval*, J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, pág. 57.

<sup>16</sup> MUÑOZ Mayor, M.J., *Espiritualidad femenina del siglo IV*, Signos, Madrid, 1995, pág. 5.

religiosas es en la actualidad simplemente inaceptable, y constituye una grave fisura de desigualdad en una sociedad que intenta organizar un régimen jurídico que no discrimine en función del sexo de sus ciudadanos.

- f) La naturaleza misma de las experiencias trascendentes por parte de las mujeres, siempre sometidas a la sospecha, a la marginalidad o al control, constituyen uno de los mayores tesoros de las representaciones simbólicas de la humanidad, y son a mi juicio la única posible puerta de entrada al ámbito de una transcendencia no alienante desde la materialidad que nos constituye –siempre acentuada por las mujeres místicas. Tal vez se deba en el futuro insistir en la impronta esencialmente femenina de la mística –incluso cuando se trata de experiencias realizada por varones. Aquí lo femenino, abierto hacia la integración unitaria, trazado siempre sobre la relación amorosa de la complementariedad y la fusión, funciona como elemento transgresor e incontrolable, opuesto a la institucionalización e instrumentalización de la transcendencia por parte de los “poderes de este mundo”. Se trata de la vivencia de lo sagrado en el sentido en que lo hacía Julia Kristeva en las páginas preliminares de su libro con Catherine Clement *Lo femenino y lo sagrado*: “No la religión, ni su contrario, que es la negación atea, sino esa experiencia que las creencias amparan y explotan a la vez, en el punto de encuentro de la sexualidad y del pensamiento, del cuerpo y del sentido, que las mujeres realizan intensamente pero sin preocuparse por ello, y en la que les queda –nos queda- mucho que decir”<sup>17</sup>.

Lo femenino y las condiciones de lo sagrado en el “octavo día”.

Eugenio Trías<sup>18</sup> ha destacado la existencia de siete condiciones que hacen posible el acontecimiento simbólico:

1. Un *fundamento material*: “La materia constituye el *presupuesto positivo* sin el cual no puede darse el acontecer simbólico. Todo símbolo remite a esa *magna Mater* (potencia materna, matricial) como a su sustrato fundamental de sentido”. Es evidente que, si somos materia, el acontecimiento simbólico se despliegue desde la materia, sin negarla y trascendiéndola.
2. La ordenación de esa *hylè*, hasta la constitución de un *cosmos*. Es, en efecto, actividad formante, informadora, la que impulsa la pura materia más allá de sí misma, constituyéndose en materia ordenada (cosmos) frente a su primigenia condición caótica.

---

<sup>17</sup>CLÉMENT, C. – KRISTEVA, J., *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 8.

Pablo Beneito (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001.

<sup>18</sup> TRÍAS, E.: “El símbolo y lo sagrado. Categorías simbólicas”, en Félix Duque (ed.): *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, págs. 21-22.

Habrá que decir, no obstante, que la entropía sigue amenazando siempre la materia informada, siempre abocada a su disoluci3n ca3tica.

3. Una *relaci3n presencial*, encuentro entre la presencia (sagrada) y el testigo (humano). Si esta intersecci3n, si este roce de dos esferas distintas, el símbolo no levanta el vuelo, no podrá ser símbolo *de algo* que nunca queda reducido al apuntar desde la materia.
4. El *Logos*, ya que en esa relaci3n presencial tiene lugar la *expresi3n* a través de la cual la presencia y el testigo entran en comunicaci3n.
5. *Claves ideales* que abren esa revelaci3n manifiesta a su horizonte de sentido. La relaci3n, la tangencialidad, se expresa y se *cifra*: ahora el símbolo está *impregnado,regnado,preñado* de la sustancia misma del encuentro.
6. *El horizonte místico*, que revela el carácter de enigma y misterio de todo símbolo. Un horizonte hacia al que nos podemos encaminar pero que o nunca se alcanza, o que, cuando se alcanza, disuelve nuestro emplazamiento humano y material ( tica y est tica del repliegue).
7. La *imaginaci3n simb3lica* que realiza el encaje entre las dos partes, simbolizante y simbolizada. Se trata siempre de un trayecto, de un camino iniciático, en el que se produce una transmutaci3n cualitativa entre el punto de partida y el punto de llegada. Por ello la relaci3n simb3lica articula una *plusvalía de sentido* no reductible a pura significaci3n.

Para Trías “estas siete categorías del símbolo promueven una paulatina revelaci3n. Irrumpen, una tras otra, a modo de fases arquetípicas. En términos de épica colectiva, o de *ethos* personal, pueden determinarse como épocas, edades, días. Componen, en su exposici3n hist3rica, un genuino *heptameron* relativo a siete días (a modo de arquetipos hist3ricos). Así, por ejemplo, existe una primera edad en la que la totalidad de lo simb3lico se destaca desde la categoría material (o matricial), desde el ángulo de la matriz (*magna Mater*). O bien una segunda edad que destaca el carácter *cosmol3gico* del *símbolo*, su asentamiento en un lugar (templo o ciudad) y su determinaci3n en un tiempo propio y específico (la fiesta)<sup>19</sup>.

Quizás sea cierto que, de algún modo, los diferentes estadios de la humanidad –no leídos ahora de manera etnoc trica ni desde el imaginario lineal del progreso- hayan desarrollado estas siete dimensiones de lo simb3lico y que hayamos iniciado un octavo día: “El *octavo día* puede decirse que esa totalidad formada y formalizada que es el *ser* convertido en *símbolo* se retira del escenario del mundo y subsiste en forma de *ocultaci3n*. Sobreviene una

---

<sup>19</sup> * bid.*, pág. 26.

época o edad en la que, aparentemente, apenas queda rastro de esa conversión del ser en símbolo. De hecho se invita, en este tiempo de ocultación, a que esa conversión simbólica se produzca en una experiencia de carácter discreto, bajo forma escondida y silenciosa. Tal tiempo progresa en forma de tiempos modernos (hegemonía de la *epistème* y de la *ratio*, ilustración, modernidad y posmodernidad). Pero en esos tiempos el simbolismo insiste y acucia el deseo, en los límites de lo lingüístico, en los muñones de simbolismo que se aperciben, con fragmentos astillados, a través de lo ancho y largo de toda nuestra experiencia<sup>20</sup>. Sólo habría que añadir, de nuevo, que ese deseo profundo que acucia y que lleva no sólo al placer, sino más allá de él al gozo, la *jouissance*; que esos muñones de simbolismo de una humanidad mutilada, que esos fragmentos de una madera (*mater, materia*) astillada, pertenecen a la dimensión más femenina de nuestra realidad, la única, a mi juicio –sin exclusiones de lo masculino–, que, en este contexto histórico, nos puede poner en contacto con la transcendencia. Que es decir con nuestra propia *humanitas*: esa *humanitas* irreductible, no cosificable, abierta a los otros que todos los seres humanos compartimos.

Tal vez sea cierta la afirmación de que el siglo XXI será religioso (o más bien que religioso, *espiritual*) o no será. Pero para serlo deberá incorporar todo el impulso de lo femenino en un espacio y un tiempo en el que ya se alumbra otra cosa, en el que se está gestando algo nuevo, hijo más de nuestro espíritu (en el sentido del francés *esprit*, mente-espíritu) que de nuestro cuerpo. Lo que alumbre la humanidad llevando sus principios más allá de sí (transhumanización) será consecuencia directa de esta in-corporación de lo femenino como *alma mater* en el cuerpo del mundo.

---

<sup>20</sup> *Íbid.*, pág. 28.