

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

ALFREDO PIZANO FERREIRA El concepto de propiedad del §31 de la *Rechtslehre*.
La fundamentación de la ciudadanía
desde un horizonte *ius racionalista*

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ Los motivos de la fenomenología
en la obra de Husserl

Dossier

Aportes desde la teoría
y la crítica literaria de género

MÓNICA VELÁSQUEZ GUZMÁN Leer como quien “platica”: primera incisión
al sistema crítico de Ana Rosa Domenella

CÁNDIDA ELIZABETH VÍVERO MARÍN Lo ish-ah: la última frontera del género

RAQUEL MOSQUEDA RIVERA La *otra* revolución: cinco escritoras mexicanas
en la primera mitad del siglo XX

NATALIE NAVALLEZ YANEZ El misterio de lo femenino: templo sagrado
y territorio desconocido en “Río subterráneo”
de Inés Arredondo

GUADALUPE CERVANTES SÁNCHEZ El género y los géneros literarios.
Un acercamiento a las escrituras de la subversión



Consejo Editorial

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Víctor Manuel Pineda Santoyo (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
José Alfonso Villa Sánchez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Directores

Esteban Ignacio Marín Ávila (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Devenires, Año XXIII, Núm. 46, Julio-Diciembre 2022

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3312-6816, a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3327-1799. Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN (impreso): 1665-3319, ISSN (en línea): 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de julio de 2022.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad y no necesariamente reflejan la postura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo ni del Consejo Editorial de *Devenires*.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- El concepto de propiedad del §31 de la *Rechtslehre*.
La fundamentación de la ciudadanía desde un horizonte *ius racionalista*
ALFREDO PIZANO FERREIRA 9
- Los motivos de la fenomenología en la obra de Husserl
JETHRO BRAVO GONZÁLEZ 39

Dossier: Aportes desde la teoría y la crítica literaria de género

- Presentación
ADRIANA SÁENZ VALADEZ Y GERARDO BUSTAMANTE BERMÚDEZ 67
- Leer como quien “platica”:
primera incisión al sistema crítico de Ana Rosa Domenella
MÓNICA VELÁSQUEZ GUZMÁN 73
- Lo ish-ah: la última frontera del género
CÁNDIDA ELIZABETH VIVERO MARÍN 91
- La *otra* revolución: cinco escritoras mexicanas
en la primera mitad del siglo xx
RAQUEL MOSQUEDA RIVERA 109
- El misterio de lo femenino: templo sagrado y territorio desconocido
en “Río subterráneo” de Inés Arredondo
NATALIE NAVALLEZ YANEZ Y GABRIEL OSUNA OSUNA 133
- El género y los géneros literarios.
Un acercamiento a las escrituras de la subversión
GUADALUPE CERVANTES SÁNCHEZ 155

Entrevista

Un yo en primera persona del plural.
La sororidad de Ana Rosa Domenella
SANDRA LORENZANO

175

Nota

Emilio Uranga y Eli de Gortari.
Reflexiones sobre la historia de la filosofía en México
ÁNGEL CHÁVEZ MANCILLA

187

Reseña

Beatriz Liliana de Ita Rubio, *Creencia en el Purgatorio.*
Perspectiva desde la Filosofía de la Cultura
DORA ELVIRA GARCÍA-GONZÁLEZ

213

Colaboradores

Sobre las autoras y autores

223

Artículos

EL CONCEPTO DE PROPIEDAD DEL §31 DE LA *RECHTSLEHRE*. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CIUDADANÍA DESDE UN HORIZONTE *IUS RACIONALISTA*

Alfredo Pizano Ferreira

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

alfredopizanofil@gmail.com

Resumen: Este artículo responde a las interpretaciones contemporáneas en lengua española sobre la condición republicana de I. Kant. En el trabajo se exponen algunas líneas comprensivas para acceder a la etiqueta de republicana a la filosofía política de Kant. El principal argumento que defiende es una visión del concepto de propiedad que se encuentra más allá de la concepción mercantil y liberal. Los elementos que señala Kant en el §31 de la *Rechtslehre* cuentan con una variante crucial que puede ampliar la concepción de la propiedad en la visión tradicional del mercantilismo: el libro. Mediante la concepción de la propiedad más allá de maximización del interés económico la visión kantiana logra defender los principios de libertad, igualdad y ser dueños de sí mismos.

Palabras clave: republicanismo, patriotismo de la constitución, propiedad intelectual, cosmopolitismo.

Recibido: agosto 10, 2021. **Revisado:** diciembre 23, 2021. **Aceptado:** febrero 1, 2022.

THE CONCEPT OF PROPERTY IN §31 OF THE *RECHTSLEHRE*. THE FOUNDATION OF CITIZENSHIP FROM AN *IUS RATIONALIST* HORIZON.

Alfredo Pizano Ferreira

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

alfredopizanofil@gmail.com

Abstract: This article responds to contemporary interpretations in Spanish of Kant's republicanism. Accordingly, some lines of argument are presented that justify attributing the label 'republican' to Kant's political philosophy. Emphasis is placed in an understanding of the concept of property that goes beyond the mercantile and liberal view. The elements that Kant discusses in §31 of the *Rechtslehre* contain a crucial variant that can broaden the traditional mercantilist conception of property: the book. Through a conception of property that goes beyond the maximization of economic interest, this Kantian vision succeeds in defending the principles of freedom, equality, and self-ownership.

Keywords: republicanism, constitutional patriotism, intellectual property, cosmopolitanism.

Received: August 10, 2021. **Reviewed:** December 23, 2021. **Accepted:** February 1, 2022.

Introducción

En la teoría política el tema de la propiedad ha sido dividido entre aquellos que lo articulan como un elemento clave y aquellos que quieren abolirla.¹ Dicho tópico ha sido trabajado, en su mayoría, por algunos pensadores como un elemento para comprender la realidad social. Dichas consideraciones los han llevado a ser encajonados bajo la idea de “liberales”.² Entonces cualquier intento de comprender la propiedad desde una visión filosófica sin intención de abolirla ha sido tachado de liberal. El primer paso para este trabajo es dejar clara la visión kantiana de la propiedad en relación con el derecho. Una idea que es necesario plantear será la vinculación del derecho más allá de los modelos contractualistas de la modernidad. Kant postuló una visión universalista del derecho y la política, con una fundamentación en una ética deontológica, en buena medida la Razón práctica se encuentra conectada de manera sistemática. La expresión de la Razón práctica en el plano del derecho se encuentra sujeta a presupuestos racionales. Kant no se adecua a un iusnaturalismo contractualista y, por ende, en su posición político-jurídica se sitúa más cerca de una visión racionalista del derecho, una *ius racionalista* (I). El segundo momento radica en la comprensión de la libertad en Kant. Esta

¹ Dicha consideración se encuentra en los dos polos en las obras de J. Locke, R. Nozick, P.-J. Proudhon o K. Marx. Sería un acto irresponsable pensar que todas las versiones de la propiedad se pueden ponderar desde los mismos horizontes de comprensión, considerar a la par la visión de la propiedad de Marx contra la de Locke sin considerar los elementos históricos de la realidad desde la que desarrollaron sus teorías.

² La comprensión de las etiquetas con las cuales es posible reducir la complejidad de las relaciones y los plexos de comprensión de los autores, en algunas ocasiones como elemento didáctico-historiográfico. Aquel que logró captar esta idea, poner en contexto a los autores para comprender los horizontes en los que enuncian sus ideas, fue Q. Skinner. Entonces para poder comprender a los “liberales” hay que entender a quiénes se señala así en contraposición con quién (Skinner 1969). En este mismo tenor conviene señalar el diálogo actual de autoras como Bertomeu (2019), Sánchez Madrid (2019) y Pinzani y Sánchez Madrid (2016).

perspectiva se centra en la idea de la libertad que se expresa en la *Rechtslehre*, la cual no se circunscribe únicamente a la visión moral. Dicha idea de la libertad kantiana se articula mediante una serie de pasos: la igualdad, la facultad de ser su propio señor (*Selbstständigkeit*) y la publicidad (*Publizität*) (II). En el §31 de la *Rechtslehre* es posible encontrar elementos para comprender a la propiedad desde un horizonte republicano.³ Desde dicha perspectiva, a partir de entender la ciudadanía en clave republicana, es posible atender a miembros de la sociedad que no son, necesariamente, sujetos productores en clave mercantil; la producción de mercancías “espirituales” (*geistige*), como son los libros, abre una oportunidad para acceder a algunas de las cláusulas con las que se podría comprender la ciudadanía kantiana (III). Una idea de la propiedad que pueda trasladar la desventaja histórica que la acumulación de medios de producción otorga a algunos sujetos hacia un esquema de la ciudadanía más allá de lo mercantil. Desde un horizonte en el cual los prejuicios de clase se pueden subsumir para dar pie a la relación de los sujetos con las leyes que la Razón práctica dicta, siendo un universalismo moral la base de una estructura jurídico-política –el cual se puede pensar, de manera general, como una estructura cosmopolita para la Humanidad– (IV).

I. La comprensión del derecho en Kant, más allá del iusnaturalismo

Cuando un estudiante o entusiasta de la filosofía kantiana se enfrenta a los presupuestos que las posiciones historiográficas aplican sobre el pensamiento de Kant cae en una incomprensión de los alcances y límites con los que se puede atender el programa del sabio de Königsberg. De este modo, resulta revelador qué categorías como iusnaturalismo o

³ Uso el concepto “republicano” como una posición política con una idea del Estado que cuenta con división de poderes y requiere de una comprensión de la libertad como libertad cívica –anteponiendo la perspectiva del sujeto social ensimismado–. Dicho concepto será actualizado semánticamente con el desarrollo del tercer apartado.

contractualismo sean desechadas para el estudio que estoy planteando.⁴ Otra consideración que concierne a la filología kantiana: durante el trabajo me voy a referir a la posición política de Kant como una perspectiva republicana. No me interesa contraponer el término republicano a la concepción liberal, pero sí a la concepción mercantilista; se trata de una simple contextualización de la posición kantiana, esto quiere decir que Kant se comprende como un republicano en contraposición a la perspectiva monárquica del mundo. No es casualidad que el primer artículo definitivo de *zum ewigen Frieden* sea “La constitución civil [die *bürgerliche Verfassung*] en cada Estado debe ser republicana [*republikanisch*]” (ZeF, AA, VIII: 349).⁵ El último elemento procedimental de la filosofía kantiana que debo manifestar es la tesis de la vinculación para mostrar la impotencia del iusnaturalismo en el marco del pensamiento de Kant. De este modo, la comprensión de la filosofía práctica de Kant se encuentra en una vinculación entre los ámbitos moral, jurídico y político.

Ahora, con estos tres argumentos: los vicios de la historia de la filosofía, la contextualización del lenguaje político y la tesis de la vinculación es posible problematizar a Kant más allá del presupuesto ahistórico que defiende el iusnaturalismo. Con todos los problemas que implica la unión de la filosofía de la religión con la filosofía práctica mantendré distancia entre ambas esferas, pues no se mantendría la unidad orgánica de mi objetivo. Mi interpretación de Kant entenderá a la filosofía de la religión en el plano metafísico y me ceñiré a los dos grandes campos de la razón: la teórica y la práctica. Esta elección interpretativa es para alejar cualquier posible fundamentación o vinculación del sabio de Königsberg con el iusnaturalismo de corte religioso.

Resulta necesario, entonces, situar la comprensión del derecho en Kant como un ius-racionalismo. Esto en contraposición al iusnaturalismo; en el ius-racionalismo se encuentran dos presupuestos kantianos

⁴ Me gustaría situarme en el ámbito de las investigaciones kantianas (*Kantforschung*) como lo planteó (Hinske 1994), en el sentido de buscar una interpretación de Kant que puede ir en contra de la unidad orgánica del sistema filosófico del sabio de Königsberg.

⁵ Todas las obras de Kant se citan siguiendo la edición de la academia. También en la bibliografía se encuentran las siglas que usaré para referirme a las obras de Kant.

clave: el uso de la razón como el primer horizonte de humanidad y la construcción del mundo práctico.⁶ El mito de lo dado no aplica para la concepción kantiana de la construcción de la realidad. Desde el ámbito del sujeto trascendental no es comprensible el iusnaturalismo, puesto que este implicaría la existencia de un orden constituido previo al sujeto trascendental y que ha de ser descubierto, como si esto fuera un problema de la razón teórica. Tal presupuesto ya ha sido descartado por Kant en la KrV A550/B578, la diferencia entre la razón teórica y la práctica. En este sentido el *ius* racionalismo dota a la razón práctica del mecanismo de articulación del derecho, siendo así una perspectiva vinculante entre moral y política.

II. El único derecho innato [*angeboren*] es la libertad y se manifiesta de distintas maneras

En el siguiente apartado me interesa comprender el modo en el que el derecho toma relevancia en la vida social en el espectro kantiano. Yendo más allá de la segunda formulación del imperativo categórico o la fórmula de la humanidad⁷ en Kant las referencias a una interacción social compleja nos pueden llevar hacia la idea de la comunidad ética que se encuentra en el escrito sobre la religión, motivo que me gustaría evadir.⁸

⁶ “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. (*Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel, und das moralische Gesetz in mir.*)” (KpV, AA, V:161).

⁷ La cual se comprende de la siguiente manera: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio [*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*]” (GMS, AA, IV: 432).

⁸ Aunque lo anterior se puede vincular como parte de la fundamentación del cosmopolitismo kantiano, dicho tema me llevaría hacia sendas que en este trabajo no puedo transitar. El objetivo del “bien supremo” en el cosmopolitismo es posible revisarlo en Leyva (2009, pp. 297-306).

Sólo me gustaría resaltar que en Kant el sujeto de la Razón práctica se encuentra cruzado por determinaciones sociales.

Kant ve las interacciones humanas desde un horizonte racionalista,⁹ puesto que la Razón es un elemento fundamental para el idealismo trascendental. De este modo, el ser humano, en tanto que poseedor de la Razón, es capaz de discernir los derechos de los demás sujetos con quienes interactúa; con respecto a esto hace la deducción del imperativo categórico que hace en la GMS, AA, IV: 454. Así, en el imperativo categórico, el sujeto al ubicarse en la situación de otros puede atender a la comprobación de la universalización de ese acto (Moledo 2018, pp. 39-41).

La comprensión de los nuevos horizontes racionales del derecho en el ámbito kantiano se convierte en una parte constitutiva de la realidad social. La comprensión del derecho se fundamenta en que la razón ejerce un giro en la concepción tradicional del derecho y rompe con la visión iusnaturalista. La libertad, en tanto que base para la razón práctica,¹⁰ es un elemento que fundamenta cualquier posible orden jurídico. De lo anterior se desprende que la libertad es la formulación que cimentan el orden ético-jurídico, la cual se manifiesta mediante la igualdad, la *Selbstständigkeit* y la publicidad.

a) La igualdad

La igualdad que me interesa defender es la igualdad jurídica, en la RL existe una tabla que disocia la igualdad radical de los contractualistas y sitúa a los sujetos de derecho en relación con el deber para sí mismo (*Pli-*

⁹ Por horizonte racionalista me refiero a la manera en que Kant responde al problema de la justificación del derecho. Mientras que en contractualismo moderno existe una fundamentación en los derechos naturales que son comunes a todo miembro de la Humanidad, en Kant es posible fundamentar el estado jurídico (*rechtliche Zustand*) debido a la necesidad que tiene el género humano de proteger su derecho racional a la libertad (RL, AA, VI, 306-308, §§41-42).

¹⁰ Para un estudio amplio de la idea de la razón práctica [*praktische Vernunft*] es recomendable revisar el extenso estudio de Castillejos (2014, pp. 25-49). Es Höffe (2018) quien articula el principio de la libertad y sus manifestaciones en los tres elementos señalados.

ficht gegen sich Selbst) y aquel deber hacia otros (*Plifcht gegen Andere*) RL, AA, VIII, 240. Conuerdo con (Horn 2017) en la dificultad de situar a Kant en alguna tendencia de la filosofía política. De este modo, para sortear los problemas de encajonar al sabio de Königsberg en alguna tendencia o latencia de la historia de las ideas me limitaré a comprender sus horizontes de acción, i.e. el hecho de que Kant tome algún elemento para su exposición de autores tan variados como Hobbes, Locke o Rousseau no es impedimento para comprender al contexto al que respondió nuestro autor.¹¹

Kant usa y piensa la libertad en clave republicana para situarse en contraposición con una comprensión monárquica. Este punto resulta esclarecedor por las constantes referencias a la constitución republicana [*republikanische Verfassung*] en *ZeF* e *Idee...* ahora bien, esta perspectiva ayuda a aclarar el horizonte del esquema de la RL, AA, VI: 240. La igualdad se va a medir en la diferencia de los deberes que se orientan hacia sí mismo o hacia otro. Los cuatro casos que distingue Kant son:¹²

1. Relación jurídica del hombre con seres que carecen de derechos y de deberes;
2. Relación jurídica del hombre con seres que tienen tanto derechos como deberes;
3. Relación jurídica del hombre con seres que tienen sólo deberes y ningún derecho.
4. Relación jurídica del hombre con un ser que tiene sólo derechos y ningún deber (Dios).

Atendiendo a estos cuatro casos Kant se va a enfocar en la RL en segundo conjunto, el primero corresponde a la TL, el tercero a la antropología y el último a la metafísica. Por ello, la relación entre 1 y 2 se disputará la división entre deberes perfectos (*vollkommene Pflicht*) y deberes imperfectos (*umvollkommene Pflicht*), pero detenerme en esta

¹¹ Un análisis detallado del contexto de enunciación de Kant es posible encontrarlo en Maliks (2014), quien a partir de una metodología de los lenguajes políticos como el de la Escuela de Cambridge logra discernir en qué medida Kant se encuentra vinculado con los autores que comúnmente asociamos con el contractualismo.

¹² Para ver el esquema y las notas de Kant es recomendable revisar RL, AA, VI: 241.

disputa me llevaría hacia sendas problemáticas que no son menester de este trabajo.

Este breve excursus sobre los bordes por los cuales la visión de la igualdad kantiana no se puede comprender desde el contractualismo y su posición hipotética del sujeto independiente de su conexión social se torna en algo indefendible. Al revisar el índice de la RL el lector se enfrenta con algunos párrafos desconcertantes a una asimetría jurídica, como lo son aquellos que consagra al derecho conyugal (*Das Eherecht* §§24-27), el derecho paterno (*Das Elternrecht* §§28-29) y el derecho con los empleados domésticos (*Das Hausherrn-Recht* §§30-31), pero cuando se confrontan estas perspectivas con el concepto de *Unmündigkeit*,¹³ el cual expone en WA, AA, VIII: 35, la concepción de una igualdad trascendental se vuelve un punto para atender. De este modo y siguiendo a Höffe (2018), la igualdad, a diferencia de la libertad, es potencialmente accesible.

b) La facultad de ser su propio señor (*Selbstständigkeit*)

El siguiente tópico es la posibilidad de ser su propio señor. Esta condición se desarrolla desde un horizonte que es resbaladizo para aquellos que piensan de manera binaria,¹⁴ puesto que esta posibilidad de ser dueño de sí se da mediante la propiedad (*Besitz/Eigentum*). Pero aquí radica el potencial de la perspectiva kantiana, esta propiedad no es simplemente la de un comerciante, en clave del mercantilismo, sino que también se cuentan las ideas. Kant será un autor pionero en considerar lo que

¹³ En la traducción clásica que realizó Eugenio Ímaz de este escrito al español tradujo dicho concepto como “incapacidad”, mientras que Joaquín Abellán lo traduce como “minoría de edad”. Ambas traducciones cuentan con su mérito, pero considero que una nueva manera de comprender dicho concepto podría ser “falta de agencia”. Debido a la relación entre el privativo “Um” y la boca “Mund”, así la incapacidad para hablar o, en sentido amplio, su imposibilidad de actuar (tener agencia).

¹⁴ Por binario se entiende la relación entre propietarios y no propietarios. Para Kant resulta crucial obtener la independencia económica para lograr que en política la toma de decisiones no se encuentre coaccionada por el ámbito económico.

posteriormente se llamarán los derechos de autor. No es raro que Kant haga referencia a dos mercancías claves para el siglo XVIII: el dinero y el libro (RL, AA, VI, §31: 286-291). Esto quiere decir que existen dos vías para ser propietario: la vía económica y la vía intelectual. Estos motivos son claves para lo que posteriormente comprenderemos por ciudadano.

El sentido que le deseo brindar, con Kant y más allá de él, es la posibilidad de que el sujeto se comprenda en un esquema de relaciones distinto a aquel que la sociedad decimonónica y mercantilista ha adjudicado al “ser ciudadano”. En la historia política la idea del sufragio universal ha sido una disputa política significativa, tanto así que el voto de los pobres o de las mujeres ha sido un gran logro del reconocimiento de los derechos políticos de un segmento poblacional que logra acceder a nuevos problemas sociopolíticos. Pero estas luchas por el reconocimiento van de la mano con la posibilidad de ascenso social por la vía mercantil.

Resulta reveladora la posición que defiende Ch. Horn en su obra *Nichtideale Normativität* (2014). En ella desarrolla, *in extenso*, su interpretación de la filosofía política kantiana.¹⁵ El principal malestar de Horn radica en que la visión sistemática no puede comprender el problema de la propiedad, él centra su crítica en la diferencia entre la posesión empírica y la noumenal (RL, AA, VI: §4, 247-248). Pero esta diferencia se puede subsumir como lo propone Loewe (2017, p. 211), pues en una lectura comprometida del proyecto kantiano, el cosmopolitismo, el plano procedimental se encuentra supeditado al nivel normativo. En este sentido, la importancia de la propiedad se comprende en sentido trascendental para la adquisición de la libertad, pero dicha propiedad sólo es un peldaño en el proyecto cosmopolita.¹⁶

¹⁵ Tanto Horn (2018) como Willascheck (2018) defienden una interpretación de la filosofía política kantiana desde un ámbito no sistemático, en donde comprenden de manera independiente el ámbito moral, político y jurídico. Dicha interpretación se contraponen con la visión tradicional de la filosofía de Kant, para atender a esta otra visión los textos clásicos serían Höffe y Kersting.

¹⁶ En este sentido me ciño a la defensa de una *Weltrepublik* como lo hacen Höffe (2004 y 2004a) y Loewe (2017).

c) La publicidad¹⁷

El principio de la publicidad (*Publizität*) es aquel que da pie a la comprensión de los cambios estructurales que la esfera pública (*öffentlichen Meinung*) propicia mediante la circulación de ideas e ideales.¹⁸ El paso del llamado “antiguo régimen” en el que la opinión se encontraba cooptada por las “verdades dadas”, aquellas que coartan el principio ilustrado de *sapere aude!*, pues el uso público de la razón se encuentra monopolizado por los libros autorizados, el médico y el cura (WA, AA, VIII: 35). El *sapere aude*, atrévete a pensar por ti mismo, es el imperativo que guía el principio de publicidad; este principio es clave para la comprensión del derecho público, ya que la información *debe ser* pública. Pues el sentido kantiano se orientará a comprender al derecho como la doctrina ejecutora de la política (RL AA VI §41) y, como ya argumenté, política, derecho, moral y economía se encuentran ligados por la comprensión del imperativo categórico.¹⁹

Ahora, ante el esquema kantiano tenemos que distinguir entre derechos sociales y derechos políticos. En los segundos, al ser dueños de sí mismos, se encuentra una instancia para la deliberación, es decir, que estos sujetos se pueden orientar según la ética de la responsabilidad, de no ser así simplemente se tratará de escalar puestos en la burocracia.²⁰

¹⁷ Soy consciente de la relevancia que cumple dicho principio en el sistema kantiano, pero en este apartado procedimental me sirvo sólo de la formulación que se encuentra en WA y estoy plenamente consciente que el espacio relevante de dicho principio se manifiesta a todas luces en el primer anexo de ZeF y en la RL, en lo concerniente al derecho público, pero dichos momentos los expondré en las partes posteriores de este trabajo. Así, mi interés para este apartado es sólo mostrar la relación de la publicidad con la libertad.

¹⁸ Es revelador para esta relación entre *Publizität* y *öffentlichen Meinung* hacer mención a Habermas (2018). A partir de esta diferencia podemos distinguir dos niveles que se pierden en la traducción: una opinión pública que responde a elementos por parte de lo común, la *Publizität*; mientras que la opinión pública referente a los juicios personales que se emiten en general se debe encuadrar en la *öffentlichen Meinung*.

¹⁹ Cfr. Moledo (2018).

²⁰ Max Weber en su famosa conferencia “la política como vocación” (*Politik als Beruf*) desarrolla una distinción entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. La primera se encuentra regida por la búsqueda del bien común, mientras que la segun-

Estos últimos, al no ser dueños de sí mismos, tienen los derechos políticos coartados, ya que existe la posibilidad de que sus elecciones no se orienten hacia el bien común y, en vez de ello, se trata de buscar escalar peldaños en la escalera social. Hasta aquí parece que se está excluyendo a todo aquel que no sea en este momento propietario del potencial de serlo, pero no. Es en este momento en que aparecen los derechos sociales. Los derechos sociales son los mecanismos que el Estado debe implementar para que todos aquellos integrantes que cuenten con la responsabilidad para el bien común logren desarrollar sus aptitudes y potencialidades. Es en el Estado el lugar donde se enfoca el trabajo de la formación de los ciudadanos, i.e. de potenciar su posibilidad de convertirse en propietarios –tanto en la vía comercial como en la vía intelectual– y la eficacia de esta labor se da mediante un derecho público.

III. Las dos vías para la comprensión de la propiedad, las dos vertientes del §31: el dinero y los libros

En las primeras dos secciones de este ensayo he argumentado que la idea de la propiedad ha sido un tema desatendido o entendido de una manera no sincrónica con la visión de Kant. La tesis que defenderé es que en Kant el papel de la propiedad está más allá de la diferencia entre la posesión empírica y noumenal (*empirische oder noumenal Besitz*) y la propiedad en sentido general es parte esencial para comprender un concepto robusto de ciudadanía y, con ello, de sociabilidad. Este argumento lo partiré en dos para poder desarrollar las claves de la interpretación que propongo. Por un lado, la concepción de la propiedad kantiana se encuentra cruzada por eventos históricos propios del siglo XVIII y anteriores²¹ como los problemas políticos y económicos de su época, por

da tiene un elemento pragmático más fuerte. Pero todo aquel que acepte una ética de la responsabilidad podrá reflejar las necesidades de aquellos a quien dirige, de manera sucinta se trata de distinguir entre vivir *de* o *para* la política (Weber 2012, pp. 95-108).

²¹ En este sentido Bertomeu (2017, p. 262) atinadamente acierta en comprender que Kant se encuentra entre el registro del ius civilismo latino, que ha sido retomado por

ello resulta tan revelador la posición que toma el sabio de Königsberg sobre el colonialismo británico en China y Japón en el tercer artículo definitivo de ZeF (AA VIII 357-360), pero el problema de la Revolución de Haití no sea un referente sociohistórico para él. Entonces, Kant se encuentra en un registro sociohistórico distinto al de, por ejemplo, Adam Smith, David Ricardo o John Stuart Mill y su comprensión de la propiedad difiere de aquella que hunde sus raíces en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke. Así, lo que resta del apartado intenta comprender la propiedad desde un horizonte de experiencias más cercano a Kant.

La segunda parte del argumento se encuentra enmarcada en la perspectiva kantiana de un orden cosmopolita. Aunque mi perspectiva se compromete con una república mundial (*Weltrepublik*), como la defiende Höffe (2004a) o Pöggge (2002) para fines expositivos me limitaré a comprender que la *Weltrepublik* sea mi idea regulativa; mientras que para fines prácticos me ceñiré a la perspectiva del derecho a la justificación (*Das recht auf Rechtfertigung*) en el sentido en que lo formuló R. Forst (2007). De este modo, el ideal normativo de las instituciones mundiales que salvaguardan a una ciudadanía robusta e ideal se encuentran enmarcados en constantes procesos de actualización de sus derechos mediante el uso de la razón pública y justificaciones legítimas del orden de un Estado. Entonces, se comprende como una visión robusta de la ciudadanía. Pero esta visión, y aquí mi tendencia con la *Weltrepublik*, es un paso para construir una visión cosmopolita, pues al existir distintos tipos de prácticas y hábitos el acceso a los mismos procesos del universalismo moral resulta en un problema de índole performativo.

Skinner (2012), y el iusnaturalismo del siglo xvii, de donde podríamos señalar a Rousseau y Hobbes como sus referentes.

a) La propiedad mercantil, la diferencia entre el mercantilismo de Locke y el republicanismo de Kant

Este apartado se encuentra separado por tres párrafos que tienen como finalidad exponer las tres vertientes de la idea de propiedad: el mercantilismo que desarrolló J. Locke en su *Segundo tratado...* que conlleva a comprender a las sociedades en las que sólo como comerciante es posible acceder a derechos políticos; el rechazo romántico a la propiedad de corte rousseauiano; y, por último, la teoría republicana de la propiedad que es posible encontrarla en el §31 de la RL y que es expuesta por I. Kant.

§1 La propiedad según el liberalismo

Locke plantea que lo más conveniente del contrato es la salvaguarda de los tres derechos naturales (la propiedad, la libertad y la igualdad) y queda en la salvaguarda de la sociedad civil el derecho al castigo (Locke 2012, pp. 93-95). Con esta integración de la sociedad civil, en la cual quedan salvaguardados los derechos naturales, la mayoría de los miembros opta por decidir sobre los asuntos del interés público, el cual nunca va a llegar a darse, puesto que en la multiplicidad de intereses pocas veces se atiende al de la mayoría.

El mayor inconveniente para la satisfacción de los intereses individuales podría ser la cláusula de integración que Locke pone de candado para el ingreso a la sociedad civil, el reconocimiento de las leyes. Ahora hay que destacar la contrariedad que plantea Locke ante la solidaridad rousseauiana, puesto que la sociedad civil para Locke es un acto expresamente individual guiado por la necesidad de proteger los derechos naturales de los que ha sido dotado.

El poder ha de radicar en la concordancia entre varios individuos que ceden la capacidad de “castigar” a los otros y la protección de la libertad, igualdad y propiedad; pero, si el Estado no salvaguarda los derechos naturales del individuo, éste va a dejar estas facultades en manos de cualquiera. Debido al consenso de los ciudadanos del gobierno civil se entregan al ‘rea-

lizar el contrato' y se determina a aquellos con dichas facultades. Ahora, este poder puede pasar de ser el estandarte del gobierno civil, el cual salvaguarda los intereses de la comunidad, a ser parte de los intereses de un solo individuo, el cual torna al gobierno civil en un gobierno despótico. La conexión entre los ciudadanos y el Estado se da mediante la sociedad civil, pues:

La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer (Locke 2012, p. 87).

El papel reivindicador del gobierno civil es el de proporcionar la igualdad necesaria para el trato entre los hombres; mientras que el despotismo realiza una asimetría entre los hombres, y la finalidad del contrato es salvaguardar los derechos naturales de los individuos (entre ellos la igualdad de los individuos). Pero no es sólo la igualdad lo que se pone en juego sino también la propiedad, puesto que el déspota puede quitarle la propiedad a un individuo sin más reproches. Entonces las consideraciones de la salvaguarda de la libertad, la igualdad y la propiedad es lo que diferencia al gobierno civil del despotismo. En Locke, el gobierno civil tiene como fundamento la salvaguarda de los derechos naturales (libertad, igualdad y propiedad). Ante el derecho natural de la propiedad, Locke se centrará en comprenderlo desde el horizonte mercantilista, la cual se enmarca en la justificación religiosa de que Dios ha provisto a los hombres de los bienes y estos deben usufructuarlos.

§2 El problema con la propiedad de Rousseau y la confusión con el republicanismo

“Porque según el axioma del sabio Locke, *no podría haber injuria donde no hay propiedad*” (Rousseau 2012, p. 171). Esta reflexión es reveladora, pues en ella radica una interpretación que ha pasado por oficial en Rousseau: su rechazo a la propiedad como elemento de la construcción social.

En la segunda parte de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau dice: “El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (2012, p. 161). Es en este momento en que caemos en una querella hermenéutica en lo que refiere a Rousseau, pues es posible distinguir entre un autor de los *Discursos* y otro en el *Contrato social*,²² pero este trabajo no es una exegesis rousseauniana. Así, el Rousseau romántico es aquel que desarrolla y veta el tema de la propiedad, pues este es una construcción que legitima la dominación.

No es casualidad que en los *Discursos*... el estilo de exposición del ginebrino sea tan emotivo, tan romántico. Es en esta perspectiva que “La importancia del romanticismo se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental” (Berlin 2015, p. 28). La relevancia de construir una nueva visión del mundo no radica, únicamente, en el dominio de la naturaleza mediante la razón, como un ilustrado defiende, sino que va de la mano con una construcción sentimental del ser humano. Así un *Emilio* es producto de la construcción racional y sentimental.

A diferencia de una visión estandarizada de un ilustrado, Rousseau se erige como un romántico al comprender las condiciones existenciales como determinaciones de la construcción social. De este modo: “A medida que el género humano se extendió, las penalidades se multiplicaron con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones, pudo forzarlos a introducirla en sus maneras de vivir.” (Rousseau 2012, p. 163). Siguiendo esta idea no resulta complicado captar la faceta romántica de Rousseau y “El movimiento romántico, por su parte, constituyó una protesta contra cualquier tipo de universalidad” (Berlin 2015, p. 35). Cabe aclarar que su protesta a lo universal no es contraria a la búsqueda de la legitimidad del orden social.

Para Rousseau la propiedad no se encuentra en el centro de su reflexión sobre la sociedad. Siguiendo una línea romántica, él se sitúa ante la pro-

²² Para atender a estas posiciones antagónicas es recomendable revisar a Berlin (2015) y Cassirer (2012) para encontrar el Rousseau romántico de Berlin en contraposición del Rousseau republicano de Cassirer.

piedad como algo contingente para la construcción de una sociedad democrática. Así, dicho tópico que es trascendental para la legitimidad de un orden jurídico, que tiene sustento empírico y correlato normativo, no es crucial en la visión rousseauiana, pues su apuesta política está vinculada a una construcción social que relega a la economía a los linderos de la política.

§3 Kant más allá de la propiedad mercantil: el propietario como creador

Kant inicia el §31 de la RL con una jerarquización de los contratos y sus relaciones (AA VI 285-286), sustentando así que en todo contrato existen dos partes objetivas: 1) una promesa y 2) el cumplimiento de ésta (RL AA VI 284) y de aquí se desprende la perspectiva objetiva de los contratos y la visión empírica de los mismos. En toda la explicación de Kant sobre la jerarquía de los contratos queda implícito un ámbito que requiere develarse: la necesidad de un Estado que logre salvaguardar las relaciones comerciales entre los miembros de una sociedad.

La comprensión de este Estado no llega hasta los parágrafos finales de la RL, pero resulta revelador cómo Kant va dejando piezas del rompecabezas en su reflexión política. Es decir, en Kant es posible armar una línea que nos puede conducir desde la GMS y la introducción de TP, que son el fundamento moral de la teoría política, pasando por la RL, como el horizonte de ejecución del derecho, hasta llegar a ZeF, en donde encontramos la realización de un proyecto cosmopolita de orden moral.

La apuesta de esta interpretación de la visión kantiana es que se comprenda lo social como una vía de escape de la visión instrumental que la economía ha impuesto a la sociedad. No resulta extraño que uno de los grandes temores de Kant era el poder de la economía y, en especial, su relación con la guerra.²³ De este modo, la primera división de este parágrafo

²³ Para atender a este punto es recomendable revisar los artículos preliminares (*Präliminarartikel*). El segundo y el cuarto corresponden a la dominación económica y los restantes a las reservas correspondientes a la guerra (ZeF, AA, VIII: 343-347).

corresponde a una interpretación del papel del dinero y la economía mercantil en el sistema moral kantiano. El sentido de esta interpretación será comprender cómo encaja la economía en la tesis de la vinculación y salir de la insuficiencia del *Homo oeconomicus*, como señala Kersting:

El *homo oeconomicus* padece del destino del sujeto humano que, desprovisto del sentido de la unidad y continuidad, supone el color de sus sensaciones que le son en cada caso presentes y que es en el mejor de los casos el lugar de la sucesión de estas sensaciones, ... Por ello, el *homo oeconomicus* es de hecho sólo un “*rational fool*” (Amartya Sen) sin ninguna perspectiva de convertirse en prudente en algún momento. (2001, p. 324)

De este modo, la visión de la economía más allá de un proceso en el que las tendencias entre oferta y demanda son las condiciones de posibilidad para el acceso a derechos políticos es una visión cercana a una construcción entre particulares y el Estado, que sería una posibilidad en el esquema moral kantiano, sin embargo, el papel de lo social no se subsume ante las acciones racionales de individuos descarnados. Es decir: “[el] Tránsito de lo mío y lo tuyo en estado de naturaleza a lo mío y lo tuyo en el estado jurídico” (RL AA VIII §41).

§3.1 Las redes de la sociabilidad, los caminos del comercio

Charles Taylor ha señalado el modo en que el orden axiológico del mundo occidental cambió en la transición de los siglos XVIII al XIX, la dignidad desplazó al honor en el orden jerárquico de la relevancia social (1994, p. 27). Este cambio de época también queda de manifiesto con lo que Karl Polanyi llamó la economía *des* incrustada en la sociedad, lo cual conlleva los “dos movimientos” (el proteccionismo estatal que deviene en el resorte de la liberalización de la economía) (2017) y (Polanyi-Levitt 2017, pp. 30-32).

Siguiendo la idea de los “dos movimientos”, la propiedad es el resultado del entramado de relaciones sociales que no responden a los deberes sociales (*sozial Pflichten*), sino que se encuentran enmarcados por proce-

sos de beneficio. Dicho planteamiento aplica para las economías liberales, pues el presupuesto de la salvaguarda de la libertad, la igualdad y la propiedad son la condición que legitima la utilidad de la economía. Pero ¿qué sucede en una economía de corte republicano como la pretendió Kant? Básicamente el cumplimiento de los deberes que los ciudadanos reconocen en los límites de su autosuficiencia constituiría un entramado de relaciones económicas justas.

En la TL los primeros parágrafos condenan acciones que vulneran los deberes hacia sí (el suicidio; la deshonra por voluptuosidad; el aturdimiento por el uso inmoderado en la bebida o la comida; mentira; avaricia; falsa humildad. TL AA VI §§5-11) y en la segunda sección se condenan los vicios hacia otros seres humanos (*Menschen*) (desprecio, soberbia, maledicencia [*Afterreden*] y la burla [*Verhöhnung*] TL AA VI §§ 37-44). Ambos conjuntos equivalen a elementos que un liberal podría circunscribir a actos racionales o expresiones de su libertad y nunca pensaría en vetar los vicios hacia sí u otros.

Con la clara dimensión social con que Kant comprende a los sujetos, en tanto que comprometidos con la fórmula de la Humanidad del imperativo categórico (GSM AA IV 429), los horizontes de experiencia en los que se desarrollará la economía se circunscriben a una búsqueda de igualdad en las relaciones sociales, por esto el sabio de Königsberg dice:

El dinero es una cosa, que sólo es posible usar enajenándola. Esta es una buena definición nominal (según Achenwall), es decir, una definición suficiente para distinguir esta clase de objetos del arbitrio de todos los demás; pero no nos aclara nada sobre la posibilidad de una cosa semejante. Sin embargo, vemos a partir de ahí, en primer lugar, que esta enajenación, en el intercambio, no se proyecta como donación, sino como adquisición recíproca (mediante un *pactum onerosum*); en segundo lugar, que, puesto que lo concebimos como un simple medio de comercio universalmente aceptado (en un pueblo), carente en sí de valor, por contraposición a una cosa como mercancía (es decir, a aquello que tiene un valor y se refiere a la particular necesidad de uno u otro en el pueblo), representa todas las mercancías. (RL AA VI 286-287)

Para Kant el dinero (*Geld*) es únicamente un modo de intercambio, el cual dará salvaguarda a las relaciones en un determinado estado jurídico (*rechlichen Zustand überhaupt*). La acumulación de este tipo de mercan-

cía se considera un vicio hacia los demás seres humanos, en este sentido al autor es posible adscribirlo en una perspectiva social de la riqueza. Así, “El respeto a la ley, que subjetivamente se califica como sentimiento moral, es idéntico a la conciencia del propio deber” TL AA VI 464.

En este sentido resulta reveladora la posición con que se puede comprender la visión kantiana de la economía, es decir, la política que se adoptó en contra de la pauperización en Inglaterra hacia 1775 con la ley *Speenhamland* en donde a los pobres que no conseguían trabajo se les proveía de un subsidio, aún con la precariedad que tenían los pobres con trabajo. Así,

...la sociedad quedó desgajada en dos influencias opuestas: una emanaba del paternalismo y la protección del trabajo contra los peligros del sistema de mercado; la otra organizaba los elementos de la producción, incluida la tierra, bajo el sistema de mercado, y despojaba a la gente común de su estatus anterior, compeliéndola a ganarse la vida a base de ofrecer su fuerza de trabajo, mientras que al mismo tiempo privaba al trabajo a su valor de mercado. (Polanyi 2017, p. 141)

La disolución entre las relaciones entre sujetos ciudadanos queda escindida por el poder de una visión instrumentalista de la economía, como fue el caso de un tipo especial de modernización producto de la Revolución industrial, visión antitética que he intentado presentar. Kant, pendiente de este avasallador avance de lo económico, se opondría a la instrumentalización de los hombres y a la pretensión de quitarles la agencia (*Unmündigkeit*) a los sujetos. En este sentido, la función del Estado es comprender que es una manifestación racional de sus miembros y debe propiciar una situación jurídica (*rechtliche Zustand*) que favorezca los lazos de solidaridad. De este modo, se construye una situación de respeto y amistad moral que sea la base para los intercambios de mercancías entre los miembros de la sociedad.

§3.2 Las redes racionales de sociabilidad, los caminos de la creación

La propiedad es el resultado de un entramado racional de sujetos que dependen de deberes sociales (*sozial Pflichten*), pues para asegurar el estado

de derecho (*rechliche Zustand*) (RL, AA, IV, §41), los lazos morales de una sociedad son trascendentales para que lo mío y lo tuyo exterior sean salvaguardados en un estado jurídico, es decir: posibilitan el comercio simétrico. Pero ¿qué sucede con un objeto especial, como lo es el libro? El libro es una mercancía espiritual (*geistiges Ware*) o una posesión intelectual (*geistiges Eigentum*), pues, aunque Kant nunca utiliza el término, se puede extraer esta definición desde su propia visión. Para Kant:

Un libro es un escrito (es aquí indiferente que este escrito con pluma o con caracteres tipográficos, en pocas o muchas páginas) que, mediante signos lingüísticos visibles, representa un discurso que alguien dirige al público. El que habla al público en su propio nombre es el autor (autor). El que habla públicamente a través de un escrito en nombre de otro (del autor) es el editor. Este, cuando lo hace con permiso del autor, es el editor legítimo; pero si lo hace sin él, es el editor ilegítimo, es decir, el reimpresor. La suma de todas las copias del original (ejemplares) es la edición. (RL AA VI 289)

Mi empeño en considerar al libro como un elemento espiritual radica en la consideración tripartita que cruza a dicho objeto (lo comercial, lo comunicativo y lo espiritual), el libro obtiene su relevancia en dos niveles: el comercial (la relación mercantil entre autor y editor) y el comunicativo (la relación de la recepción del público). En apoyo a mi perspectiva es posible decir que “...el libro es un instrumento para hablar al público, no una cosa o un producto (*opera*) cualquiera, sino un *discurso* y una *acción*... El ejemplar de un libro sí es una *cosa* que, en cuanto tal, se puede vender, usar y destruir, e incluso copiar” (Bertomeu, 2018, p. 265).²⁴ El valor y la relevancia de un libro se encuentra más allá de las lógicas mercantiles de la oferta y la demanda, su cualidad espiritual hace que su materialidad no sea necesaria.

El uso o desuso que tenga un libro es trascendental para la construcción de un público, pues no es sólo en la RL donde esta cosa toma relevancia, en WA el libro es una herramienta para el uso público de la razón. La condición de “formadora de públicos” que tienen los libros los llevan a

²⁴ La distinción entre libro y ejemplar se distingue en la materialidad. El libro se puede transmitir mediante su posesión nominal, mientras que el ejemplar es la posesión empírica del libro.

ligar de manera trascendental a la opinión pública (*öffentlichen Meinung*) con el principio de publicidad (*Publizität*), pues ambos son aquellos que pueden crear espacios para la deliberación de los asuntos públicos. Superando así su falta de agencia (*Unmündigkeit*). “...si comunicar los propios pensamientos es un derecho natural e inalienable de la personalidad, derivado del único derecho natural que es la libertad de la que forman parte también la igualdad y la independencia (*Selbständigkeit*) jurídicas...” (Bertomeu 2017, p. 271). Así cualquier acto de censura por parte del editor como de las autoridades que bloqueen el legítimo derecho de “hacer uso de la más inevitable (*unausbleiblich*) de las libertades” (WA AA VIII 36)²⁵ se encuentra como el contrapunto del derecho público y, con ello, en contra del principio de publicidad (*Publizität*) y la opinión pública (*öffentlichen Meinung*).

Kant es muy enfático en la relación tripartita entre autor, editor y público. La posibilidad de bloquear a un autor vulnera a los intermediarios de un mensaje, tanto al editor que comercia con el libro (en tanto que mercancía) como al público que en la lectura puede convertir las ideas en acciones. Así:

Si tras haber entregado el manuscrito a la imprenta del editor y haberse hecho este responsable del mismo, el autor muere, en tal caso el editor no quedaría libre de disponer del manuscrito como si fuera de su propiedad, sino que, a falta de herederos, el público tiene derecho a obligarlo a editar o ceder el manuscrito a otro que se ofrezca a editarlo. Pues se trataba originalmente de un negocio que el autor quería emprender, a través del editor, con el público, para lo que (el editor) se ofreció como vehículo del negocio. El público tampoco tenía necesidad ni de conocer ni de aceptar esa promesa del autor; adquirió ese derecho (a que se le preste algo) sobre el editor sólo a través de la ley[...]

Si el editor mutila o falsifica la obra del autor al editarla tras la muerte de éste, o si no suministra un número suficiente de ejemplares para satisfacer la demanda, en tales casos, el público estaría capacitado para obligar al editor a proceder con mayor corrección o aumentar la edición, y en el peor de los casos a procurarse estas cosas por otras vías. Nada de lo cual podría suceder si el derecho del editor no

²⁵ En este momento resulta relevante el estudio sobre la censura y su relación con el público que Darnton (2014) estudia en la Francia prerrevolucionaria, el colonialismo inglés en la India y el régimen comunista en Alemania Oriental.

derivara de un negocio entre el autor y el público que el editor ejecuta en nombre del autor. (VUB, AA VIII: 85)

Esta relación jurídica queda clara cuando “Desde un punto de vista normativo, lo jurídicamente relevante en esta relación entre autor editor y público es que la edición llegue a un público amplio o que esté puesta al servicio de la ‘presentación pública del discurso del autor’. A fin de cuentas, ése es el objetivo del mandato por el cual el autor le cede un poder a otro para que –en su nombre– haga o ejecute alguna cosa. (Bertomeu 2017, pp. 274-275). La legitimidad que el autor crea mediante la circulación de ideas es un elemento clave para la conformación de una opinión pública, la cual repercute en las construcciones sociopolíticas de una sociedad determinada. En este sentido, la legitimidad de las sociedades liberales sólo se adquiere por la vía mercantil. En la visión kantiana es posible adquirirla por la vía deliberativa que se manifiesta en la opinión pública, de ahí su importancia para replantear la relevancia de los libros (y del mundo espiritual en general) en las sociedades que pretenden salir del esquema mercantilista que defiende el liberalismo.

b) Autosuficiencia, sociedad civil y orden republicano

La propiedad es una parte sustancial de una construcción social republicana y, como ya he argumentado, ésta no se circunscribe únicamente al plano mercantil, sino que la propiedad intelectual (*geistiges Eigentum*) resulta una herramienta crucial para el principio de publicidad (*Publizität*). Estas dos vías para lograr la autosuficiencia (*Selbstständigkeit*) son elementos que han de cimentar una perspectiva de lo social y lo político en clave republicana.

La autosuficiencia por sí misma es impotente, pues ésta se debe comprender como un entramado entre sujetos que se encuentran cruzados por la sociabilidad. Dicha sociabilidad no es un elemento pasivo y de concordia perpetua, recordemos el cuarto principio de *Idee* “...la insociable sociabilidad de los hombres (*die ungesellige Geselligkeit der Mens-*

chen)” (AA VIII 20), así, existe una constante tensión entre los sujetos. ¿Cómo superar este problema, la autosuficiencia de cada sujeto? En este momento es necesario brindarle una nueva dimensión a un estado jurídico (*rechliche Zustand überhaupt*) y dotarle de contenido de legitimidad: el derecho a la justificación (*Das Recht aus Rechtfertigung*).

Dicha propuesta ha sido articulada por Forst (2007) y se inscribe en una crítica a la limitación que Isaiah Berlin determinó para comprender a la libertad como una visión positiva y otra negativa.²⁶ Entonces, Forst contemplará la posibilidad de construir una teoría de la democracia que tenga como principal horizonte de acción la “no-dominación”. Dicha perspectiva no es exclusiva de Forst, pues también es posible encontrar afinidades electivas con el republicanismo de Philip Pettit. Pero ¿qué es la justificación en los términos de Forst? Se trata de una aplicación de la política deliberativa, pues mediante un proceso deliberativo se legitiman las acciones de los sujetos en los entramados sociales. Con ello, la construcción del derecho y la política deben “pasar la prueba” de la justificación para que las acciones sean legítimas y no caigan bajo la arbitrariedad de particulares. Bajo los presupuestos previos, existe un proceso legítimo cuando es racional y no pretende dominar, puesto que de carecer de alguna de estas cláusulas se considera ilegítimo.

De este modo, para redondear la idea de la libertad como no dominación, es útil recordar que “La no dominación es el estatus ligado al papel cívico del *liber*, *libertas* es *civitas*, según el modo romano de expresar la idea; la libertad es cívica, no es la libertad natural de la jerga dieciochesca” (Pettit 1999, p. 95). La definición negativa de la dominación es dada por Pettit, pero una visión positiva del dominio se encuentra en Forst: “*Dominio* es, [...], una forma específica de ejercer el poder en la que las relaciones sociales o políticas son ensambladas en un orden basado en determinadas justificaciones, que lo sostienen.” (2014, p. 24). En buena medida el dominio y la dominación se juega en el nivel de la justificación legítima.

²⁶ Dicha visión defiende que los derechos positivos son aquellos que tienen que ver con la participación política, mientras que los derechos negativos se comprenden como limitantes de la acción de los sujetos. Pero ambas perspectivas son impotentes, pues la realidad es mucho más compleja (Forst 2007, pp. 23-73).

El derecho, como lo entiende Rainer Forst, se comprende desde un horizonte normativo, i.e., esta visión se enmarca en la tesis de la vinculación entre moral y política. La realización de un proceso político se encuentra en una constante disputa por la legitimidad. Pero cabe aclarar que no todo proceso político se encuentra bajo los mismos estándares de legitimidad.

De este modo, el “...dominio legítimo como cuestión del dominio justo —esto quiere decir: dominio justificado, que excluye la arbitrariedad y no es dominante— y reconstruye recursivamente las normas, algunas de naturaleza procedimental, otras, de naturaleza sustantiva, que posibilitan tal justificación” (Forst 2014, p. 19). La concepción del derecho por parte de Forst se encuentra enmarcado en una visión del derecho racional, éste busca la legitimidad de la ley. Pero la validez y la legitimidad se encuentran enmarcadas por la capacidad que tendrá el derecho en la realidad efectiva, así “... tener poder, implica poder utilizar, tener influencia sobre, determinar, ocupar o incluso cerrar el espacio de las razones y las justificaciones de otros sujetos, y en esto son importantes las gradaciones” (Forst 2014, p. 24).

El mundo sociopolítico común se encuentra cruzado por la vinculación entre moral y política, así como la construcción y despliegue de los ciudadanos requiere de una visión guiada por el principio normativo de la no dominación. En este sentido la relación entre la autosuficiencia de los sujetos que se comprenden como ciudadanos en un plexo llamado sociedad civil con una clara orientación en contra de la dominación ilegítima son la base para cumplir con el primer artículo definitivo de ZeF: “La constitución civil en cada Estado debe ser republicana (*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*)” AA VIII 349.

IV. Conclusión: derecho racional, patriotismo de la constitución y ciudadanía en clave cosmopolita

Después de comprender la complejidad que implican las relaciones sociales más allá de una óptica economicista, cómo el mercantilismo se desplie-

ga en algunas tendencias del liberalismo, y mostrar cómo la relación entre el principio de publicidad (*Publizität*) y la opinión pública (*öffentlichen Meinung*) tiene un valor central para una posición kantiana de lo social es menester conectar esta exposición con el proyecto cosmopolita.

El primer objetivo que el proyecto cosmopolita debe perseguir es el compromiso con el *ius* racionalismo, pues éste es trascendental para que el derecho a la justificación sea el garante de la aplicación de la tesis de la vinculación. También con el *ius* racionalismo el problema de la dominación económica se encontraría como un elemento crucial a superar, en tanto que la alienación y la explotación resultan de un proceso ilegítimo de dominación. Pero ¿el *ius* racionalismo sería el único garante para cumplir con el proyecto cosmopolita? No. Como lo detectó Habermas en su monografía “ciudadanía e identidad nacional (*Staatsbürgerschaft und nationale Identität*)” (2008, pp. 632-660) el plano normativo por más racional que sea tiene un déficit emocional. Así, formula una idea que parece una *contradictio in abjecto*: el patriotismo de la constitución (*Verfassungspatriotismus*). J-W. Müller ha sido el primer autor que ha estudiado la evolución del patriotismo de la constitución. En el núcleo del argumento de Müller se encuentra una relación entre la culpa y la lealtad como dos elementos que impulsaron a los alemanes hacia la adopción de esta posición política (2007, pp. 16-26), siendo esta una respuesta a los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Así, la posición política-pragmática que encarnó Sternberger fue retomada por Habermas quien, en palabras de Müller, hizo que conceptos como “territorio, organización y el monopolio de la violencia legítima (incluso la violencia contra los enemigos de la constitución), los puntos de referencia tradicional del Estado fueron desplazados por un énfasis en un proceso abierto de comunicación” (2007, p. 31).

El patriotismo de la constitución es una alternativa política que presupone la existencia de una sociedad democrática, en la que sea posible hacer uso del espacio público como un lugar de diálogo entre posiciones heterogéneas, una actitud argumentativa abierta.²⁷ Entonces, la cultura

²⁷ Esta idea va de la mano con la cultura política en la que se desarrolle el evento. En una cultura política que tenga como elemento clave la imposición de opiniones, es de-

política del diálogo será un elemento fundamental para sociedades democráticas y un horizonte de posibilidad para las sociedades que buscan construir una democracia y que logran congeniar una perspectiva social. En el patriotismo de la constitución es posible poner algunos frenos a cualquier avasallamiento de las fuerzas económicas, contenerlas como el garante del estado de derecho (*rechtliche Zustand*) y evitar así que la insociable sociabilidad acabe con la interacción de los ciudadanos.

Con la entrada de las cláusulas de la comunicación y el sentimiento es posible acceder a un plano complejo y multiniveles, pues el sentimiento no responde necesariamente al mandato de la razón. Es aquí donde el papel de la comunicación, que cumple un papel de síntesis, funge como intermediario entre la razón y el sentimiento. Ahora, para llegar al objetivo de la *Weltrepublik* resulta conveniente aplicar el derecho a la justificación como el garante de la legitimidad de los procesos; por ello, el paso de Estados nacionales, los cuales tienen como horizonte de legitimidad la no dominación, hacia una federación de repúblicas (*Bundesrepublik*) en donde existan interacciones legítimas interestatales debe aspirar a consolidar el proyecto de una *Weltrepublik*.

Referencias

Fuentes principales

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften. Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Academia Prusiana: Kant's *Gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 y ss. Me refiero a esta edición con las siglas AA (*Akademie Ausgaben*), indicando a continuación en números romanos el número de volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en los que se encuentra la obra citada.

cir, contraria a la idea de un pluralismo, sería ridículo pretender que la circulación de ideas sea efectiva. En cambio, en una sociedad democrática el diálogo y la interacción entre individuos que no comparten el mismo bagaje cultural-conceptual es posible. Entonces la cultura política es un elemento trascendental para la realización del patriotismo de la constitución.

KRV- Kritik der reinen Vernunft
KPV- Kritik der praktischen Vernunft
ZEF- Zum ewige Friede
GMS- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
RL- Rechtslehre
TL- Tugendlehre
WA- Beantwortung über die Frage: was ist Aufklärung?
TP- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
IDEE- Idee über zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.
VUB- Von der Unrechtmäßigkeit des Bücherandrucks.

Fuentes secundarias

- BARTOMEU, M. J. (2017) “Kant sobre libros, autores y formas de sociabilidad en la antropología kantiana” en Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro (Comp.) *La filosofía práctica de Kant*, UNAM/ IIF, México, pp. 261-283.
- _____ (2019). Kant: ¿liberal o republicano? *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1(10), 162-179. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583159>
- BERLIN, I. (2015) *Las raíces del romanticismo*, Taurus, México.
- BRANDT, R. (2001). “Sobre la filosofía política de Kant” en *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología*. UAM/Plaza y Valdés, México, pp. 105-152.
- CASSIRER, E. (2014) “El problema Jean Jacques Rousseau”, en Ernst Cassirer *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 49-155.
- CASTILLEJOS Rodríguez, F. J. (2014) *La ratio iuris en la era de la postmetafísica. Jürgen Habermas y la nueva fundamentación teórico-discursiva de la filosofía del derecho*, Tirant humanidades/UAM-Iztapalapa México.
- DARNTON, R. (2014) *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma a la literatura*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FORST, R. (2014) *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz, Buenos Aires.
- _____ (2007) *Recht auf Rechtfertigung. Das. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main.
- HABERMAS, J. (2018) *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchen zu einer bürgerlichen Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main.
- _____ (2017) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main.

- HINSKE, N. (1994) “*Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie*”, en Ernst Wolfgang Orth y Helmut Holzey (eds.): *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme (Studien und Materialien zum Neukantianismus Bd. 1)*, Köningshausen & Neumann, Würzburg, pp. 31-43.
- HORN, Ch. (2017) “¿Qué es erróneo en una interpretación moral de la filosofía política de Kant?” en Juan Ormeño Karzulovic y Miguel Vatter (Ed.) *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pp. 67-96.
- _____. (2014) *Nichtideale Normativität: Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main.
- HÖFFE, O. (2018) “«El derecho innato es sólo uno» ¿Tiene Kant una filosofía de los Derechos Humanos?”, en Gustavo Leyva; Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.) *Rostros de la razón, Los: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Anthropos, México, 192-206.
- _____. (2004) “Völkerbund oder Weltrepublik?”, en Otfried Höffe (Ed.) *Immanuel Kant Zum ewige Friede*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 109-132.
- _____. (2004a) *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck, Munich.
- KERSTING, W. (2004) “„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein““, en Otfried Höffe (Ed.) *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 87-108.
- _____. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: UAM/Plaza y Valdés.
- _____. (1993) *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- KLEINGLED, P. (2012). «Kant and Forster on race, culture, and cosmopolitanism.» En P. Kleingled, *Kant and cosmopolitanism. The philosophical ideal of world citizenship*, Cambridge University Press, New York, pp. 92-123.
- LEYVA, G. (2009) “Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana” en Dulce Granja y Gustavo Leyva (ed.) *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Anthropos/UAM, Barcelona, pp. 279-343.
- LOEWE, D. (2017) “Libertad y propiedad en la fundamentación del Estado y el cosmopolitismo kantiano” en Juan Ormeño Karzulovic y Miguel Vatter (Ed.) *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pp. 209-231.
- LOCKE, J. (2014) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza, Madrid.
- MALIKS, R. (2014) *Kant's politics in context*. Oxford University Press, New York.
- MOLEDO, F. (2018) “*Deducción del imperativo categórico en la Fundamentación, La: una propuesta de reconstrucción*”, en Gustavo Leyva; Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.) *Rostros de la razón, Los: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Anthropos, México, pp. 30-42.

- MÜLLER, J. W. (2007). *Constitutional patriotism*. Princeton University Press, New Jersey.
- PETTIT, P. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona.
- PINZANI, A.; Sánchez Madrid, N. (2016). “The State looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, en Faggion, A., Sánchez Madrid, N, Pinzani, A., *Kant and social policies*, Palgrave Macmillan, Cham.
- PÖGGE, T. (2002) *World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms*, Polity Press, Massachusetts.
- POLANYI, K. (2017) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- POLANYI-LEVITT, K. (2017) “Preámbulo. Los conceptos más importantes en el trabajo de Karl Polanyi y su relevancia contemporánea”, en Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 21-35.
- ROUSSEAU, J. J. (2012) “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes/ Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, pp. 75-209.
- SÁNCHEZ Madrid, N. (2019). “Cadenas sociales vs. vínculos jurídicos en el republicanismo kantiano. Respuesta a María Julia Bertomeu.” *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1(10), 180-187. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583163>
- SKINNER, Q. (1969). «Meaning and Understanding in the History of Ideas». *History and theory*, 8(1), 3-53. Recuperado el 10 de Marzo de 2019, de <http://www.jstor.org/stable/2504188>.
- _____ (2012) *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (1994) «Politics of recognition, The», en Amy Gutmann (Ed.) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, New Jersey, pp. 25-73.
- WILLASCHEK, M. (2017) «Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral?», en Juan Ormeño Karzulovic y Miguel Vatter (Ed.), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Chile, Fondo de Cultura Económica, Chile, pp. 97-128.
- WOOD, A. W. (1999) *Kant’s ethical thought*, Cambridge University Press, Cambridge.



LOS MOTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA OBRA DE HUSSERL

Jethro Bravo González

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

jethromex@gmail.com

Resumen: Este texto presenta una exposición sistemática de los motivos de la fenomenología de Husserl que pueda servir como material para una investigación posterior del problema del paso de la actitud natural a la actitud trascendental y del regreso de ésta a aquélla, problema planteado por la teoría de Eugen Fink acerca de la motivación de la fenomenología. Se distinguen los motivos filosóficos de los motivos fenomenológicos. Los motivos filosóficos se concentran en la aclaración de conceptos y el problema trascendental. Los motivos fenomenológicos son los del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. En el primer caso, se habla de fenomenología trascendental. En el segundo, de fenomenología pura y de psicología fenomenológica. La reducción trascendental es el método fenomenológico determinado por los motivos filosóficos. La que se propone llamar reducción fenomenológica, el método fenomenológico determinado por los motivos fenomenológicos.

Palabras clave: fenomenología husserliana, filosofía de la matemática, filosofía de la lógica, epistemología, metafísica, ética.

Recibido: septiembre 15, 2021. **Aceptado:** marzo 25, 2022.

THE MOTIVES OF PHENOMENOLOGY IN HUSSERL'S WORK

Jethro Bravo González

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

jethromex@gmail.com

Abstract: This text presents a systematic exposition of the motives of Husserl's phenomenology, that could serve as material for a future investigation of the problem of the passage from the natural attitude to the transcendental attitude and the return from the latter to the former – a problem posed by Eugen Fink's theory of the motivation of phenomenology. Philosophical motives are distinguished from phenomenological motives. Philosophical motives concentrate on the clarification of concepts and the transcendental problem. Phenomenological motives regard the knowledge of consciousness for its own sake. In the first case, we speak of transcendental phenomenology. In the second, of pure phenomenology and phenomenological psychology. The transcendental reduction is the phenomenological method determined by philosophical motives. The name 'phenomenological reduction' is proposed for the phenomenological method determined by phenomenological motives.

Keywords: Husserlian phenomenology, philosophy of mathematics, philosophy of logic, epistemology, metaphysics, ethics.

Received: September 15, 2021. **Accepted:** March 25, 2022.

1) La importancia de investigar los motivos de la fenomenología de Husserl¹

Si la filosofía se define por sus motivos más que por sus preguntas (Zirión, 2006, p. 59), la fenomenología de Husserl, que es manifestación de la incesante búsqueda de la verdad que llamamos filosofía, se define, pero sobre todo se comprende por sus motivos. La comprensión por motivos es capaz de mostrarnos el sentido de una filosofía, aun cuando no compartamos sus puntos de vista. El mismo Husserl, quien estaba lejos de ser un neokantiano, criticaba el desprecio en que su maestro Franz Brentano tenía a la filosofía kantiana y al idealismo alemán (Husserl, 2006, p. 18). Husserl dice de los motivos kantianos e idealistas que la capacidad de entenderlos e intuir su contenido da “a la luz dimensiones completamente nuevas, las cuales son las más radicales de la filosofía y que apenas con su clarificación y con la formación del método filosófico exigido por su particularidad se abren sus últimas y más altas metas” (id.). No es difícil leer en estas palabras la importancia que tuvo para Husserl el descubrimiento de la subjetividad trascendental, el método de la reducción fenomenológica o trascendental y la concomitante liberación de la psicología descriptiva de su maestro Brentano.

La fenomenología de Husserl también se comprende por sus motivos. La investigación de sus motivos comenzó con Eugen Fink, asistente privado de Husserl, quien intentó una exposición sistemática de la fenomenología entre 1930 y 1932, sobre la base de las *Meditaciones cartesianas* escritas por su maestro en 1929. En su *Sexta Meditación Cartesiana. Primera parte: idea de una teoría trascendental del método*, Fink dice que la motivación de la fenomenología no puede ser *natural*, es de-

¹ Este trabajo fue posible por una beca posdoctoral otorgada por el CONACyT durante el periodo septiembre 2020 – agosto 2021, bajo la supervisión del Dr. Eduardo González Di Pierro. Agradezco los comentarios que me han servido para mejorarlo.

cir, *humana* (HuaD II/I, pp. 35-37). El ser humano sólo puede vivir en actitud natural, es decir, sólo puede vivir en la creencia en la existencia del mundo. Sus motivaciones de investigación son, por lo mismo, naturales o mundanas. El fenomenólogo, en cambio, trabaja en una actitud no-natural o trascendental, fundada en la suspensión de su participación en la actitud natural y en el estudio reflexivo de la vida de conciencia. Su actitud se refiere a un horizonte de trabajo radicalmente distinto al natural. Este horizonte, hasta entonces desconocido, se debe caracterizar como no-natural, no-humano y no-mundano. Las motivaciones del fenomenólogo son, por lo mismo, trascendentales (p. 39). Esta diferencia entre actitud natural y trascendental no aclara, sin embargo, la posibilidad de pasar de la primera a la segunda ni de regresar de ésta a aquélla. Para aclarar esta posibilidad, Fink asume la existencia de un “preconocimiento” trascendental que sirve como motivante de la fenomenología, es decir, asume que la reducción trascendental, que funda la actitud trascendental, se presupone a sí misma (pp. 37-40).

La posición de Fink termina en una petición de principio, aunque quizá esconda algo de verdad. Para poder sacarla a la luz es necesario, empero, recolectar y ordenar el material ilustrativo de la posibilidad en cuestión. A eso se dedica este texto. La exposición que ofrezco aquí quiere presentar de manera ordenada el material previo necesario para comprender el paso de la actitud natural a la trascendental y el regreso de esta última a la primera. El material será recabado de quien es el maestro de esas idas y vueltas, es decir, del mismo Husserl. La investigación sistemática de su praxis fenomenológica, hasta la fecha no emprendida, enfrentaba un serio obstáculo mientras permanecía inédita la mayor parte de su legado póstumo.²

De la extensa literatura sobre la obra de Husserl dos textos han sido de especial importancia para esta investigación. En el contexto de una teoría de lo que él llama “reducciones” en la obra de Husserl, Dieter Lohmar

² La obra de Husserl está estimada en 45,000 manuscritos (cinco mil más de lo que suele decirse), en su mayoría de carácter estenográfico, es decir, de escritura compacta y rápida. La publicación de la Husserliana lleva cuarenta y tres tomos, sin que por eso esté a punto de agotar la cantidad de manuscritos. La información sobre los manuscritos y su publicación, así como sobre los Archivos Husserl, se puede encontrar en Bravo (2021).

(2002) expone el motivo epistemológico de la reducción trascendental. Este motivo consiste en comprender “el derecho de la tesis de algo como ‘real’”, lo que implica la comprensión del sentido de la objetividad, es decir, de lo que es para varios sujetos (2002, pp. 754 y 761). El planteamiento exige evitar un círculo en la comprensión, por lo que la tesis de lo real no puede ser asumida, sino tan sólo mantenida como una pretensión (pp. 754-755 y 762). Aunque Lohmar dice que la reducción motivada por este problema es la de *Ideas I* (p. 754), publicada en 1913, la verdad es que está exponiendo los pensamientos de lo que se conoce como *La idea de la fenomenología*, no publicada hasta 1950. *Ideas I* tiene una relación más complicada con la reducción, que trataré más adelante [cfr., 5) y 8)].

Por su parte, Antonio Zirión Quijano (2016) muestra que el propósito original de la filosofía en Husserl es un “propósito práctico, y además, *extracientífico*, un propósito que por ende, cae necesariamente en la esfera de la ética” (2016, p. 330). La filosofía debe ser el órgano de una vida dichosa o de una cultura fundada en la razón (p. 331). El propósito de la filosofía surge de una situación prefilosófica de desventura teórica, valorativa y práctica, en una palabra, de irracionalidad (pp. 333 y ss.). Este “fondo de irracionalidad” es el motivo de una “renovación”, como diría Husserl, o de una “rebelión”, como diría Zirión siguiendo al escritor argelino Albert Camus (p. 333).

Los motivos expuestos por Lohmar y Zirión tienen un lugar especial en el sistema de motivaciones de la fenomenología en Husserl [cfr., 5) y 7)]. La exposición de este sistema es la meta de este trabajo.

2) Las clases de motivos de la fenomenología en la obra de Husserl

En la fenomenología de Husserl hay dos grandes clases de motivos, los motivos filosóficos y los que llamaré motivos fenomenológicos. Los motivos filosóficos son la aclaración de conceptos y el problema trascendental. Estos se refieren a la filosofía de la matemática, la filosofía de la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética. Los motivos filosóficos

dan origen a la fenomenología trascendental. Los motivos fenomenológicos son los del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo y dan lugar a la psicología fenomenológica y a la fenomenología no-psicológica o pura.

Las dos grandes clases de motivos se encuentran juntas y, a veces, enredadas en las obras de Husserl, lo que hace muy difícil su caracterización. Sin embargo, en cada obra tiende a predominar una de ellas. Mi exposición comenzará con los motivos filosóficos, porque son los más sencillos de comprender y envuelven a los motivos fenomenológicos.

3) Los motivos filosóficos como motivos de la aclaración de conceptos fundamentales

El primer motivo filosófico de la fenomenología de Husserl fue la aclaración de conceptos, en especial, de conceptos fundamentales de las ciencias. Los dos primeros escritos filosóficos de importancia de Husserl están dedicados a la filosofía de la matemática: *Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos* (SCN), de 1887, y *Filosofía de la aritmética*, que es una ampliación de SCN, de 1891. El tercero, *Investigaciones lógicas* (IL), de 1900-01, trata de la aclaración de los conceptos básicos de la lógica y la teoría del conocimiento. Las investigaciones fenomenológicas debían *aclarar* los conceptos de esas ciencias, es decir, debían llevarlos a la intuición y a la distinción de otros conceptos cercanos. Esto se lograba mediante la realización y la descripción de las vivencias intuitivas correspondientes a los conceptos en cuestión, pues ellas establecen los conceptos. Estas investigaciones fenomenológicas eran concebidas por Husserl como investigaciones de psicología descriptiva aplicada (Hua XIX, pp. 6, 7 y 24).³

³ Me referiré sólo a la primera edición de IL, por lo que, cuando cito páginas que no pertenecen a su primera parte, he usado el tomo de Husserliana en el que se pueden discernir las dos ediciones. En el caso de la primera parte, compuesta por los “Prolegómenos a la lógica pura” (*Prolegómenos*), no existe este problema para los fines que me he propuesto. Aunque podría ser instructivo para el tema considerar las modificaciones de Husserl en la segunda edición, este estudio ocultaría la etapa inicial de la fenomenología y, por lo mismo, la comprensión de su desarrollo posterior.

La intelección que motiva los análisis psicológico-descriptivos de conceptos es que los conceptos se usan de modo imperfecto, es decir, de modo que se confunden unos con otros, dañando el desarrollo de la ciencia que se delimita con ellos (*SCN*, §2 y p. 18; *Prolegómenos*, §2; Hua XIX, p. 9). Se trata, como más tarde Husserl dirá en *Lógica formal y lógica trascendental* (*LFT*), de un desplazamiento intencional que estriba en las relaciones esenciales de los conceptos confundidos (*LFT*, §70). El uso imperfecto de los conceptos se manifiesta en su carácter significativo como palabras y en el carácter correlativamente vacío de los actos de significar o de expresión. Surgen así los conceptos como palabras de significación o intención vacilante, es decir, como equívocos provocados por las relaciones esenciales de las cosas confundidas.

La aclaración de estos equívocos es posible porque el concepto tiene su origen en un proceso abstractivo relativo a ciertos “fenómenos concretos” o casos (*SCN*, pp. 25 y 26; *Prolegómenos*, pp. 138 y ss.; Hua XIX, p. 10). Investigar el origen de un concepto no quiere decir investigar las leyes empíricas del pensamiento, es decir, las leyes de la coexistencia y sucesión de las vivencias cognoscitivas, sino *caracterizar* o *describir* el proceso psicológico-abstractivo mediante el cual se intuye el concepto (*SCN*, pp. 25, 26 y 28; Hua XIX, p. 24)⁴. A su vez, no interesan las condiciones psicológicas del proceso mismo, sino sólo lo que él significa, es decir, el concepto (*SCN*, p. 35). El concepto de número, por ejemplo, se origina en un acto de abstracción (de interés o atención especial) del enlace colectivo de objetos proporcionado por un acto que enlaza colectivamente ciertos objetos. El número es el enlace colectivo, que es homogéneo en todos los casos dados, a pesar de sus variaciones de contenidos individuales representados. El enlace colectivo se expresa con la conjunción “y” y términos como “algo” o “uno”. Los objetos singulares valen en el acto como meras cosas o “algunos” destacados o advertidos, mientras que son unidos por un interés unitario. Contar equivale a decir “algo y algo y algo” o “uno y uno y uno” sobre un conjunto de objetos determinados, los cuales pueden ser materialmente variables (*SCN*, pp. 42 y 56-60).

⁴ Sobre la procedencia de la investigación del origen de los conceptos, cfr. lo que dice Husserl de su maestro Brentano (2006, p. 14).

Las investigaciones fenomenológicas de Husserl en estas aplicaciones tempranas pasan de un psicologismo dominante a una clara oscilación entre puntos de vista incompatibles. Por un lado, el número es comprendido como el *objeto intencional* del acto de enlazar colectivamente (pp. 42 y 57-58). Por otro lado, se sostiene la teoría de que advertir el número como enlace colectivo significa reflexionar *sobre el acto* de enlazar colectivamente (p. 56), mismo punto de vista sostenido en relación con el concepto de “algo”, que surgiría de reflexión *sobre el acto* de representar (p. 59). Esta teoría es la dominante en *SCN*, de modo que el número queda caracterizado como relación psíquica (pp. 54-56). En esta descripción psicológica se confunde la reflexión sobre el acto con la reflexión sobre su objeto intencional y, como consecuencia, el acto con su objeto. De manera similar, en *IL*, Husserl distinguirá entre las vivencias lógicas, los actos intencionales del significar, y las significaciones (juicios y conceptos en sentido lógico). Y aunque este punto de vista se impone constantemente, en lo que influye la recién lograda crítica al psicologismo lógico, se sostiene al mismo tiempo, y al igual que en *SCN*, la teoría de que los conceptos de las significaciones surgen por abstracción *sobre las vivencias* lógicas (*Prolegómenos*, pp. 139, 233-234; Hua XIX, pp. 10, 113 y ss.). Esta teoría no será corregida en la segunda edición de la obra, quizá por dificultades relativas al grado de intervención en el texto. En todo caso, Husserl sí corregirá esta teoría más tarde, cuando pueda distinguir, en estos casos, entre la reflexión sobre las vivencias y la reflexión sobre sus objetos. Mientras no fue así, las investigaciones fenomenológicas recaían en el psicologismo, aunque de un tipo peculiar.⁵

⁵ Se puede consultar el capítulo IV de *LFT*, pero especialmente el §48 del capítulo V, donde Husserl distingue entre ambas reflexiones y niega que las proposiciones lógicas surjan como tema en una reflexión sobre el acto (*LFT*, p. 187). La diferencia entre la reflexión noética (vivencias) y noemática (objetos intencionales) se encuentra claramente expuesta en *Ideas I*, a donde Husserl remite en el pasaje referido. Para ahondar en las razones de la confusión psicologista en la teoría del origen de los conceptos lógicos se puede consultar lo que Husserl dice respecto de la distinción, que logró más tarde, entre las significaciones y las especies como distintos tipos de idealidades (*LFT*, p. 213). Aquí se puede agregar, a modo de aclaración mínima, que la indistinción de ambas idealidades obliga a buscar casos individuales para las significaciones, de la misma manera que hay casos individuales de rojo para la especie “rojo” ... como las significaciones no son cosas físicas, los casos individuales deben ser las vivencias

4) El paso al problema trascendental: psicologismo descriptivo y teoría del conocimiento

Husserl dice en su introducción a *IL* que superó el psicologismo en la transición de *SCN* a *IL* (*Prolegómenos*, pp. 11 y 12). Sin embargo, sólo se refería al psicologismo lógico (*LFT*, pp. 201-211). El psicologismo lógico es la interpretación de que las leyes de la lógica y los conceptos lógicos son leyes y conceptos psicológicos, es decir, leyes de vivencias y conceptos de vivencias, por lo que la lógica, reducida a un arte o a una ciencia normativa del pensar, tendría que estar fundada en los conocimientos científicos de la psicología. No obstante, esta psicología no era concebida por Husserl como una psicología descriptiva, sino como una psicología empírica en busca de leyes de coexistencia y sucesión de los actos psíquicos (Hua XIX, p. 24), de modo que el psicologismo lógico combatido en *IL* era una versión del psicologismo empírico.

El psicologismo empírico no es el único tipo de psicologismo. También hay un psicologismo descriptivo que Husserl mismo caracterizará más tarde como psicologismo epistemológico o trascendental, y aceptará haber caído en él (*LFT*, pp. 210 y 211; 317 y 318). *En general*, el psicologismo es incompatible con la distinción entre las vivencias y sus objetos intencionales, pues su esencia es precisamente su confusión (§65). En *IL*, Husserl justifica el uso de la psicología descriptiva por su distinción de la psicología empírica. Sólo se emplearán descripciones psicológicas previas a cualquier explicación científica o teórica particular, es decir, previas al conocimiento de las leyes empíricas de coexistencia y sucesión (Hua XIX, p. 24). El riesgo de confusión de la psicología con la lógica sólo concernía a la psicología empírica. Por eso, el cambio de nombre de psicología descriptiva a fenomenología que Husserl propone está motivado sólo por evitar la ambigüedad de la palabra psicología, que puede interpretarse tanto empírica como descriptivamente, y que en el ambiente de la época tendía a su interpretación empírica. La psicología descriptiva no era llamada fe-

expresivas mismas... Un pensamiento similar ya había conducido a Husserl en *SCN* a determinar el número como relación psíquica.

nomenología porque Husserl hubiera llegado a tener conciencia del problema psicologista implicado en el uso filosófico de la psicología descriptiva misma (id.).⁶

El psicologismo descriptivo escondido en las primeras obras de Husserl no concierne necesariamente a las descripciones subjetivas mismas. Puede tratarse de una interpretación que se les impone desde fuera. Los análisis descriptivos de las vivencias pueden servir para identificar sus objetos intencionales, aun cuando después se piense que son análisis psicológico-descriptivos. En otras palabras, la intencionalidad de las vivencias (su “referencia-a”), que es su rasgo por excelencia, muestra el objeto que les es propio, a pesar de que su análisis sea subsumido en una interpretación errónea. Husserl mismo mantendrá en esencia el mismo proyecto de clarificación conceptual toda su carrera (Cfr., *LFT*, Segunda sección, Capítulo II).

A Husserl se le volvió patente la necesidad de incluir al objeto intencional en la definición de sus investigaciones fenomenológicas hasta alrededor de 1907. Esta clara conciencia de la importancia del objeto intencional es resultado de la superación del psicologismo *en general*. La superación del psicologismo en general es, a su vez, resultado de un correcto planteamiento de la tarea de la teoría del conocimiento.

⁶ Por estas razones me parece extraña la más reciente interpretación autoritativa de este primer planteamiento de la fenomenología, que afirma que esta fenomenología no sería psicología descriptiva (Renaudie, 2021, p. 11). El autor de esta interpretación se apoya en la falta de presupuestos que Husserl prescribe a sus investigaciones subjetivas en el §7 de la introducción al segundo tomo de *IL* y la *opone* al compromiso ontológico-psicológico que ve en la psicología de Brentano. Sin embargo, esta interpretación no sólo contradice todo lo acabado de decir, sino que interpreta mal la prescripción de Husserl. Esta no quiere decir neutralidad ontológica, sino *ausencia de presupuestos ajenos a la pura descripción de los contenidos ingredientes de las vivencias psicológicas*. La oposición que explica este primer planteamiento de la fenomenología es la que hay entre ciencia empírica (explicación, génesis, teoría) y descripción, como Husserl mismo enfatiza en ese parágrafo, y no la que hay entre una supuesta fenomenología ontológicamente neutral y la psicología.

5) La reforma de la fenomenología mediante el problema trascendental

Cómo llegó Husserl a plantear correctamente el problema de la teoría del conocimiento y, por lo tanto, a superar definitivamente el psicologismo, es algo que puede quedar claro con las publicaciones posteriores a *IL*, aunque no sea nada sencillo advertirlo. A esto se suma el hecho de que ese planteamiento no se encuentra en su escrito de mayor repercusión, *Ideas I*, de 1913.

La primera interpretación de la fenomenología por Husserl fue la de la psicología descriptiva. Esta interpretación se repite en el curso de teoría del conocimiento impartido por él en el semestre de invierno de 1902/03, en el que afirma que “ciertamente, la psicología descriptiva es el fundamento de la crítica del conocimiento” (HuaM III, p. 69). En 1905, Husserl vuelve a usar el material de este curso, pero convierte su afirmación en una pregunta: “¿es la psicología descriptiva el fundamento de la crítica del conocimiento?” (id., nota 1). La diferencia entre psicología empírica y psicología descriptiva ya no bastaba para fundar la crítica del conocimiento. El fundamento de esta crítica no sólo no podía ser una ciencia de leyes empíricas, sino que tampoco podía ser una descripción de vivencias de un sujeto empírico o tomado como existente (id.).

En todo caso, a los lectores de Husserl este cambio pasó desapercibido, pues sólo se anunciaba en un curso universitario. La primera noticia pública de que la fenomenología no es psicología se encuentra en *La filosofía, ciencia rigurosa* (FCR) de 1911. En un argumento condensado, Husserl expone el absurdo de fundamentar la teoría del conocimiento en la psicología (FCR, pp. 20-28). La teoría del conocimiento se encarga de estudiar el enigma de la relación entre el sujeto y el objeto, pero la psicología funciona sin darse cuenta de ese enigma. Su punto de partida es necesariamente ingenuo: la psicología presupone el conocimiento de la existencia de la naturaleza y de los seres psíquicos en ella, así como la validez de sus métodos científicos. De esta condición surge la exigencia de evitar el círculo absurdo que se establecería al querer fundar la teoría del conocimiento

en una ciencia epistemológicamente ingenua como la psicología. Evitar este círculo equivale, dice Husserl, a “desconectar” las posiciones científicas de la naturaleza, pero también las precientíficas (p. 24).

La teoría del conocimiento se establece como un estudio riguroso de la esencia de la conciencia que toma en cuenta al ser como su correlato, pues el tema de la teoría del conocimiento es el de la relación entre conciencia y ser –lo que ella “significa”– (p. 25).⁷ De este modo, Husserl introduce expresamente el objeto intencional en la fenomenología. El estudio de la esencia de la conciencia y su objeto intencional da lugar a la fenomenología de la conciencia como una nueva ciencia “que es ciencia de la conciencia pero no es psicología” (p. 27). Esta ciencia nueva estudia la conciencia pura, es decir, sin ponerla como conciencia de un ser existente en la naturaleza. De acuerdo con esto, hay que distinguir entre la actitud fenomenológica y la actitud empírica (id.).⁸

Un argumento similar se encuentra en la entrada “Fenomenología” que Husserl escribió para la *Encyclopædia Britannica* (EB), el único texto escrito por él para una “publicación dirigida al gran público y no a un público filosófico”, como dice Zirió (EB, p. 6). Esta entrada se publicó ininterrumpidamente entre 1929 y 1955. También se encuentra un argumento similar en *LFT* (§§92-94) de 1929 y en *Meditaciones cartesianas* (MC), publicadas sólo en francés en vida de Husserl, en el año de 1931. Pero hay una diferencia importante entre estos escritos. En EB, el argumento da paso a la nueva fenomenología, que se adjetiva “trascendental”, a partir de la psicología fenomenológica, que debe ser radicalmente modificada con el planteamiento del problema de la relación entre conciencia y mundo (sujeto y objeto), es decir, con el llamado por Husserl “el problema

⁷ La teoría del conocimiento tiene también un sentido más amplio en la obra de Husserl, en el que incluye a la lógica, como queda claro en *LFT*. Sin embargo, el tema de la relación conciencia – mundo es su tema fundamental y como tal condiciona a todos los demás (Hua XXIV, pp. 139 y ss.).

⁸ No se crea por eso que la actitud fenomenológica sólo entiende la conciencia como esencia, como quizá la oposición a lo que Husserl llama aquí actitud empírica haga pensar. La actitud fenomenológica entiende a la conciencia como un ser individual del cual se puede conocer su esencia. El conocimiento de esta esencia es obra de otra actitud, que se construye sobre la fenomenológica, es decir, es obra de la actitud eidética.

trascendental” (*EB*, pp. 140 y ss.). En *LFT*, el problema trascendental permite la conversión de la lógica formal en lógica trascendental o teoría trascendental del conocimiento (§§92-94). En *MC*, se introduce como una derivación del problema previo de fundar una ciencia de fundamentación absoluta, cuya solución ya había conducido a la fenomenología trascendental en las tres primeras meditaciones. Con la introducción del problema epistemológico, la fenomenología trascendental es caracterizada como teoría trascendental del conocimiento (*MC*, pp. 144-145).

En todo caso, no es fácil identificar estos argumentos, y menos lo fue durante la primera recepción de la obra de Husserl, dominada por la crítica del psicologismo lógico en *IL* y por *Ideas* I. Es verdad que en *Ideas* I se afirma la diferencia entre la fenomenología y la psicología y que se atribuye a la fenomenología y a su método reductivo una función filosófico-trascendental (cfr., “Introducción”, p. 149 y §62). Sin embargo, resulta imposible entender que la nueva fenomenología no-psicológica tuvo su origen en la depuración de sus motivos epistemológicos. *Ideas* I es una obra que expresamente hace a un lado los problemas de teoría del conocimiento y de filosofía en general (§§18 y 26). Su intención dominante es introducir a la fenomenología como ciencia independiente.⁹

De las obras inéditas de Husserl publicadas a partir de 1950 tiene merecida fama, por su carácter didáctico, la que se conoce como *La idea de la fenomenología* (*IF*), compuesta por las primeras cinco lecciones que Husserl impartió en 1907 de un curso titulado “Aspectos principales de la fenomenología y la crítica de la razón”. Estas lecciones son importantes porque exponen por vez primera de manera clara y detallada la función epistemológica de la fenomenología. De manera similar a *IL* [cfr., *infra* 8)], en ellas la fenomenología es identificada parcialmente con la teoría del conocimiento como fenomenología del conocimiento.

⁹ Husserl reserva para la exposición de la función filosófica de la fenomenología un tercer libro que nunca escribió (p. 82). Me parece que las lecciones del curso de 1909 “Introducción a la fenomenología del conocimiento”, publicadas en *HuaM* VII, son un sustituto adecuado para ese libro tercero, incluso mejor, a causa de su cercanía temporal y conceptual, que las lecciones sobre filosofía primera (*Hua* VII y VIII), sugeridas habitualmente como sustituto. Lamentablemente, del tomo de *Materialien* mencionado aquí todavía no hay traducción española.

La teoría del conocimiento es la disciplina encargada del estudio de lo que Husserl llama ahí el “conocimiento natural” (*IF*, p. 26), es decir, del conocimiento en que damos por obvios la existencia del mundo y nuestra capacidad para conocerlo. Este conocimiento es puesto en cuestión por las dudas escépticas que surgen de la dificultad de comprender la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido: hay un enigma en esta relación, en la que una actividad subjetiva, el conocimiento (percibir, juzgar, recordar, etc.), pretende trascenderse o entrar en relación con lo que tiene el carácter de a-subjetivo, el objeto (pp. 27 y ss.). La solución de este enigma se encuentra fuera de él mismo, pues, como dirá Husserl más adelante en estas lecciones, “lo que pone en cuestión una ciencia, no lo puede emplear como fundamento previo” (p. 39)¹⁰, es decir, hay que evitar un círculo absurdo. Esto es lo que ha destacado Lohmar [cfr., 1)]. Es necesario, pues, suspender o practicar la epojé a todo conocimiento natural, tanto científico como precientífico (pp. 32 y ss.). Se necesita adoptar una actitud diferente de la que naturalmente tenemos. En la nueva actitud, que es para Husserl la actitud filosófica, se reflexiona sobre el conocimiento natural, es decir, se lo vuelve objeto de investigación para desentrañar su enigma. Esta reflexión es caracterizada como la “reducción fenomenológica” (p. 48).¹¹ La ciencia que se inaugura con ella es la fenomenología del conocimiento, la primera y básica parte de la fenomenología general (p. 31).

6) La aclaración de conceptos, el problema trascendental y la metafísica

La fenomenología del conocimiento es la crítica de la razón, es decir, de la conformación por excelencia de la actividad cognoscitiva. En sus lecciones de 1907, Husserl deja en claro que la reducción fenomenológica es

¹⁰ He modificado ligeramente la traducción.

¹¹ Husserl también emplea el término de reducción fenomenológica para referirse a la epojé o suspensión del conocimiento natural (p. 45). Esta ambigüedad tiene su fundamento en la unidad del método fenomenológico, que no puedo tratar aquí.

el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general (o sea, también al de la crítica de la razón estimativa y al de la crítica de la razón práctica). Pero cuanto, además de la crítica de la razón, también se llama en sentido legítimo filosofía (es decir, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto, luego la metafísica en general, en el sentido más amplio) debe ser referido absolutamente a aquella crítica. (p. 61).

La función de la reducción no sólo concierne a la crítica de la razón teórica, sino también a la crítica de la razón estimativa y práctica, *no menos que a la metafísica*. La fenomenología del conocimiento no sólo resuelve el problema epistemológico de las críticas de la razón, sino que tiene la función de hacer posible la metafísica, que es “la ciencia del ser en sentido absoluto” (p. 31), es decir, la ciencia del ser en cuanto tal. La metafísica debe ser entendida en toda su amplitud, es decir, sin restringirla a la aclaración de los presupuestos de las ciencias de la naturaleza.

La relación entre teoría del conocimiento y metafísica está presente desde los primeros pasos que dio Husserl como filósofo. Al contrario de lo que superficialmente se podría pensar, es decir, de que el impulso fenomenológico, por su carácter puramente descriptivo e intuitivo, representa un rechazo radical de la metafísica, más bien está profundamente enraizado en ella. Pero lo decisivo es entender en qué sentido.¹²

En Husserl, la metafísica tiene generalmente un sentido positivo. La metafísica es la ciencia que proporciona la interpretación última del sentido del ser estudiado por cada una de las ciencias “naturales” o positivas, es decir, es la ciencia última acerca del ser. Pero la metafísica es, además, generadora de cosmovisiones, como se afirma ya en *SCN* (p. 17) y se reafirma en *Crisis* (Hua VI, §§1-7). La metafísica da en todos estos sentidos un motivo que conduce a la fenomenología. El motivo relativo al ser en

¹² La metafísica es tenida por lo común como uno de los grandes enemigos de la fenomenología. Se puede decir que el mismo Husserl contribuyó a eso, cuando en *II* define a la fenomenología como una ciencia libre de presupuestos metafísicos (Hua XIX, p. 28). Pero este modo de ser de la fenomenología no significa que la fenomenología sea antimetafísica. Más bien, quiere decir que la fenomenología no puede asumir puntos de vista ajenos a la labor puramente descriptiva que tiene en mente, y esto en bien de la metafísica misma.

general se ejemplifica y tiene su caso por excelencia en la metafísica de la naturaleza.

La existencia y el sentido de la naturaleza son para Husserl resultado de nuestra experiencia (*Ideas* I, §27). Podemos decir que es lo primero de que nos da noticia nuestra conciencia, aunque sea pasivamente. Para Husserl era muy claro ya desde sus lecciones inaugurales del curso de 1898/1899 “Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica” (*TCM*)¹³, que ese hecho primordial es heredado por la conciencia común y corriente, junto con su sentido, a la conciencia científico-natural como un presupuesto inexaminado (*TCM*, p. 259). El sentido de la naturaleza es para ambos modos de conciencia el de la unidad del ser material, que tiene cualidades sensibles y está sujeto a condiciones como el espacio, el tiempo y la causalidad (pp. 259 y 272).

La metafísica de la naturaleza tiene como tarea dar razón de la existencia y sentido de la naturaleza. Sin embargo, la metafísica en general no se limita a la cuestión de la naturaleza. La metafísica también abarca todo lo que está fundado en la unidad de la naturaleza, aunque no sea ser material, así como los mundos ideales o no-sensibles. Abarca, por ejemplo, la existencia y el sentido de los seres concientes¹⁴ o psíquicos, de sus productos culturales y valores, de las cuestiones sobre el sentido de su existencia, así como la existencia y sentido de las ideas que corresponden a todo ello. Estos temas de la metafísica se pueden agrupar en el título de “mundo”, de modo que la cuestión más amplia de la metafísica se puede definir como la cuestión de la existencia y sentido del mundo.

La cuestión de la existencia y sentido del mundo ha dado lugar en la historia de la filosofía a diversas y contradictorias soluciones. Así surgió el motivo que caracteriza a toda filosofía propiamente moderna. Del fracaso histórico de la metafísica, la filosofía moderna surge como investigación del origen, los límites y el alcance del conocimiento. Es un giro reflexivo sobre el sujeto que conoce, motivado por su incapacidad

¹³ Hay traducción española en el número anterior de esta revista, *Devenires* 45.

¹⁴ Sobre la escritura de este término remito al lector a la nota 14 de *TCM*. Aprovecho para indicar la errata en su línea 4. Dice: el adjetivo “consciencia”; debe decir: el adjetivo “consciente”.

para resolver las cuestiones fundamentales sobre el mundo de la manera ingenua o acrítica en que lo venía haciendo.

La fenomenología también parte del fracaso de la metafísica, pero tiene un punto de partida peculiar en el propósito de aclarar sus conceptos (*IF*, p. 31) y en el planteamiento del carácter enigmático de la relación entre conciencia y mundo, es decir, en el motivo ya puesto en claro en *IF* y que en *EB* se llama el problema trascendental: el mundo se vuelve un enigma en su existencia y sentido en el momento en que nos damos cuenta de que esa existencia y ese sentido provienen de nosotros, es decir, de que somos nosotros quienes los conocemos y debemos poder conocer como son. Los temas de la metafísica, puestos en crisis por sus ambigüedades conceptuales y por el carácter enigmático de la relación entre conciencia y mundo, exigen, por sí mismos y en su sentido, un estudio de la conciencia que conoce. Este estudio es la teoría del conocimiento como fenomenología del conocimiento o crítica de la razón.

La diferencia entre las teorías del conocimiento de la filosofía moderna y la fenomenología del conocimiento estriba en su procedimiento metódico. De hecho, el psicologismo descriptivo de la primera hora de la fenomenología es una variante del psicologismo en que cayó toda la filosofía moderna.¹⁵

7) La aclaración de conceptos, el problema trascendental y la ética

La cuestión práctica más importante para Husserl es la del sentido de la metafísica como cosmovisión o la del destino del ser humano (*Crisis*, §1). Esta cuestión, que comienza el camino de la reflexión teleológica y, en un paso posterior, de la teológica, es también la de una cultura fundada en la razón o la de una vida ética. La conciencia es para Husserl,

¹⁵ Otro uso que habría que considerar del término “metafísica” en Husserl es el que lo vincula a la idea aristotélica de una filosofía primera (Hua VII, §1). La filosofía primera, a partir de la reforma epistemológica de la metafísica, no puede ser ya la metafísica, sino, precisamente, la teoría del conocimiento.

ya desde su modo meramente teórico, un ser teleológico (*LFT*, §60). La intencionalidad tiende a cumplirse en el sentido de la razón. Incluso en su modo “caído” o irracional, la conciencia se comprende en su carácter teleológico. El fin último de la vida es para Husserl el cumplimiento de la conciencia según la razón y esto significa una vida en la forma de una renovación constante en ese cumplimiento, es decir, en la forma de la vida ética. Zirión trata esto en su investigación sobre el propósito original de la filosofía en Husserl [cfr., 1]).

La cuestión de la vida vivida según la razón está presente en los escritos publicados por Husserl. Así, por ejemplo, la segunda parte de *FCR* está dedicada a la crítica del historicismo como destructor de ideales y normas. Sin embargo, en esta crítica no se explica el lugar de la fenomenología. Más adelante, en unos artículos escritos entre 1922 y 1923 para la revista japonesa *The Kaizo* (La renovación), conocidos como *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos* (*Renovación*), Husserl introduce el motivo de una ciencia del ser humano, encargada de dar claridad a los conceptos de la ética y de racionalizar normativamente la vida humana (*Renovación*, pp. 4 y ss.), pero no la relaciona con la fenomenología. En *Crisis*, los problemas éticos y teleológicos dan paso a un recorrido histórico-filosófico hacia la fenomenología trascendental (Hua VI, §7).

En un curso universitario anterior a *FCR*, Husserl afirma que la crítica de la razón no puede limitarse a la crítica de la razón teórica, sino que tiene que abarcar a la razón emotiva y a la razón práctica, pues los valores y los fines también son trascendencias (HuaM VII, pp. 8 y ss.). Se trata de describir la vida emotiva y valorativa para examinar las pretensiones de la razón práctica respecto del conocimiento de valores y fines verdaderos. La razón práctica también tiene un problema trascendental en sí misma. De este modo, se entiende que ya en *IF* Husserl hable de la fenomenología como fundamento de la crítica de la razón estimativa y práctica [cfr., 6]). Pero también se debe entender que la necesidad de clarificar los conceptos de la ética, que sólo puede provenir de la ciencia estricta según *Renovación*, sólo es posible mediante la descripción de las vivencias en que se intuyen, es decir, mediante la fenomenología.

Todavía en un sentido diferente y definitivo la fenomenología está subordinada a los motivos éticos. La fenomenología, como actividad teórica, tiene que someterse a una valoración sobre su propia pertinencia o impertinencia. En otras palabras, ella es parte de los deberes de un individuo y, como tal, se tiene que justificar ante la razón práctica. De este modo, la ética da sentido final a la actividad del fenomenólogo y la remite a su fuente originaria en los motivos primeros que le dan nacimiento, es decir, en los motivos de la vida vivida con desventura, en el modo caído de la irracionalidad. Hay que sostener, pues, que el motivo ético da un sentido plenamente racional a la fenomenología, es decir, lo que comúnmente se llama “sentido”.

8) Los motivos fenomenológicos: la psicología descriptiva y la fenomenología pura

Husserl ensayó la exposición de la fenomenología como ciencia independiente en un proceso de desprendimiento de los motivos filosóficos que culmina en las lecciones de “Problemas fundamentales de la fenomenología” de 1910. En sus obras publicadas, por ejemplo, en *Ideas* I, la fenomenología es a la vez una ciencia independiente y la ciencia fundamental de la filosofía (*Ideas* I, pp. 77 y 82). En *IL*, la psicología descriptiva es también una ciencia independiente (“de investigaciones neutrales”) pero, a la vez, la base descriptiva de la psicología empírica y de la aclaración de conceptos (Hua XIX, pp. 6 y 7). En sus lecciones universitarias de 1909, tituladas “Introducción a la fenomenología del conocimiento”, Husserl dice que el método fenomenológico está motivado por la solución del problema entre conciencia y ser de manera análoga a la que el análisis espectral está motivado por la solución del problema de las estrellas fijas. Esto significa, a su vez, que ambos métodos pueden ser desprendidos de esa motivación o ser empleados por sí mismos (HuaM VII, pp. 5 y 6).

En las lecciones de 1910, Husserl introduce a la fenomenología como una ciencia independiente para la que los motivos filosóficos son únicamente motivos privados del fenomenólogo (Hua XIII, pp. 156 y 157). Según Husserl, la fenomenología no necesita de estos motivos para poner en marcha su método, es decir, para suspender el conocimiento natural y dedicarse a la descripción de la conciencia. Lo único que requiere es distinguir con claridad entre conciencia y mundo y practicar así la *distinctio phaenomenologica* (Hua XIII, p. 144). En un curso universitario de 1912, titulado “Introducción a la fenomenología”, antecedente inmediato a la redacción de *Ideas I*, Husserl vuelve a ensayar esta presentación de la fenomenología, haciendo hincapié en que la fenomenología no necesita de observaciones de índole metafísica relativas al carácter absoluto o relativo del mundo y la conciencia (HuaM X, pp. 115 y ss.). Incluso caracteriza al método fenomenológico, es decir, a la reducción, como una trivialidad (p. 137). Con esto, Husserl quiere decir que la reducción está fundamentada en una observación teórica que es suficiente para entender su sentido. En *Ideas I*, Husserl también quiere introducir a la fenomenología como una ciencia nueva e independiente [cfr., 5)]. Sin embargo, introduce observaciones sobre el ser absoluto y el ser relativo que complican mucho la recepción de la obra.

Los motivos que conducen a la fenomenología en su versión psicológica o en su versión pura son motivos que podemos llamar simplemente fenomenológicos o del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. Patentemente, la versión psicológica está motivada por el conocimiento natural de la vida de conciencia, mientras que la versión pura lo está por el descubrimiento de que esa vida de conciencia no se agota en ese conocimiento natural, sino que tiene una dimensión propia y pura que puede ser explorada por sí misma (*Ideas I*, §33, pp. 148 y 149). Esta dimensión es “pura” por *no-ser* psicológica.

En *Ideas I*, como se dijo, la conciencia no sólo es presentada como algo distinto del mundo, sino también como el ser absoluto, al que es relativo el mundo mismo. La conciencia se debe *alterar* si el mundo no existe, pero le es últimamente indiferente la existencia del mundo para su propia existencia. En cambio, para la existencia del mundo es nece-

sario que exista la conciencia (*Ideas* I, §49, pp. 187 y 188). Si el mundo existe, la conciencia tampoco está sujeta a relaciones espacio-temporales o causales en su ser propio y puro. Este saber de la conciencia, junto con el de su distinción del mundo, motiva el procedimiento metódico de considerarla sin ninguna tesis de realidad anexa o conexas y, sobre todo, sin la aprehensión psicológica, que la vuelve algo real en el mundo, es decir, motiva la epojé o reducción fenomenológica (§50).

En la psicología descriptiva y en la fenomenología pura hay aseveraciones metafísicas u ontológicas. La psicología descriptiva es una ciencia en el campo de la ontología natural. La fenomenología pura es lo que se puede llamar ontología no-natural. Sin embargo, ninguna de estas ciencias está motivada por la aclaración de conceptos o por la cuestión de la relación entre conciencia y mundo. Las aseveraciones metafísicas u ontológicas, naturales o no-naturales, sólo sirven para establecer su posibilidad.

Husserl mismo llegó a distinguir entre el uso aplicado y el no-aplicado del método de la fenomenología con el término de “reducción trascendental”, que reservaba para su uso aplicado (*Ideas* I, pp. 149 y 219), por lo que resulta natural llamar a este método en su uso no-aplicado “reducción fenomenológica”, como Husserl mismo lo hace (p. 149). En el caso de la fenomenología pura y la trascendental se trata, en esencia, del mismo método. Lo único que cambia es la decisión de aplicarlo a los problemas filosóficos o de emplearlo por sí mismo, sin intenciones ulteriores. Sin embargo, y de acuerdo con el mismo Husserl, la tendencia de la fenomenología pura es volverse fenomenología trascendental, por lo que la reducción trascendental es el sentido teleológicamente último del método fenomenológico-puro (HuaM VII, p. 91).¹⁶

¹⁶ La psicología descriptiva o fenomenológica también está fundamentada para Husserl en una reducción, pero de carácter psicológico (*EB*, p. 63). Tanto ésta como la reducción de la fenomenología pura caben en el concepto de “reducción fenomenológica” esbozado en este escrito.

Conclusión

El estudio de la praxis fenomenológica de Husserl muestra, por un lado, que los motivos que conducen a la fenomenología son motivos típicos de la filosofía: aclaración de conceptos y solución del problema capital de la teoría del conocimiento, es decir, del problema trascendental. Estos motivos se relacionan, a su vez, con la fundamentación de la metafísica como ciencia del ser en sentido absoluto y de la ética como disciplina normativa de la vida y la cultura según la razón. Por otro lado, el estudio muestra que la fenomenología surge de motivos del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo, es decir, por motivos psicológicos o puros.

Los motivos filosóficos de la fenomenología forman un sistema, cuya base está compuesta por los motivos éticos. De esta base surgen los motivos metafísicos, primero como motivos de cosmovisión, después como motivos de la ciencia del ser. Los motivos metafísicos dan lugar necesariamente a los motivos epistemológicos, y estos son los que dan nacimiento a la fenomenología trascendental, que abraza los motivos previos. Los motivos epistemológicos son motivos de la aclaración de conceptos y, sobre todo, de la relación sujeto – objeto o conciencia – mundo. El problema de esta relación es caracterizado por Husserl como el problema trascendental, y éste es el momento clave de todo este sistema, pues sin él la fenomenología sólo es psicología descriptiva.

Los motivos no-filosóficos o fenomenológicos son del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. Se trata de conocimientos de carácter reflexivo que pertenecen a dominios ontológicos distintos. La fenomenología se establece entonces como una ciencia independiente o sin intención de aplicación, en dos sentidos: puro y psicológico.

La reducción es el método que permite el descubrimiento de la subjetividad en general, es decir, tanto en sentido psicológico como puro o trascendental. Si se concibe determinada por los motivos filosóficos, se llama reducción trascendental, si por el motivo fenomenológico puro o el psicológico, se propone llamarla reducción fenomenológica. La fenomenología misma es, correspondientemente, fenomenología trascen-

dental, fenomenología pura o psicología fenomenológica. La subjetividad, igualmente, subjetividad trascendental, pura o psicológica. A fin de cuentas, las acuñaciones trascendental y pura de la fenomenología son puntos de vista de una y la misma ciencia y, por lo mismo, puntos de vista de uno y el mismo método, fundamentado en la suspensión de la actitud natural y en su descripción reflexiva.

En la comprensión del proceso de constitución de la fenomenología trascendental o pura a partir de sus motivos está la clave para resolver la cuestión del paso de la actitud natural a la actitud trascendental o fenomenológico-pura y el regreso de éstas a aquélla. Los motivos filosóficos y fenomenológico-puros son motivos que sólo pueden surgir en la actitud natural, pues tienen que ver con sus componentes: con sus conceptos fundamentales, con la relación sujeto – objeto, con la conciencia y el mundo. Quien filosofa en primer lugar es, necesariamente, el ser humano. Este ser filosofante se ve obligado, mediante *el desenvolvimiento del sentido* de sus motivos, a modificar radicalmente su actitud. La comprensión de la actitud natural no puede estar en ella misma, ni el conocimiento de la conciencia en el conocimiento del mundo. El sujeto filosofante transforma entonces su actitud en actitud trascendental o fenomenológica-pura y se reconoce como sujeto trascendental o puro. Esta transformación y reconocimiento es el índice de que hay un proceso continuo de toma de conciencia en que el mismo sujeto pasa de una actitud a otra. Pero el desarrollo de este tema no puede ser objeto de este texto.¹⁷

¹⁷ He tratado esta cuestión en mi tesis doctoral de 2020 *Fenomenología de la fenomenología: lógica de la reducción trascendental*, especialmente en la investigación tercera, titulada “La trascendentalización de la actitud natural” (tesis consultable en línea en [Te-si-unam](#)). El trabajo también plantea la diferencia entre la endogénesis de la reducción (génesis interna del interés teórico) y la alogénesis de la reducción (génesis externa del interés práctico), como diferencias de motivación, y da un lugar fundamental al problema trascendental, de modo que la motivación llamada aquí fenomenológico-pura queda caracterizada como una petición de principio. El concepto de una ontología no-natural y de la comprensión de la subjetividad trascendental como un dominio o región de conocimiento, que también chocan con tesis de Fink, se defiende, en parte con apoyo en la reforma trascendental de la mereología, planteada por Agustín Serrano de Haro en su trabajo doctoral *Fenomenología trascendental y ontología*.

Lista de abreviaturas

Crisis: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

EB: El artículo de la Encyclopædia Britannica.

FCR: La filosofía, ciencia rigurosa.

Ideas I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.

IF: La idea de la fenomenología.

IL: Investigaciones lógicas

LFT: Lógica formal y lógica trascendental.

MC: Meditaciones cartesianas.

Prolegómenos: “Prolegómenos a la lógica pura”.

Renovación: Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.

SCN: Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos.

TCM: De la introducción al curso “teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica (1898/99)”.

Hua: Husserliana

HuaM: Husserliana – Materialien

HuaD: Husserliana – Dokumente

Bibliografía

BRAVO González, Jethro (2021). “Los escritos de Edmund Husserl”. *Guía Comares de Husserl*. Agustín Serrano de Haro (ed.). (19-34). Granada: Editorial COMARES.

FINK, Eugen (1988). VI. *Cartesiansche Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. H. Ebling, J. Holl & G. van Kerckhoven (Ed.). Husserliana – Dokumente II/I. Kluwer: Löwen.

HUSSERL, Edmund (En prensa). *Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesungen 1912*. Thomas Nennon (Ed). Husserliana – Materialien X. Springer.

HUSSERL, Edmund (2022). “De la introducción al curso ‘teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica (1898/99)’”. Jethro Bravo González (traducción y presentación). *Devenires*. Año xxiii, Núm. 45 (enero-junio 2022): 243-282.

HUSSERL, Edmund (2019). “Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos”, Juan Carlos Lores (traducción). En Edmund Husserl. *Textos breves (1887-1936)*.

- Antonio Ziri3n Quijano y Agust3n Serrano de Haro (coord.) Salamanca: Ediciones S3gueme.
- HUSSERL, Edmund (2015). *La idea de la fenomenolog3a. Cinco lecciones*. Miguel Garc3a-Bar3 (traducci3n y presentaci3n). M3xico: FCE.
- HUSSERL, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro primero: Introducci3n general a la fenomenolog3a pura*. (Antonio Ziri3n Quijano, refundici3n de la traducci3n de Jos3 Gaos). M3xico: FCE/IIFS.
- HUSSERL, Edmund (2009). *La filosof3a, ciencia rigurosa*. Miguel Garc3a-Bar3 (traducci3n y presentaci3n). Madrid: Ediciones Encuentro.
- HUSSERL, Edmund (2009). *L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica*. Luis Villoro (Trad.) Antonio Ziri3n Quijano (preparaci3n de la segunda edici3n y prefacio). M3xico: UNAM.
- HUSSERL, Edmund (2006). "Recuerdos sobre Franz Brentano", Carlos Guti3rrez Lozano (trad.). En 3ngel Xolocotzi Yañ3z (ed.) *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 13-24). M3xico: Universidad Iberoamericana.
- HUSSERL, Edmund (2005). *Einf3hrung in die Ph3nomenologie der Erkenntnis. Vorlesungen 1909*. E. Schuhmann (ed.). Husserliana – Materialien VII. Springer: Den Haag, 2005.
- HUSSERL, Edmund (2002). *Renovaci3n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Agust3n Serrano de Haro (trad.); Guillermo Hoyos V3squez (introducci3n). M3xico: Anthropos.
- HUSSERL, Edmund (2001). *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. E. Schuhmann (ed.). Husserliana – Materialien III. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (1990). *El art3culo de la Encyclopædia Britannica*. Antonio Ziri3n Quijano (traducci3n, edici3n y presentaci3n). M3xico: UNAM.
- HUSSERL, Edmund (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*. Ullrich Melle (ed.). Husserliana XXIV. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Ph3nomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (ed.). Husserliana XIX. Pa3ses Bajos: Kluwer. (Hay sexta reimpresi3n 2017 en Alianza de la traducci3n espa3ola de Gaos y Morente, sin indicaci3n de las diferencias entre la primera y la segunda edici3n alemanas).
- HUSSERL, Edmund (1976). *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Eine Einleitung in die ph3nomenologische Philosophie*. W. Biemel (ed.). Husserliana VI. La Haya: Martinus Nijhoff. (Hay varias traducciones al espa3ol, lamentablemente no del todo confiables. Antonio Ziri3n Quijano prepara actualmente una nueva con la colaboraci3n de Sergio P3rez G3tica).
- HUSSERL, Edmund (1973). „Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Ph3nomenologie. Wintersemester 1910/11“. En *Zur Ph3nomenologie der Intersubjektivit3t*.

- Dritter Teil*. Iso Kern (ed.). Husserliana XIII. La Haya: Martinus Nijhoff. (Hay traducción al español de César Moreno y Javier San Martín en Alianza).
- HUSSERL, Edmund (1949). *Meditaciones cartesianas*. José Gaos y González-Pola (traducción y presentación). México: El Colegio de México. (Hay traducción de Mario A. Presas, Tecnos, 2018, en la cual se incluye la “Quinta meditación”, ausente en la edición de El Colegio de México).
- HUSSERL, Edmund (1929). “Prolegómenos a la lógica pura”. Manuel G. Morente y José Gaos (trad.). En *Investigaciones lógicas*. Tomo Primero. Madrid: Revista de Occidente. (Novena reimpresión en Alianza, 2019).
- LOHMAR, Dieter (2002). „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“. In H. Hüni & P. Trawny (ed.). *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*. (751-771). Berlin: Dunker und Humblot.
- RENAUDIE, Pierre-Jean (2021). “The first breakthrough”. En Hanne Jacobs (ed.). *The Husserlian-Mind*. (7-21). Londres y Nueva York: Routledge.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio (2016). “Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl”. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)* (pp. 323-340). Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio (2006). “Sobre el propósito original de la filosofía en Brentano”. En Ángel Xolocotzi Yáñez (coord.) *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 47-59). México: Universidad Iberoamericana.



Dossier

PRESENTACIÓN

Aportes desde la teoría y la crítica literaria de género

Los caminos de la literatura y el feminismo desde hace ya más de medio siglo llevan trayectos hermanados, en momentos con mayor cercanía, en otras con distancia crítica, pero mirándose y participando de las comprensiones del mundo en su conjunto. Desde la crítica feminista, los estudios de género, hasta las novelas recientemente premiadas de temática y autores transexuales y transgénero, la reflexión teórica ha permitido visualizar nuevos horizontes y retos sobre los estudios literarios que permiten entender diversas categorías de concebir al otro y contemplar las diferencias.

Los aportes feministas abrieron nuevas ventanas al conocimiento del hacer teoría y crítica literaria. La teoría ha permitido que el texto literario sea estudiado más allá de su categoría estética, pues todo texto es producto de una época y sus contextos. Los discursos de género en el ámbito de la crítica literaria nos han enseñado a mirar la inmanencia política de quien representa a otros o se representa a sí desde el cuerpo, la sexualidad y el deseo expresado en determinado texto. Así pues, los feminismos, los estudios sobre las masculinidades, lo *queer* y lo trans ocupan cada vez más espacio dentro de los círculos académicos y de investigación de las universidades. La escritura, el cuerpo, la autoría, el deber ser, el patriarcado, las formas de nombrar(se), las masculinidades, son algunos de los tópicos que cruzan vértices, por ello en este número de *Devenires* se publican textos a manera de *dossier* que dan cuenta de los enfoques y análisis literarios desde diversas posturas que con las décadas se han ido diversificando y actualizando en aportes bibliográficos para las nuevas generaciones.

Este número de la revista tiene como editora honoraria a Ana Rosa Domenella, pionera en México y América Latina en cuanto se refiere a los estudios sobre las sexualidades, los feminismos, el psicoanálisis y en particular sobre la escritura literaria de mujeres. Treinta y cinco años de labor

docente en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, sirvieron para formar estudiantes que leyeran, estudiaran y valoraran los textos literarios como productos culturales y resultado de una época en la que la presencia de las mujeres como creadoras literarias debía ser valorada desde la revisión del canon. La gentileza de Ana Rosa por compartir lecturas novedosas y poco conocidas entre sus estudiantes permitió que dirigiera decenas de tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Coordinadora o editora de libros colectivos, la presencia de Domenella en el ámbito de la investigación literaria ha sido permanente e incansable a través de sus propias investigaciones y de las que emprende como fundadora e integrante del Taller de Teoría y Crítica Literaria Diana Morán. Los textos críticos de nuestra homenajeadas han sido referencia obligada para el estudio de autoras poco visitadas por la crítica del siglo pasado, como es el caso de Silvia Molina, María Luisa Puga o Beatriz Espejo, por ejemplo. Como investigadora, ella traza caminos, muestra rutas y hallazgos que comparte con sus lectores, estudiantes y colegas. El trabajo de Ana Rosa Domenella, así como el de las demás investigadoras integrantes del taller formado desde 1984, se ha convertido en una referencia en el campo de la crítica literaria que estudia, hace una revisión crítica y de historiografía literaria para restituir, visibilizar y generar conocimiento alrededor de los autores, autoras y textos. Ya sea como ponente, profesora, conferencista, coordinadora o partícipe de alguno de los números de la colección *Desbordar el canon*, Domenella concretiza su pasión como investigadora y formadora de nuevos investigadores e investigadoras.

En sus cursos de literatura mexicana y latinoamericana Domenella analizaba las obras de autoras poco conocidas en la década de los ochentas y los noventa del siglo pasado: Nellie Campobello, Josefina Vicens, Elena Garro, Julieta Campos, entre otras. En la actualidad existe mayor aceptación e incluso un Boom sobre la crítica literaria que utiliza los estudios de los feminismos y de género para abordar la obra literaria, pero Ana Rosa Domenella y sus contemporáneas en estricto abrieron el camino para la profesionalización de los estudios literarios de corte feminista en México. Egresada del Colegio de México, participante del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, que inició Elena Urrutia en 1983, Domenella ha

estado presente en diferentes espacios académicos, siempre construyendo, dialogando con sus estudiantes, aportando enfoques y miradas sobre la escritura de mujeres en particular, pero también de otros escritores como Ricardo Piglia, o bien, en temas como la memoria o la nueva novela histórica.

Con el *dossier* 'Aportes desde la teoría y la crítica literaria de género', reconocemos la trayectoria académica y de investigación de una mujer dedicada a visibilizar la existencia de los discursos de las mujeres en los textos literarios. Reconocemos su entrega como formadora de generaciones de estudiosos de la literatura; en sus discípulos se concretiza y continúa su amplia labor y trayectoria como una mujer en diálogo permanente, que comparte, enseña y abre nuevas posibilidades para el estudio de los textos literarios a partir de una mirada diversa. Los artículos que componen el *dossier* son un homenaje que reconoce la presencia de Ana Rosa Domenella en el ámbito de los estudios literarios latinoamericanos.

En 2010 en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) fue la ponente magistral que dio inicio al Congreso sobre literatura y género. Ese día se inauguraron los estudios desde la Línea de Aplicación y Generación del Conocimiento (LGAC) de Teoría literaria de género en la Universidad. Cinco congresos dan cuenta de la relación que hermana a diferentes colegas del país y del extranjero que trabajamos desde este interés epistémico, a la UMSNH y al Taller de Teoría y Crítica Diana Morán; todos unidos por el abrazo fraterno de Ana Rosa Domenella.

Este *dossier* está integrado por artículos escritos por académicxs que son amigxs, colegas, exalumnas, estudiosxs de la literatura que han aprendido desde sus textos o son integrantes del Taller de Teoría y Crítica Diana Morán. Artículos realizados desde diferentes espacios del mirar, impulsados por el pensamiento de Ana Rosa Domenella. Mónica Velásquez Guzmán con su texto "Leer como quien 'platica': primera incisión al sistema crítico de Ana Rosa Domenella" hace una revisión de los aportes de nuestra homenajeada en cuanto a los temas que a lo largo de su vida académica ha estudiado. Velásquez destaca la actitud de escucha ante la palabra ajena, la capacidad de conversar con obras, autores y sentidos a lo largo de décadas de trabajo académico. En sentido estricto, y retomando a Todorov, la actitud de la profesora e investigadora es la de establecer una crítica dialógica

con los otros, con las otras, con sus estudiantes y lectores. En este artículo se hace una revisión de Ana Rosa Domenella como una de las acuciosas investigadoras y pioneras en estudios de autores como Jorge Ibargüengoitia y el tema de la ironía, pero también de su trabajo como fundadora, junto con Nora Pasternac, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Aralia López González, del Taller de Teoría y Crítica Literaria Diana Morán, en Coyoacán. Desde este espacio de diálogo y reflexión teórica se ha visibilizado y estudiado un corpus de obras de autoras latinoamericanas ya clásicas del siglo xx como María Luisa Puga, Guadalupe Dueñas, Silvia Molina, Luisa Valenzuela, así como de jóvenes escritoras, revisitadas de manera temprana por este grupo de investigadoras que conforman el taller Diana Morán.

En “Lo ish-ah: la última frontera del género”, Cándida Elizabeth Vivero Marín presenta una propuesta teórica y epistemológica a partir de la necesidad de proponer un término distinto al binarismo sexual de la lengua española en la que ahora se contemple “lo ish-ah” como una frontera del género más allá de la gramática. La propuesta de la autora consiste en nombrar a partir de lo neutro y lo plural un lenguaje que *desidentifique* a los sujetos de las etiquetas específicas de género. El término propuesto para el “sujeto ish-ah”, es tomado del arameo *Ish*, que significa hombre y del *Ishah*, que significa mujer. Con esta propuesta de término, Vivero Marín considera que hay una corresponsabilidad ética con el otro, en el que se incluye la relación interpersonal y sexoafectiva entre las personas. Asimismo, este texto propone entre los sujetos una ética del cuidado y una moral laica universal que propicie mayor libertad y plenitud entre los individuos de una comunidad con miras a una transformación horizontal, participativa y colaborativa entre las personas.

Por su parte, en “La *otra* revolución: cinco escritoras mexicanas en la primera mitad del siglo xx”, Raquel Mosqueda Rivera se adentra en el análisis de los contextos y temas tratados por cinco cuentistas mexicanas poco conocidas y recopiladas en las antologías de literatura mexicana: Adriana García Roel, Asunción Izquierdo Albiñana, Lola Vidrio, Carmen Toscano y Virginia Barreto, todas ellas escritoras del México posrevolucionario. Las autoras estudiadas en este artículo fueron recopiladas por Lourdes Franco Bagnouls en *Voces recobradas. Narrativa mexicana fuera*

del canon (1925-1950). Mosqueda Rivera recurre a una revisión de las antologías y libros de historia literaria mexicana para señalar las ausencias de un nutrido número de mujeres escritoras que con los años han sido paulatinamente estudiadas y recopiladas. En el análisis de los cinco cuentos se estudia la condición cultural y la época en la que se desarrolla la diégesis de los textos, con frecuencia desde un transcurrir monótono entre la precariedad y el trabajo doméstico de las mujeres, aunque también desde la transgresión y el castigo, como sucede en el cuento “La empalada” (1946), de Asunción Izquierdo, autora que firmaba sus textos con el pseudónimo de Alba Sandoiz, en franca alusión al no reconocimiento de una voz propia. Así pues, entre la rigidez de costumbres, la transgresión a una moral social, la autora de este artículo se ocupa en el análisis de figuras femeninas complejas que sucumben a los valores que determinan su actuar en el mundo recalcitrante en el que viven.

En “El misterio de lo femenino: templo sagrado y territorio desconocido en ‘Río subterráneo’ de Inés Arredondo”, Natalie Navallez Yanez y Gabriel Osuna Osuna hacen un análisis de un cuento de la escritora sinaloense Inés Arredondo a partir de las relaciones entre lo mítico y lo ancestral. Siguiendo las categorías de análisis de Lévi-Strauss y Camille Paglia, los autores analizan la categoría simbólica del cuento en relación con los personajes masculinos y femeninos que construye Arredondo por medio del simbolismo en el que los conceptos de Orden-Caos, Naturaleza-Hombre se metaforizan en categorías simbólicas que permiten entender la relación entre los actantes.

El quinto artículo de este *dossier* fue escrito por Guadalupe Cervantes Sánchez. En “El género y los géneros literarios. Un acercamiento a las escrituras de la subversión”, la autora se pregunta y responde al cuestionamiento acerca de las maneras en que la subjetividad sexualizada emerge como un discurso potencial en los textos literarios. En el artículo se hace una revisión del término “género” desde la perspectiva literaria, así como de los estudios que propiamente abarcan las identidades de los sujetos y su construcción ideológica, social y cultural. Asimismo, se plantea que la escritura literaria y la representación del yo constituyen un discurso a través del cual se interpreta el mundo desde el lugar de la identidad sexual y de

género y la toma de posición dentro del campo literario. En este caso, dice la investigadora, es necesario considerar el discurso literario y la identidad de quien escribe (hombre, mujer, transexual, homosexual, transgénero, entre otras categorías identitarias). La autora de este texto se pregunta cómo se configura la identidad de género en la literatura e incluso va más allá cuando plantea que algunos géneros literarios posibilitan la representación de la subjetividad marginalizada. Para ello, pone como ejemplo la crónica literaria y hace referencia al trabajo cronístico del chileno Pedro Lemebel, en donde se afianza la intención política y de género por medio de una escritura de la subversión política y literaria.

Finalmente, la escritora Sandra Lorenzano en “Un yo en primera persona del plural. La sororidad de Ana Rosa Domenella”, nos presenta una conversación con la homenajeadada en donde el lector puede encontrar la síntesis de su productiva vida académica, su paso por el Colegio de México, las experiencias en sus treinta y cinco años de servicio como profesora e investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, así como sus líneas de investigación y su experiencia como investigadora y maestra de nuevas generaciones. En esta conversación se despliega la memoria de la mujer, la esposa, la madre de Valeria y Sergio. Aparecen las referencias a su natal Argentina, ya sea en Santa Fe o Córdoba, la referencia a sus padres y a una época con ideas familiares y personales de avanzada. En la entrevista habla la joven Domenella, la que fue alumna de María Luisa Cresta de Leguizamón, en la Universidad Nacional de Córdoba, en Argentina, o de Aurora Ocampo, Sergio Fernández o Ivette Jiménez de Báez, en México. Desde el presente, Ana Rosa Domenella se enuncia como una voz femenina que ha posicionado su discurso dentro de la crítica literaria feminista como un aporte a mirar la realidad y la relación entre las personas más allá del texto literario.

Dra. Adriana Sáenz Valadez
(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)
Dr. Gerardo Bustamante Bermúdez
(Universidad Autónoma de la Ciudad de México)

LEER COMO QUIEN “PLATICA”: PRIMERA INCISIÓN AL SISTEMA CRÍTICO DE ANA ROSA DOMENELLA

Mónica Velásquez Guzmán
Universidad Mayor de San Andrés
mbvelasquez@umsa.bo

Resumen: El sistema crítico de un lector académico se construye a lo largo de su vida intelectual. En este artículo y de manera inicial, se caracteriza el sistema de Ana Rosa Domenella a través de tres rasgos centrales: el humor como *ethos*, la presencia renovada de una perspectiva de teoría de género y una posición dialogante.

Palabras clave: crítica feminista; humor; diálogo.

Recibido: marzo 31, 2022. **Revisado:** mayo 5, 2022. **Aceptado:** mayo 15, 2022.

READING LIKE SOMEONE WHO “CHATS”: FIRST INCISION TO THE CRITICAL SYSTEM OF ANA ROSA DOMENELLA

Mónica Velásquez Guzmán
Universidad Mayor de San Andrés
mbvelasquez@umsa.bo

Abstract: The critical system of academic readers is built throughout their intellectual life. In this article, and as a first approximation, the critical system of Ana Rosa Domenella is characterized through three central features: humor as ethos, the renewed presence of a gender theory perspective and a disposition towards dialogue.

Keywords: feminist criticism; humour; dialogue.

Received: March 31, 2022. **Reviewed:** May 7, 2022. **Accepted:** May 15, 2022.

La pregunta “qué es un lector” es también la pregunta del otro. La pregunta –a veces irónica, a veces agresiva, a veces piadosa, pero siempre política– del que mira leer al que lee.

RICARDO PIGLIA

Conocer a Ana Rosa es ya quererla (por lo que tiene de presencia luminosa, por lo ancho de sus abrazos y de sus ideas). Me permito empezar con esa declaración afectiva este merecido homenaje y reconocimiento a su labor, no solo porque concibo la amistad como un sitio privilegiado de pensar con otros, sino, además, porque ella es un tipo de lectora que, sin pudores falsos, se involucra en aquello que escribe, en aquello que lee; por lo que, seguramente, no la espantará esta intromisión de afectividad entre algunas reflexiones iniciales alrededor de su obra crítica. Fue en 1998, durante un coloquio en La Paz-Bolivia, cuando oí de su trabajo con el Taller Diana Morán y supe que estaba ante una palabra dialogante, de aquellas, escasas, capaces de suspender sus convicciones para oír y para matizar; para debatir y modificar su posición; una actitud de escucha ante la palabra ajena, venga ésta de los otros sujetos o de los textos. Diría Todorov una ejercitante de la “crítica dialógica” (volveré a ello). Años más tarde, la fortuna me llevó a vivir en México y formar parte de ese Taller en el que se piensa mientras se cuida, mientras se habita el mundo entre otras. Ejercicio que ahora realizamos vía virtual, en escucha a los tiempos actuales y sus condiciones.

Con el pretexto de esta publicación, me detuve a leer cuanto ensayo de nuestra autora tenía a la mano (desde Bolivia y con las limitaciones de acceso a su bibliografía). Hablaré, por tanto, de manera inicial y provisoria de su sistema crítico que, a través del ensayo académico, despliega una conversación con obras, autores, nudos vitales y sentidos posibles (¿habrá otro sitio donde instalar una reflexión sistemática?, ¿o será otra la manera en la que el pensamiento crítico tendrá lugar en este siglo?). Alrededor del ‘sol del diálogo’, orbitando su posición lectora, esta escritura

piensa desde/con el humor; indaga el mundo dialógicamente desde dos geografías; potencia el proyecto común y la posición dialogante como sitios desde donde enunciar su pensamiento.

1. Gesto de redundancia: leer al que lee

En *El último lector*, Piglia analiza con detenimiento la posición de algunos lectores intra y extranovelescos respecto de las obras que los ocupan. Se detiene en “qué lee, por qué, cuándo, en qué situación” (2005: 35). Si se pueden cuestionar muchos aspectos sobre la actividad de lectores comunes, cuánta más intriga producirá la actividad de quien lee de manera profesional, no solo por una necesidad simbólica o por entretenimiento o por interés pasajero. Los críticos literarios son, en primer término, lectores. Su formación teórica, técnica, histórica, les da un bagaje de recursos. Pero hace mucho que su objetivo dejó de ser la asignación de valor, el esclarecimiento de alguna opacidad textual o cualquier verificación preceptista. Más bien se asume su tarea como una lectura escrita que acompaña, dialoga, piensa con el texto.

¿Cómo lee la crítica latinoamericana?, ¿qué posiciones de lectura son reconocibles en sus autores?, ¿es posible leer desde la obra de uno o dos de ellos el gesto de la disciplina literaria, de la academia y sus hábitos?, ¿qué teoriza una ensayística académica?, ¿qué hace, qué da a pensar?

En nuestro continente, los críticos nacidos en los años cuarenta y que producen desde los setenta heredan estructuralismos y postestructuralismos para transitar desde Genette, Todorov hasta Foucault o Barthes. Se nutren de la escuela francesa en sus esplendores (de Blanchot a Derrida, Deleuze, Guattari), la teoría de la recepción; los feminismos, los estudios culturales, de subalternidad y de descolonización; desde la interdisciplina hasta los estudios de digitalidad y de multimedia; desde los estudios literarios hasta las literaturas postliterarias. Podría decirse que estudiarlos es tener sobre la mesa el tránsito desde una concepción más ‘científica’ hasta una potenciación de lo diverso y creativo del que-

hacer crítico. Es ésta una generación que se fue moviendo de sitio y que, generalmente desde puestos de enseñanza académica, fue deslizándose su escritura hacia la producción de sí (en tanto una posición autoral bajo ciertas condiciones) y de conceptos (provisionales y revisables) más allá de un supuesto-saber.

Decía, al iniciar este artículo, que la escritura crítica de Domenella podría llamarse, con Todorov (1991), una “crítica dialógica” que “habla, no acerca de las obras, sino a las obras o, más bien, con las obras; se niega a eliminar cualquiera de las dos voces en presencia. El texto criticado no es un objeto... sino un discurso que se encuentra con su crítico... pero el diálogo es asimétrico” [uno no contesta directamente]. Por lo que, continúa el teórico, “para no hacer trampas en el juego, el crítico debe hacer escuchar lealmente la voz de su interlocutor” (p. 175). Cabe matizar: la obra no responde a su lector especializado literal o directamente; lo hace, valga la paradoja, desde nuevas lecturas críticas que cuestionan la anterior o desde la puesta en relevancia de su potencial escritural que le hace resignificar su contenido, sin modificarlo, en cada visita que se hace al texto.

Leer al que lee, escuchar un diálogo entre dos pares que ejercen la palabra, revela ante un tercero la dimensión de una conversación que, en el mejor de los casos, cuando el encuentro es mutuamente fecundante, ilumina a la vez lo creador y lo reflexivo. Reside en esa apertura al otro un espíritu analógico que convoca conversadores, establece relaciones entre mundos distantes, provoca sentidos nuevos, no solo para filiar la escritura que analiza en una tradición, también para integrar, mediante el diálogo, resonancias e intertextualidades, para propiciar una labor metafórica produciendo resignificación de las obras puestas en contacto. Puede la crítica establecer y crear tradición o filiación, puede exigirnos imaginar y pensar lo que aproxima a los autores en cuestión. Después de todo, y como cita Domenella al escritor Pennac, el verbo leer no admite imperativo, tampoco el amar ni el vivir, entre otros.

2. Orbitando alrededor del diálogo

Al leer un sistema crítico cabe detenerse en detalles no menores que delatan la concepción misma de crítica y de escritura: autores de los que se ocupa recurrentemente (si lo hace repetitivamente o de renovadas maneras cada vez); recursos de estructura o de argumentación; modo de circular la voz de otros críticos o teóricos en su palabra, vía cita o paráfrasis o contra-argumentación; modos de situarse en tanto intelectual, etc.

a. Pensar con/desde el humor: un surtidor llamado Ibargüengoitia

Muy tempranamente, en su tesis doctoral, Ana Rosa Domenella trabajó la obra de Ibargüengoitia e hizo producir allí las potencias del humor, específicamente desde la ironía. Aunque ese trabajo, acorde con el año de su producción, 1982, delata su raigambre estructuralista y post-estructuralista, también arriesga una comprensión teórica del sitio del ironista. Hace poco, en una conferencia desde el Estudio Cien, la autora volvió al narrador mexicano (lo ha hecho en varias ocasiones) y declaró que, cuando lo halló, sintió alivio para su angustia de migrante recién llegada a un México que se le hacía muy solemne (2021). Menciono este dato no por un morbo biográfico, sino porque encarna un gesto habitual en el sistema crítico que nos ocupa y es justamente la relevancia y el efecto que tiene una obra en la vida, en el pensamiento de su autora. Y es que la obra de Ibargüengoitia no solo será una recurrencia en su carrera crítica, lo que la ha hecho aparecer en más de una ocasión como ‘experta’ en el autor; es lo que llamaría un “surtidor verbal” (a decir de la poeta boliviana Blanca Wiethüchter): una obra o autor/a que permite pensar aspectos más allá de sí mismos y que, revisitados, renuevan cada vez su propuesta creativa-teórica, su densidad de sentidos, capaz de detonar una nueva vuelta de tuerca en un diálogo comenzado hace tiempo entre la crítica y la obra.

¿Por qué la obra del autor mexicano es un “surtidor verbal” para nuestra autora, cómo opera en su pensamiento, en esta escritura de sus lecturas? Me arriesgo con algunas hipótesis. El humor y sus maneras de operar desde la ironía permiten a Domenella pensar o elaborar dos poderes: el de la distancia amable y el de la movilidad de una posición crítica. Explico. En su ensayo de 1992, “Entre canibalismos y magnicidios. Reflexiones en torno al concepto de ironía literaria”, la autora realiza un ambicioso y generoso recorrido-diálogo por las más notables teorías del humor: Marcos Victoria, Hegel, Baudelaire, Freud, Bergson, Ernest Kris, Kerbrat Orecchioni, Jankelevitch, Wayne Booth, Hutcheon, etc. Entre ellas, las connotaciones liberadoras, críticas, capaces de lidiar con las contradicciones entre lo “manifiesto” y lo “derivado” le permiten afinar su propia concepción de la ironía y del ironista como sitios de pensamiento y de vitalidad.

La autora (1992) prioriza, en su repaso de rasgos propios a este género del humor, la ironía como un ethos que se traduce en que “supone siempre una cierta autonomía afectiva e intelectual frente a la admiración desmedida” (p. 103). Dicha autonomía establece una distancia de quien se aparta del coro del sentido común para burlarlo, no solo vía antífrasis, sino también vía descreimiento, de quien pacta con lo supuesto por la obra como verdad ficcional o sentido, con la distancia suficiente para, sin renegar de ello, dejar ver sus fisuras. ¿Qué otro movimiento definiría el ejercicio de la crítica sino un amoroso tomar distancia de la obra con la que dialoga, evitando la rendición pasional a ella, pero sin romper el pacto lector? Se trata de alejarse del texto para dejar resonar sus logros y parámetros, pero también sus inconsistencias, tensiones y contradicciones. Al ocuparse de lo que la obra da a pensar, la crítica se libera de una labor meramente valorativa, para constituirse, más bien, como un ejercicio de interlocución. Crea su sitio de enunciación con la obra, pero fuera de ella.

El humor permite también al sujeto, que lo habita y que habla/piensa desde él, descreer de su sitio de supuesto-saber, dejarlo de lado circunstancialmente, correrse unos momentos, para suspender sus certezas. Así transita de la risa cómplice a la risa crítica; de la desolemnizadora a la

celebratoria, etc. En paralelo: cuando Ibargüengoitia puede correrse del sitio consagrador, para reírse de/con la Revolución mexicana (lo que es recibido por unos como un gesto de desmitificación, como refiere un artículo de 2010, o como un rasgo que integra un diálogo “crítico con la tradición literaria” p. 303), Domenella, en un desplegado diálogo con muchos de los críticos del autor mexicano, se da cuenta de la valía de cambiar de tono o de perspectiva. Autor y lectora cambian de posición (al no leer *Las muertas* desde la perspectiva de la novela negra, sino desde la perspectiva de la “novela política” permite poner la novela en diálogo con autores/obras del Boom, por ejemplo, p. 313). Esto deriva en el planteamiento de un modo revolucionario de lectura que no cifra su poderío en lo que lee sino en lo que es capaz de releer.

La segunda posibilidad para la crítica, que le permite ver la obra de Ibargüengoitia, es la capacidad vital de la risa: cambiar de sitio, no solo para reírse de lo otro sino también de sí mismo; lo que para un crítico significa distanciarse de seguridades o prejuicios que vayan a verificarse a la obra. Más bien, se trata de buscar lo contrario, ir de la obra a sus bordes, a aquello que descolocaría un modelo previo que estableció un deber-ser literario. Como varios de los críticos de su generación, Domenella vuelve a su objeto, pero se distancia, por ejemplo, de la marca estructuralista de su tesis doctoral, para irse más allá de la descripción detallista e inmanentista de la obra hacia sus efectos en el texto crítico de 1992, y de éstos a sus huellas en el imaginario mexicano alrededor de la Revolución, en el texto de 2010. Un tono gozoso y no solo placentero, a lo Barthes (en *El placer del texto*), subyace a este corrimiento de lugar crítico. Rasgo que claramente sube a flor de piel en la mencionada conferencia de Domenella, el año pasado, en Casa Estudio 100. En ella repasa mucho de lo ya dicho sobre el autor, pero vuelve a girar su perspectiva al explicitar, por ejemplo, el efecto de la obra sobre su biografía (extrañeza de migrante ante la solemnidad mexicana) o al apropiarse de la dimensión vital del ironista, que ríe mientras expone, que juega con la entonación por fuera de la neutralidad del académico. En pacto con el juego ficcional, y sin dejarlo, se permite cuestionar sus reglas y no solo calcular su jugada en un tablero fijado por el hábito.

Al pensar el rol de la crítica literaria y sus modos feministas, dice Nora Domínguez (2021) que:

La crítica como diálogo y puesta en crisis de saberes renueva esta condición en cada coyuntura y también participa del carácter performativo de los discursos y el pensamiento. Plural, polémica, atenta a los impulsos de la vida, se reorienta hacia otras lógicas relacionales que puedan estar anticipando o acompañando lo que viene. Una cita de Nelly Richard afirma esas potencias: Las luchas, también las feministas, se renuevan tácticamente en base a (sic) diagramas de movilidad, desplazamientos y emplazamientos: unos diagramas cuyas líneas de pertenencia, identificación, orientación de sujetos e identidades varían según las aperturas de contextos que evitan la fijeza del significado mujer y la clausura del feminismo en una posición fija e inamovible. (p. 28)

Lejos de la fijeza de conceptos o posiciones, este sistema crítico es movedizo, medio nómade, medio migrante, inquieto. Su vocación hacia una “multiposicionalidad” amplía sus alcances. Quizás porque con Ibar-güengoitia no solo se reveló a nuestra autora una latente irreverencia que subyace a una aparente solemnidad mexicana, sino también que toda revolución se renueva cuando es capaz de criticarse a sí misma, de resituarse frente a su poderío y moverse de sitio. De ahí que el humor no sea solo un asunto temático, para este sistema crítico, sino quizás su centro más activo, el que lleva a la autora a mantener las obsesiones propias, pero a reírse y descreer, también, de ellas.

**b. Alborotar el “olvidadero”, otras conversaciones pendientes:
escritura sobre mujeres, teorías de género**

El Taller Diana Morán, fundado por Domenella junto a Nora Pasternac, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Aralia López en 1984 y al que pertenece hasta el día de hoy, ha publicado hasta el momento más de una veintena de títulos. Su ejercicio del feminismo ha transitado por sus diversas modalidades a lo largo del siglo xx. Así lo sintetizan las editoras del primer volumen de *Femenino/masculino. Escrituras en contraste* (2004):

A partir de estos trabajos pioneros de Woolf, Beauvoir y Castellanos, se configuran diversas variantes teóricas, entre las que el equipo de trabajo del Taller Diana Morán ha elegido dos corrientes, principalmente... por una parte la veta anglosajona que se desarrolla en el ámbito académico con la intención de abordar, desde una perspectiva pragmática, las imágenes de mujeres elaboradas por los escritores varones en sus textos y, más tarde, se impone la tarea de llevar a cabo un rescate arqueológico y rastrear la producción de las antecesoras literarias de las escritoras contemporáneas... Por otro lado, se encuentra la veta francesa, cuyas principales representantes son Julia Kristeva, Helene Cixous y Luce Irigaray, quienes entretienen las propuestas feministas y de género con el psicoanálisis, la lingüística y la semiótica... En América Latina... Nelly Richard desde el feminismo ha abierto cauces que no habían sido lo suficientemente explorados, al reflexionar sobre los múltiples ángulos de la relación metrópolis/mujer. (pp. 16-7)

En consonancia con los modelos y reestructuraciones del o los feminismos, sus publicaciones se han ocupado tanto de rescatar autoras y restituirles su lugar en la tradición literaria, como de darlas a conocer a un público que han estado formando como lectores/as. Se han detenido en las representaciones de lo femenino y de lo masculino, de lo *trans* y de lo *queer*; han ampliado luego su alcance de análisis a cruces entre las nociones de género y clase o género y raza. Y han, también, desplazado la conversación a obras de escrituras recientes, lo que las ha llevado a innovar sus aparatos críticos para establecer diálogos con las obras; ya no para valorar y restituir, también para ver qué dan a pensar y para replantearse cada tanto el sentido de la crítica literaria hoy en día.

Me detengo en algunos ejemplos para ver cómo se ha dado esa trayectoria en Domenella. En su ensayo de 1987, “Josefina Vicens y el *Libro vacío*: sexo biográfico femenino y género masculino”, especifica los modos “obedientes y desobedientes” de leer en el Taller, desde lo biográfico “mal que le pese a las corrientes críticas formalistas” hasta la detención en “el tratamiento de los personajes femeninos, la función de la voz narrativa y la visión del mundo que propone cada obra; visión del mundo que coincide, necesariamente, con la del autor y que en el caso de muchas escritoras suele reflejar los valores propagados por la ideología dominante, patriarcal y burguesa” (p. 75). Domenella relievra que, en la obra misma de Vicens, es elocuente la manera en que devela cómo el patriarcado impuso roles de género que los personajes problematizan.

En el caso de *El libro vacío* y *Los años falsos*, los narradores y protagonistas son hombres: el oscuro aspirante a escritor, José García, y el atormentado y esquizoide huérfano, Luis Alfonso Fernández. Ambos en lucha permanente contra la pobreza y la mediocridad que los cerca y también angustiados por los papeles que les impone representar una sociedad de férreos patrones machistas y competitivos. (p. 75)

A esta autora ha vuelto un par de veces Domenella y es, sin duda, una obra que la hizo reflexionar sobre aspectos que luego aparecen en los ensayos académicos como relevantes de la obra, pero, sobre todo, como aspectos para incorporar en los matices y problematizaciones alrededor del género.

Otra autora a la que ha dedicado varias visitas críticas y con cuya obra dialoga es María Luisa Puga. En dos de los ensayos dedicados a ella, se aprecia una incorporación de otras categorías junto a la de género: la del edadismo, que tanto ocupará el pensamiento de estos últimos diez años a nuestra autora, y algunos aspectos decoloniales. En “María Luisa Puga y Luis Arturo Ramos: cuerpos velados y desvelados en y por la escritura”, de 2004, centra su mirada en la representación de ‘las viejas’ y la vejez: “Podríamos acercarnos a estos personajes de Luis Arturo Ramos a través del mito de las Cronas que pinta en sus cuadros de madurez Leonora Carrington... mujeres que se volvían sabias cuando ya no derramaban ‘la sabia sangre lunar’” (pp. 302-3). Desde este hallazgo textual, ella explota la categoría de “Cronas”, para releer, resignificar y problematizar las representaciones de lo viejo de manera más liberadora respecto de los cánones que la condenan. En lo sucesivo, dedicará no pocas horas a un proyecto al respecto, aún en desarrollo.

En 2006 vuelve a “María Luisa Puga, del testimonio poscolonial al cuerpo del dolor”. En este trabajo, dedica una lectura en detalle que destaca el paso de una escritura crítica del entorno a una anclada en el propio cuerpo, como si de dos geografías, como si de dos espacialidades implicadas mutuamente se tratase. “Aquí en este recorrido vital, Puga ha partido de la ‘acción’ anticolonialista generada por el odio del colonizado y arribó, como puerto conocido, a la geografía del propio cuerpo doliente” (p. 35).

Sin duda, las maneras en que el pensamiento feminista se ha manifestado en la obra que me ocupa merece despliegue y mayor atención, baste por ahora no solo verificar sus desplazamientos históricos y teóricos y señalar que el análisis representativo, el rescate de autoras, la incorporación de nuevas categorías de análisis y, finalmente, el diálogo con escritoras contemporáneas, emergentes, desbordadas de cualquier canon son posiciones dialogantes con una literatura que no deja de transformarse y un ejercicio crítico dispuesto a la misma alquimia.

c. Entre dos geografías, la lectoescritura

Domenella migró desde Córdoba, Argentina, a México un par de años antes que los exiliados de la dictadura. Desde entonces no ha olvidado sus raíces sureñas y con frecuencia ha hablado, leído y escrito sobre escritores del cono sur, sea para difundir sus obras en México, Estados Unidos, o Canadá, sea para armar diálogos entre esa producción y la mexicana u otras dentro de América Latina.

Una escritora compatriota suya a la que ha visitado con cierta frecuencia es Luisa Valenzuela. Su ensayo de 1999 “Luisa Valenzuela: ‘donde pongo la palabra pongo el cuerpo’” es un hermoso ejemplo de cómo Domenella dialoga con un texto hasta recibir de él un matiz teórico que le interesa (el lenguaje “hémbrico” o “escribir con el cuerpo” cuyos presupuestos teóricos matiza aludiendo a Cixous o Kristeva), o, incluso, acusar recibo de una parodia “de todo este lenguaje teórico que emplea la crítica literaria feminista” (pp. 157-8) que le inmiscuye, y del cual puede distanciarse momentáneamente. Cabe destacar que aprehende estos conceptos y guiños mientras la comenta. No es que al analizar la obra confirme sus presupuestos, sino que, sorprendida por sus hallazgos y resistencias, se dispone a dialogar con lo que la obra le cuestiona. Después de todo, dijimos, a Domenella el humor le hace cambiar de sitio de enunciación y posibilita su toma de conciencia, también, en este caso, de los usos excesivos o banalizadores que se podrían hacer (o se hicieron ya) de alguna terminología de la teoría feminista.

En varios ensayos sobre escritores del sur del continente, Domenella destaca la valía, para su pensamiento, de cierta relación entre escritura, historia y memoria. En el año 2000, con “La nueva novela histórica en la Argentina de los noventa” sobre *El farmer* de Andrés Rivera, *La princesa federal* de María Rosa Lojo y *La liebre* de César Aira, por ejemplo, analiza las obras, las hace dialogar y, luego, explicita el motor analógico y dialogante de su ejercicio crítico al aseverar: “estos narradores argentinos han realizado lo que el escritor mexicano Fernando del Paso considera que es la misión de los novelistas latinoamericanos: ‘asaltar la historia oficial’, mientras que otro escritor argentino, Tomás Eloy Martínez, sostiene que ‘contra el aislamiento impuesto por el poder, el discurso histórico aparece como (...) subversivo’” (p. 236).

Otro ejemplo: en 2005, publica el ensayo “Dos novelas del fin del mundo: *La tierra del fuego*, de Sylvia Iparraguirre y *Fuegia* de Eduardo Belgrano Rawson”. En él evidencia su renovado interés por la novela neohistórica, el rol de la memoria y la restitución de obras e imaginarios que nos acerquen a ese “fin de mundo” que rescatan los autores y que la crítica da a ver. Haciendo eco de las palabras que dan cierre al ensayo, diríamos que “la historia, entonces, continúa en el confín del mundo” (p. 55) y ella lo trae al norte para conversar...

Dos ensayos, ambos de 2012, están dedicados a las llamadas escrituras de postdictadura (aunque esta categoría quede siempre en suspenso, entre otras cosas, mientras no aparezcan los cuerpos desaparecidos y podamos pasar a ese post). Tanto en “María Teresa Andruetto y Laura Alcoba: 30 años después. Memoria y olvido de la dictadura militar argentina” como en “Recuperar la memoria personal y social a través de la novela contemporánea: María Teresa Andruetto y Laura Alcoba”, la crítica se demora en los modos en que la memoria personal (desde la filiación con la madre) y la memoria social (que solo hila sobre, alrededor del trauma de manera fragmentaria) mantienen viva la reflexión sobre una herida histórica siempre abierta, la de las dictaduras. Puede que el dar a conocer el imaginario del sur al norte del continente desde estas escrituras (el primer texto se dirigió a México en un simposio sobre memoria, el segundo a una audiencia canadiense) sea la brújula para detenerse en estos trabajos, pero

puede, también, que subyazga a ellos, como en el dedicado a Iparraguirre y Belgrano, una fuerte relación con lo argentino a partir de la necesidad de memoria, historia y lazo filial de la misma Domenella quien, como todo migrante, habitará siempre dos patrias, por lo menos.

d. El diálogo, los diálogos

Existen varias manifestaciones del espíritu de diálogo en este sistema crítico. Una de las más sutiles reside en el uso de los epígrafes. Éstos, entre los paratextos estudiados por Genette, no solo presentan el texto que lo sucede, también determina o dirige su recepción, en este caso, del artículo o ensayo. Es a la vez un recurso que remite a intertextos y que exige del lector una segunda mirada, cuando, una vez leído el texto, se vuelve para comprobar su presencia entre los argumentos o su grado de interlocución con las ideas planteadas. Casi todos sus ensayos llevan de antesala uno o varios epígrafes; las palabras de Ibargüengoitia, Jankelevitch, de Certeau, Neruda, Gelman, Piglia, Sarlo, Puga, Andruetto, Zaid, Gide, de Burgos, Pacheco, Nicolás Rosa, Nélica Piñón, Rivera Garza, Ricoeur, Manuel Acuña, Laura Méndez de Cuenca, Rosario Castellanos, Franca Basaglia, Cristina Peri-Rossi, entre otros, ofician de faros y, sin duda, orientan la lectura, pero, además, dan cuenta de un gran bagaje cultural y aparecen, al releerlos después de agotar el ensayo, como segmentos o cortes de otras conversaciones alrededor del texto en cuestión.

Otra forma dialogante de este sistema crítico está dada por el permanente ejercicio de la lectura comparada. Como vimos, son pocos los ensayos dedicados a un solo autor/a u obra, generalmente ejerce, más bien, la creación de puentes, lo que ilumina nuevas zonas de análisis en las obras. Varios de esos puentes establecen genealogías y filiaciones (como el dedicado a *Santa* y a *Nadie me verá llorar*); otros más bien crean contrapuntos (como los incluidos en *Escrituras en contraste*, evidentemente); otros visibilizan un imaginario (los dedicados a autores argentinos) y otros más problematizan un concepto a partir de un contrapunto escritural (como el dedicado a Cristina Rivera Garza y Rodrigo Rey Rosa, sobre la relación entre violencia y escritura).

Finalmente, el ejercicio más permanente y que demuestra para mí la convicción de este pensamiento crítico sobre la producción colectiva de pensamiento es el Taller Diana Morán. En él se prioriza proyectos de medio a largo plazo, colectivos y que son el resultado de la larga conversación entre sus miembros, todas partícipes en el pensar/escribir ajeno. Ana Rosa Domenella ha sido, cada tantos aniversarios, la cronista de este grupo y no es casual; no solo porque posee una memoria de los hechos, afectos y contextos, sino porque asienta en esas escrituras todas las preocupaciones que venimos señalando como rasgos de su pensar crítico: la risa, la cotidianidad que acompaña amistosamente el pensar, lo femenino que no solo es tema o posición ideológica sino un quehacer concreto entre y con otras mujeres intelectuales y artistas, la integración de varias nacionalidades y sitios de enunciación de sus integrantes, etc.

Mantener, por tantos años, una sostenida conversación entre las más de veinte integrantes del grupo da cuenta de la gran calidad humana y de dos talentos complementarios: pensar entre otras y, por un irrenunciable gesto de amistad, ayudarse y desafiarse a ir cada vez más lejos, no solo en el pensar, también en ayudarse a enfrentar la enfermedad o los duelos o las pandemias o las pantallas y sus desafíos. Domenella, como el Taller en pleno, sabe que, parafraseando a Gadamer, no es cuestión de sospechar si los/as autores/as pueden escribir, sino de qué tan capaces somos de oírles. De oírnos, también, en la generosidad de quien cita y pone a circular su pensamiento crítico siempre entre otros críticos, teóricos, autores y, por qué no, entre risas vitales. Todos sus ensayos empiezan con la palabra ajena, le contestan; sitúan a la obra que comentará en un marco biográfico, escritural y contextual. Porque ninguna palabra comienza sola y porque entre dos o más, la palabra teje y sana.

3. Queda para más tarde seguir con el problema...

En el mapa de críticos latinoamericanos resuenan pesadas y aladas voces: Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Roberto Fernández Retamar, Antonio Candido, Noé Jitrik, Nelson Osorio, Rafael Gutiérrez Girardot,

Alejandro Losada, Carlos Rincón, Ana Pizarro, Saúl Sosnowski, Hernán Vidal, Hugo Achugar, Beatriz Sarlo, Mabel Moraña, Nelly Richard, Josefina Ludmer, Ileana Rodríguez, y tantos más. Todo ese coro inarmónico y, por ello, provocador nos antecede. Mi pensamiento como poeta y crítica les debe, además de a ellos, a escritores, muchos, que fabulan pensando o que ensayan ficcionalizando.

Y ahora, de cara a los veinte años del siglo *xxi*, las preguntas no dejan de llover: ¿qué crítica para estos tiempos renunciando al pensamiento lento, elaborador o cuestionador? Pero también, ¿qué crítica podría ignorar sus condiciones y no “dolerse”, parafraseando a Cristina Rivera Garza? ¿qué funciones la reinventan?, ¿entre quiénes queremos ejercer este oficio?, ¿es el escritor de crítica un lector incontinente que debe compartir con otros/as sus lecturas? Si hasta hace unos años la crítica ejercía un rol legitimador, hoy los blogs y otras formas inmediatas de reconocimiento por pares la vuelven innecesaria como actividad validadora. Por lo tanto, ni dar valor ni legitimar, el ejercicio crítico acompaña, dialoga, piensa con la obra y se pregunta qué hace o, en palabras de Maricruz Castro, qué teoriza... (2019).

Frente a las urgencias de este presente, y como bien dice Donna Haraway, no queda sino “seguir con el problema”; lo más creativamente posible, lo más con y entre otros/as. Obras como la de Ana Rosa Domenella son un faro en el camino del pensamiento siempre móvil, inquieto, lleno de generosidad y dispuesto a compartir una buena carcajada, sobre todo si es sobre una misma. Recorrer su pensamiento crítico es asistir a una metonimia de la crítica latinoamericana y mundial, pero además permite ver cómo pactar una nueva posición en estos nuevos contextos, sin claudicar, ejerciendo los tiempos detenidos de un pensamiento que elabora sistemáticamente, sin ceder del todo a la lógica indexada y sin negociar con agendas que aligeren los filos del decir/pensar afectivamente distante.

Bibliografía citada

- BARTHES, R. (1973). *El placer del texto*. Siglo XXI.
- CASTRO-RICALDE, M. (2019). Hibridez e intermedialidad en La historia de mis dientes (2013) de Valeria Luiselli. En *Ligera de equipaje. Itinerarios de la novela corta en México*. Gustavo Giménez y Verónica Hernández Landa (eds.) UNAM-IIF-CEL, (pp. 27-41).
- DOMENELLA, A. R. (1982). *La narrativa de Ibarguengoitia. Análisis de Los relámpagos de agosto y La ley de Herodes*. [Tesis para optar al grado de doctor] El Colegio de México.
- ____ (1987). María Luisa Puga: del colonialismo a la utopía. En Aralia López González, Amelia Malagamba Anzoátegui y Elena Urrutia (eds.) *Mujer y literatura mexicana y chicana. culturas en contacto: Primer Coloquio Fronterizo*. (p. 239-250) El Colegio de México.
- ____ (1992). Entre canibalismos y magnicidios. En torno al concepto de ironía literaria. En AA.VV. *De la ironía al grotesco en algunos textos hispanoamericanos*. (pp. 85-116) Universidad Autónoma Metropolitana.
- ____ (1999). El Taller Diana Morán. En Ana Rebeca Prada, Virginia Ayllón y Pilar Contreras (comps.) *Diálogos sobre escritura y mujeres*. Memoria. (pp. 19-28) Sierpe editores.
- ____ (1999). Luisa Valenzuela: 'donde pongo la palabra pongo el cuerpo'. En Luzelena Gutiérrez de Velasco, Gloria Prado y Ana Rosa Domenella (comps.) *De pesares y alegrías. Escritoras latinoamericanas y caribeñas contemporáneas*. (pp. 147-169) Universidad Autónoma de México-El Colegio de México.
- ____ (2000). La nueva novela histórica en la Argentina de los noventa. Rose Corral (ed.) *Norte y Sur: la narrativa rioplatense desde México*. (pp. 221-236) El Colegio de México.
- ____ (2004). María Luisa Puga y Luis Arturo Ramos. Cuerpos velados y desvelados por la escritura. En Maricruz Castro, Laura Cázares y Gloria Prado (eds.) *Escrituras en contraste. Femenino/masculino en la literatura mexicana del siglo XX*. (pp. 293-322) ALDUS-Universidad Autónoma de México.
- ____ (2005). Dos novelas del fin del mundo: La tierra del fuego, de Sylvia Iparraguirre y Fuegia de Eduardo Belgrano Rawson. En Graciela Martínez Zalce, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Ana Rosa Domenella (eds.) *Femenino/masculino en las literaturas de América. Escrituras en contraste II*. (pp. 35-58) Universidad Autónoma de México-ALDUS.
- ____ (2005). Jorge Ibarguengoitia y la historia de México. entre la fascinación y la farsa. En *Signos Literarios*, núm. 1 (enero-junio) (pp. 13-27).

- ____ (2006). María Luisa Puga, del testimonio poscolonial al cuerpo del dolor: un camino reflexivo a través de la escritura. En Ana Rosa Domenella (ed.) *María Luisa Puga. La escritura que no cesa*. (pp. 25-36) Tecnológico de Monterrey-Universidad Autónoma de México.
- ____ (2009). Queremos tanto a Yvette. Entre la tradición y el canon. *Homenaje a Yvette Jiménez de Báez*. (pp. 37-47) El Colegio de México.
- ____ (2009). El banquete ominoso: 'Alta cocina' de Amparo Dávila. En Regina Cardoso y Laura Cázares (eds.) *Amparo Dávila. Bordar en el abismo*. (pp. 77-88) Universidad Autónoma de México-Tecnológico de Monterrey.
- ____ (2010). Jorge Ibargüengoitia, un escritor inconfundible. En Rafael Olea (ed.) *Doscientos años de narrativa mexicana siglo XX*. (pp. 299-319) El Colegio de México.
- ____ (2012). María Teresa Andruetto y Laura Alcoba: 30 años después. Memoria y olvido de la dictadura militar argentina. En Friedhelm Schmidt-Welle (coord.) *Culturas de la memoria. Teoría, historia y praxis simbólica*. (pp. 190-200) Siglo xxi.
- ____ (2012). Recuperar la memoria personal y social a través de la novela contemporánea: María Teresa Andruetto y Laura Alcoba. En *Amerika* 7. <https://doi.org/10.4000/amerika.3352>
- ____ (2013). Escribir la lectura. En Laura Cázares (coord.). *Escribir la lectura. Representaciones literarias en textos hispanos e hispanoamericanos*. (pp. 261-279) Universidad Autónoma Metropolitana.
- ____ (2016). Diana Morán: una vida para recordar. En Laura Cázares y Luzelena Zamudio (eds.) *Diana Morán, encallar en los arrecifes de la esfera*. (pp. 63-70) Universidad Autónoma de México.
- ____ (2019). México, Guatemala: narrativas sobre violencia contemporánea en textos de Cristina Rivera Garza y Rodrigo Rey Rosa. En *Nuevas violencias, nuevas resistencias* 10. (pp. 254-265) <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12290>
- ____ (2021). Renovación y diversidad de la literatura. Ibargüengoitia. Casa Estudio cien, octubre. <https://youtu.be/j-biUGBiE1k>
- DOMÍNGUEZ, N. (2021). La crítica literaria feminista como acto de subjetivación. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, noviembre, vol. 10, núm. 23, (pp. 24-33).
- PIGLIA, R. (2005). *El último lector*. Anagrama.
- TODOROV, T. (1991). *Crítica de la crítica*. Paidós.



LO ISH-AH: LA ÚLTIMA FRONTERA DEL GÉNERO

Cándida Elizabeth Vivero Marín
Universidad de Guadalajara
elizabeth_vivero@hotmail.com

Resumen: El concepto “lo ish-ah” es propuesto en este trabajo en tanto que se considera que el término “género” ha llegado a su límite epistemológico, por lo cual se vuelve necesario acuñar otro término que permita pensar las relaciones interpersonales y los productos simbólicos más allá de la frontera del género. “Lo ish-ah” contribuye a la discusión actual en torno al “género” aportando una visión que toma al amor como base en la construcción del sujeto.

Palabras clave: neutro, amor, deseo-mío, moralidad.

Recibido: mayo 26, 2021. **Aceptado:** marzo 19, 2022.

THE ISH-AH: THE LAST GENDER/GENRE FRONTIER

Cándida Elizabeth Vivero Marín
Universidad de Guadalajara
elizabeth_vivero@hotmail.com

Abstract: This work introduces the concept of “lo ish-ah” in response to the consideration that the term “gender” has reached its epistemological limit, making it necessary to coin a different one that allows thinking about interpersonal relationships and symbolic products beyond the gender/genre horizon. “Lo ish-ah” contributes to the current discussion about “gender” by providing a vision that understands love as a basis in the construction of the subject.

Keywords: neutral, love, desire-mine, morality.

Received: May 26, 2021. **Accepted:** March 19, 2022.

En este trabajo se presenta el término “lo ish-ah” como concepto que se sitúa más allá del género, al considerarlo necesario en tanto que el concepto “género” ha alcanzado ya sus límites epistemológicos. Por ello, para ejemplificar la utilización de “lo ish-ah” se lleva a cabo una serie de reflexiones surgidas a raíz del análisis y la crítica realizada a las novelas *Rhyme & Reason* y *La reinita pop no ha muerto*, ambas escritas por la autora Criseida Santos Guevara; así como a los cuentos “Opus 123” de Inés Arredondo; “Cabecita blanca” de Rosario Castellanos, a la película mexicana *La otra familia* y a la serie de televisión “Modern Family” producida en Estados Unidos. De manera muy sintética, se menciona la película *El becario*, igualmente de manufactura estadounidense, a manera de breve ejemplo comparativo.

En todos estos casos, al acercarnos de manera más puntual y profunda, podemos observar dos situaciones muy particulares, a saber: cuando en una relación de pareja las y los protagonistas no asumen o performan el binarismo de género adecuadamente, la relación amorosa representada se encamina al fracaso; mientras que, si por el contrario ambos sujetos aceptan sin más la asignación de roles de género diferenciada y los ejecutan de acuerdo con lo heteronormado, la relación resulta exitosa.

Para ambas situaciones, la pregunta que trataré de responder aquí es la siguiente: si consideramos al género como un impedimento de y para la acción, ¿se convierte igualmente en un impedimento para el amor?

Más aún, si partimos de la premisa de que el amor entre iguales es visto, desde la visión heteronormada, como infecundo y estéril en tanto no reproductivo en términos de naturaleza, ¿la tecnologización de los cuerpos y su reproducción realmente garantiza romper dicha dinámica de pensamiento para colocarnos más allá del género y de los cuerpos?

Mi hipótesis plantea que el pensamiento diádico a partir del cual se construye la noción y categoría “género” ha dejado de ser fructífero no por representar un lugar vacío en sí mismo, como sostiene Cristina Palomar

(2016), puesto que todo significado en sí es vacío; sino por no dar cuenta de todas las potencialidades del amor que, desde mi postura, constituye al ser en sí que se trasluce en lo que nombro “deseo-mío”, por lo que debemos renombrar a todas estas posibilidades de ser y estar en el mundo de los cuerpos sexuados que asumen igualmente diversas sexualidades.

A esta nueva categoría y concepto de análisis, a la que nombro “lo ish-ah”, tiene que ver con el sentido de lo neutro no por la etimología *neuter* (que viene del latín y significa ni lo uno ni lo otro), sino en el sentido de la física: la convergencia de todas las cargas positivas y negativas del átomo en el núcleo de donde, igualmente, se desprenden las subpartículas atómicas. De esta imagen podemos resignificar y resemantizar el amor al pensarlo no sólo en sus manifestaciones genéricamente femenina y masculina, sino abarcando también su potencialidad neutra en el sentido de totalidad.

A partir entonces de “lo ish-ah” como última frontera del género, intentaré responder a las preguntas que me formulo y dialogar en voz alta con algunas de las propuestas más difundidas actualmente dentro de los estudios de género.

Nombrando “lo ish-ah”

Se dice habitualmente, no sin razón, que la lengua española es una lengua sexista en tanto que asimila el género gramatical masculino como sinónimo de universalidad, invisibilizando de esta forma a lo femenino. Los detractores de la visibilización de lo femenino, al incluirlo en el discurso sea oral o escrito, señalan reiteradamente el error gramatical que se comete al ejecutar este acto de subversión lingüística y, en términos tradicionales, están en lo correcto. Es decir, conforme a la historia de la lengua española y no sólo a lo establecido por la Real Academia de la Lengua Española, el español privilegia el término masculino cuando se trata de hablar o indicar que el universo de personas o animales expresado se encuentra integrado tanto por mujeres y hombres, o por hembras y machos. Sin embargo, las feministas que llevan a cabo el activismo a la esfera lingüística, no cejan en

su empeño de hacer notar y, por ende, hacer valer la presencia y existencia de seres sexualmente diferenciados.

De ahí que, al pensar y formular “lo ish-ah”, partiendo de toda una conceptualización de orden teórico-filosófico a raíz de los estudios de género y la narrativa mexicana escrita por mujeres jóvenes y al cual titulo como “Teoría Ish-ah”, surgió de nuevo la duda: ¿cómo nombrar o, mejor dicho, qué pronombre gramatical personal y artículo determinado puede otorgársele a este sujeto libre y no-unitario desde donde se formula el concepto y la categoría “ish-ah”?, ¿es necesario asignarle un pronombre personal y, en todo caso, asignárselo también a los conjuntos de personas y animales que se nombran partiendo de esta visión diferente?

Al rastrear la propia gramática española, observamos que sí existe un artículo neutro: “lo”, y también un pronombre personal: “ello”, así como pronombres demostrativos neutros: “eso, aquello”. Luego entonces, si sí existe lo neutro a nivel pronominal, ¿por qué no se conservan otros residuos neutros en el resto de la gramática salvo en contados sustantivos (pobre, estudiante, jefe, cliente, personaje, presidente, entre otros)?

Mis inquietudes me llevaron a reflexionar que, si en el caso de los pronombres personales podemos añadir al “él, ella” el neutro “ello”, tenemos luego que todos parten del latín “ille, illa e illud” de donde derivan justamente “él, ella y ello”, con la salvedad de que “illud” es el masculino de “illa”. Ahora bien, los pronombres personales del español no derivan de los pronombres fóricos latinos, con los cuales se designaba a lo ya hablado, aunque no eran propiamente pronombres personales en tanto que en el latín no existen. Así, los pronombres fóricos singulares en latín son: “is, ea, id”, mientras que los pronombres demostrativos, de los cuales derivan los pronombres nominales en español, son: “ille, illa, illud” que significan “aquel, aquella, aquello” y que expresan lejanía con respecto al hablante y al oyente.

Ahora bien, en cuanto a los artículos determinados, “el, la, lo”, que tampoco existían en latín, derivan igualmente del demostrativo plural “illos, illas” de donde el plural neutro es “illa”. De tal suerte que si colocamos un escenario ficticio podríamos tener algo así como: “los estudiantes, las estudiantes y la estudiantes”, con lo cual se reducen a dos los

artículos determinados, aunque se conservó “lo” como reminiscencia de “illud” que “abrió” la vocal “u” para pasar a “o”.

Así las cosas, “lo ish-ah” se nombra a partir de lo neutro expresado en el artículo determinado, pero no puede entonces pluralizar a partir de “illa” en tanto que el plural en español se forma con la terminación “s”. Por ende, si deseáramos realmente pluralizar el conjunto de personas y animales en su forma neutra, deberíamos remitirnos al origen y conformación de cada sustantivo y adjetivo para colocar su forma neutra filológicamente adecuada. Pero, puesto que eso es casi un imposible y atenta contra el principio lingüístico de la simplificación, considero que se podría resolver el punto si se retoma la terminación “e” de estos sustantivos neutros y se traslada al artículo determinado para formar entonces el plural “les”. Un ejercicio simple sería entonces decir: “les niñes”.

Por ahora, sólo me interesa retomar esta historia de la lengua española para precisar que, por lo anteriormente expuesto, “lo ish-ah” se nomina por medio del artículo “lo”, sin que asigne un plural en tanto que “lo ish-ah” no responde a la lógica binaria, sino que rompe con ella y en su sentido neutro expresa la totalidad de las posibilidades de manifestación del ser de amor que expresan los sujetos libres y no-unitarios por medio de sus cuerpos.

Es decir, parto de que el ser de amor es la condición de humanidad que nos hace ser auténticos seres humanos, y que los cuerpos expresan lo que denomino “deseo-mío” en sus particularidades y singularidades en tanto cuerpos sexuados, los cuales, debido y como consecuencia del género, performan y estetizan el género tratando de armonizar de manera simétrica dicho deseo-mío con la imagen externa que se les proyecta desde fuera.

En otras palabras, si bien es cierto que el sujeto nace y es sumergido en el discurso preexistente de género, también es verdad que el sujeto tiene en sí la libertad de responder a dicha imposición social, que asume como interpelación hecha por la autoridad discursiva, de manera “adecuada” o “disruptiva” y disonante, como lo hacen de continuo las personas queer, genderqueer, cuir, entre otros en aras de hacer estallar la heteronorma con la desarmonía estética y propiciar de esta manera la desidentificación de género.

Sin embargo, aun cuando reconozco el posicionamiento político desde el cual parte la protesta corporal tanto de estos colectivos como de los transfeminismos y lo post y transhumano, considero que no es en el estallamiento de las formas, la violentación del cuerpo o la tecnologización del mismo y su reproducción, los mecanismos idóneos para deshacer el binarismo de género, pues, al final de cuentas, no existe algo como una “gender-free tecnology” o tecnología libre de género y, por ende, tampoco una episteme alejada del pensamiento diádico.

Así las cosas, propongo que para ir más allá del género en términos de imposición social a través de los performativos sociales, es necesario llevar a cabo otro quiebre epistémico que haga pensar al sujeto desde otra visión. Considero que este cambio se logra cuando podemos ejecutar ya no sólo de manera mental, conceptual o filosófica la segunda gran traslación que ha acontecido desde mediados del siglo XIX, a saber: de la noción de Uno-Todo a Múltiple y, ahora, de lo Múltiple al Todo en todo y en todos.

Cuando se ejecuta y, más que nada, se vive dicha traslación en el cuerpo deseando llegar a ser lo que se desea ser, al ser de amor que habita en tanto potencia de acto en cada una de las personas, la epistemología de los sujetos igualmente se transforma para sentar sus mecanismos de apropiación, interpretación y aprehensión del mundo en la que denomino “razón deseante”.

A ese sujeto diferente, distinto, otro, lo llamo “sujeto ish-ah” (tomado del arameo Ish, que significa hombre; e Ishah, que significa mujer) y que es capaz, en su libertad desde la corresponsabilidad ética con el otro, de manifestar la potencialidad neutra del amor sea en una relación interpersonal y sexoafectiva heterosexual, sea en una homosexual o, incluso, a través de la asexualidad.

Es ahí, en la comprensión y aceptación de lo neutro, no como sinónimo de neutralidad sino de unión de todas las posibilidades, donde considero que podemos seguir encontrando respuestas y dejar de pensar en términos binarios y dicotómicos como hasta ahora lo hemos hecho y que se expresan reiteradamente en la discusión en torno al “género”.

Lo ish-ah, que parte de estas reflexiones en torno a lo Múltiple, lo neutro, la asexualidad y la libertad, puede llegar a transformar el anquilosa-

miento de los roles y performativos de género para facilitar una aceptación más profunda y compleja del ser-en-sí, posicionándose más allá del género y recuperando la libertad de acción y la libertad para la acción desde la ética del cuidado de sí y de los demás.

El género como impedimento de y para la acción

Hasta aquí he tratado de exponer con claridad los principios de los cuales parten la Teoría Ish-ah, así como explicar por qué se nombra a esta categoría como “lo ish-ah” siguiendo los principios de la lengua española y su evolución. Ahora, hablaré de la noción de género como impedimento de acción y para la acción.

En los párrafos anteriores señalé que el género, al convertirse no sólo en performativo, sino también en principio simbólico ordenador, establece tanto una estetización de género (Butler, 2008) como una estética (Vivero Marín, 2014) puesto que trata de dar cuenta de una simetría de género que reflejaría en última instancia la *honestas* y, por consecuencia, la *virtus* (Vivero Marín, 2014). En ese sentido, y si tomamos igualmente en consideración la noción de hexis corporal acuñada por Pierre Bourdieu (en Linda McDowell, 2000, p. 70), observamos toda una gama de improntas para los cuerpos sexuados desde su expresividad externa como su alineación sexoafectiva interna. O, lo que es lo mismo, la asunción de una sexoafectividad a partir de la heterosexualidad que se liga al género.

En toda esta dinámica de poder y desimetría entre los sujetos, el género se erige como impedimento de acción puesto que constriñe a los cuerpos sexuados a desempeñar o ejecutar determinadas tareas, acciones y hasta actitudes de acuerdo con el sexo anatómico. De ahí que el género, entendido en estos términos binarios, impida la acción de los sujetos en determinadas esferas no sólo públicas sino también privadas e íntimas, restringiendo con ello el marco de actuación material, simbólica y discursiva. La no representación, por ejemplo, de determinadas prácticas sexoafectivas a niveles simbólico-discursivas como en el caso de la literatura, o bien la desconstrucción última de los proyectos emancipatorios,

son muestras de esta incapacidad imaginaria de pensar mundos posibles distintos. De ahí que la literatura (en toda la variedad de géneros literarios que la conforman), así como el resto de las artes y las producciones audiovisuales, deben ser consideradas no sólo vías, sino herramientas o instrumentos para la transformación social a partir de la recreación ficcional. La imaginación, como sostienen Gayatri Spivak (2012) y Consuelo Meza Márquez (2000), abre las posibilidades a utopías feministas, y de otra índole, donde los mundos posibles pueden ser trasladados a realidades sociales, concretas y tangibles.

Pensar o considerar al arte y a la cultura como capitales simbólicos poco sustentables o productivos es caer en la trampa de los sistemas autoritarios (capitalistas neoliberales o no) que intentan a toda costa silenciar la imaginación y las alas que de ella emergen. No obstante, frente a un anquilosamiento y, más preocupante aún, ante la “rosificación y azulamiento” de las niñas y de los niños, debemos asumir activamente desde nuestros campos y esferas de acción y conocimiento otras formas de pensarnos. Como sostiene acertadamente Natasha Walter (2010) en el título de su libro, no hacer nada es permitir que las niñas y los niños, las jóvenes y los jóvenes, se conviertan en “Muñecas vivientes” hipersexualizadas/os del sistema y del mercado, pues sus cuerpos, sus vidas y sus mentes son vistos como mercancías y, en ese sentido, en tránsito de apropiación por las distintas industrias, en particular la del sexo.

El género como impedimento de y para el amor

Así pues, una vez establecido el marco teórico desde donde formulo “lo ish-ah” como la última frontera del género, y habiendo hecho la reflexión en torno al género como impedimento de y para la acción, en este tercer apartado hablaré del género como impedimento de y para el amor.

Como quedó señalado al inicio de este trabajo, el corpus final quedó integrado por dos novelas, dos cuentos y dos productos audiovisuales. Ahora trataré de explicar por qué sostengo que, así como el género se convierte en un impedimento de acción, así igualmente se extiende a

ser un impedimento de amor por lo que hay que dar paso a una nueva forma de autonombrarnos en aras de superar estos obstáculos.

Para iniciar, diré que el género, al estar ligado no sólo al sexo anatómico sino también al desarrollo psicosexual de los individuos, determina como válidas ciertas prácticas sexoafectivas en detrimento de otras. Si bien todas y todos sabemos que el señalamiento proviene de la falta de reproducción sexual entre dos individuos del mismo sexo, también es verdad que a esta realidad natural se añade el componente de la moral religiosa ultraconservadora, que raya en la extrema derecha, que deplora, señala y abomina las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo. De ahí que tenemos a la vista dos realidades: por un lado, el componente biológico que sirve de argumento a ciertas esferas ultraconservadoras para acusar de complot extintionista a las parejas lésbico-gay (ya no digamos trans y queer), a las cuales suele tachar de abominaciones o pervertidos; por el otro lado, el componente de la moral religiosa de extrema derecha que ve en las prácticas homosexuales la indecencia y la perversión del bien superior a través de la depravación de los valores morales sustentados, como su nombre lo indica, en el punto de vista religioso ultraconservador. En ambos casos, los detractores, ya no digamos del matrimonio igualitario (término este último de “igualitario” también criticado por algunas feministas), sino de la comunidad LGBTTTIAQ en su conjunto y en general, alegan la supremacía de la Naturaleza de los cuerpos sobre el deseo hedonista del individuo, como lo consideran finalmente.

He aquí donde su articulación argumentativa comienza a tambalear, puesto que, en un primer momento, el término “Naturaleza” es justamente un constructo emanado de la cultura como toda aquella palabra que se inserte en el lenguaje mismo, incluyendo el término “natural”. En un segundo momento, si nos atenemos al plano de la moral religiosa, podemos observar entonces que cada religión establece igualmente ciertos criterios de moralidad para los creyentes, de donde resulta que muchas religiones coinciden en el tema de la reproducción como fin último de las relaciones sexoafectivas, pero no todos los individuos del planeta proclaman o dicen profesar religión alguna, puesto que los hay agnósticos, ateos y no creyentes o no practicantes. De ahí que la gama

de creencias o no creencias vuelva a dificultar el establecimiento de una norma moral única, que no universal o laica. Por ello, considero que más que hablar en términos morales, debemos primero hablar en términos de “ética” y, particularmente, de “ética del cuidado” tanto para sí como para los demás, y a partir de la cual se basa justamente la actuación de los sujetos partiendo de la libertad pero en corresponsabilidad ética con el otro. Este tema, ya esbozado en el planteamiento teórico que desarrollo bajo el título “Teoría Ish-ah”, sin duda lo seguiré desarrollando a profundidad en otros espacios. Por el momento, lo señalo como punto de partida para la reflexión en términos de formular una moral laica universal que nos permita cohabitar el planeta respetando nuestras diferencias, singularidades y particularidades tanto a nivel individual como colectivas para construir sociedades más justas, incluyentes y participativas.

Así pues, planteo que, visto desde la óptica del género binario, y considerando al género como un impedimento de y para la acción, el “amor” y lo que de él emane o se manifieste al mundo en tanto encuentro de dos personas (o quizá más, como en las personas que se nombran a sí mismas poliamorosas) es visto como propio de las relaciones heterosexuales en tanto que de él surge nueva vida de manera biológicamente natural, a partir de la diferenciación sexual.

Todo lo que escape a esta visión y aun a este procedimiento, incluyendo la reproducción asistida, es criticada, rechazada o negada por la moral religiosa ortodoxa, pues se fuga, se escapa, resulta disonante a la norma de género. No obstante, y pese a la tecnologización de los cuerpos y su reproducción ya no sólo por medio de la manipulación genética sino también transespecie, tampoco considero que convertirnos en post y transhumanos garantice realmente alejarnos de ese impedimento de amor, puesto que todo conocimiento y toda tecnología de ella emanada lleva en sí misma la carga genérica en cuanto pensamiento situado (cfr. Donna Haraway, 1995).

Así, en las dos novelas de la escritora Criseida Santos podemos observar cómo, al asumir una de las dos mujeres un rol más activo, más “agresivo” en términos de conquista amorosa o de acción pública, la relación amorosa se desestabiliza y termina: en el primer caso (*Rhyme & Reason*),

el punto de quiebre se localiza cuando una de las protagonistas decide tener y cuidar a los bebés que deseaba, lo que provoca un distanciamiento irrecuperable para la otra pareja que no está dispuesta a renunciar o seguir postergando su ascenso laboral; en el segundo caso (*La reinita pop no ha muerto*), el carácter activo en términos de conquista amorosa por parte de la protagonista provoca un cierto temor y, finalmente, un rechazo de la amada que se convierte en inalcanzable. Lo mismo sucede en los dos cuentos: en “Opus 123”, los dos personajes son incapacitados de demostrar su afecto por los performativos sociales e, incluso, sufren la castración de su sexualidad; en “Cabecita blanca”, el amante de Luis sufre amargamente el no reconocimiento público de éste frente a su familia y amigos, lo cual lo lleva a darse cuenta de su invisibilización.

Sin embargo, en dos productos audiovisuales la situación “cambia”, al menos en apariencia, pues si bien en la película *La otra familia* se resuelve el conflicto de la pareja gay, que no del todo el de las lesbianas que queda en proceso de, dicha resolución del conflicto se logra gracias a que uno de los protagonistas asume los deberes y quehaceres domésticos, y con ello el cuidado y atención del niño, por lo que acepta ejecutar o performar el rol y las tareas tradicionalmente consideradas femeninas. En el segundo caso, el de la serie de televisión estadounidense “Modern Family”, sucede una situación muy similar: el conflicto de pareja, que observamos casi a mitad de las temporadas tras la llegada de la hija adoptiva a sus vidas, se resuelve cuando cada uno de ellos asume un rol diferenciado genéricamente. De ahí que la solución siga siendo y permaneciendo binaria, pues cada uno de los personajes performa las acciones, las actividades y los roles habitualmente asignados a las mujeres y a los hombres.

Un caso extra, sólo para mencionarlo, lo observamos en la película estadounidense *El becario*, donde igualmente se resuelve el conflicto de pareja por inversión de roles, puesto que allí, en la imagen de una pareja heterosexual, ella es la que asume el rol de proveedora y él, de atención y cuidado.

De lo anterior observamos que se mantiene una visión binaria en cuanto al éxito o fracaso amoroso a partir de la aceptación de la heteronorma, o bien, en el caso de las dos películas, de la aceptación del

binarismo. No obstante los cuentos citados reflejan contextos epocales distintos a los actuales y, por ende, representan una mentalidad mucho menos abierta y menos incluyente, también es verdad que pareciera ser mucho más fácil para las parejas gay encontrar un lugar y aceptación en la sociedad que para las parejas de lesbianas quienes, además, parecen buscar algo distinto al actuar masculino tradicional.

De ahí que, en las dos novelas de Santos Guevara, las parejas lésbicas no se consolidan al haber un rechazo implícito a la manifestación hegemónica de control y dominio masculinizado. Lo mismo sucede con la pareja de lesbianas en “La otra familia”, ya que vuelve a aparecer el conflicto cuando la más joven intenta asumir el control de la decisión en torno al embarazo que desea la mayor. Y, en el caso de “Modern Family”, la pareja de lesbianas que aparece referida escasamente en algunos capítulos ha resuelto el conflicto bajo el mismo procedimiento: una de ellas se asume masculinizada y la otra, feminizada.

Mi pregunta final sería entonces: ¿si logramos pensar y pensarnos en términos de “lo ish-ah” a partir no de la moral religiosa ultraconservadora y ortodoxa, sino de la ética del cuidado y, por ende, de una moral laica universal, lograríamos vivir y vivirnos en mayor libertad y, por ende, a mayor plenitud que nos permita ser más felices?

He aquí la interrogante que dejo sobre la mesa para continuar la reflexión en otros escenarios, espacios y tiempos.

¿Es posible una moral laica universal?: coda a la reflexión

Pensar en la posibilidad de establecer una moral laica universal a partir de la ética del cuidado del sujeto libre no-unitario consigo mismo y hacia los demás parece una utopía. Sin embargo, al establecer lo ish-ah como la última frontera del género y reflexionar en torno al Estado de la comunalidad para la construcción de sociedades más justas, igualitarias y participativas, sí es viable establecer unas ciertas líneas de actuación que permitan a los individuos la convivencia plena, respetando las particularidades sin desatender el Bien común.

En efecto, el Estado de la comunalidad al que me refiero en mi propuesta teórica, la actuación de los sujetos está regulada a partir de la ética del cuidado consigo mismo y con los demás por medio de una serie de valores éticos universales como son la empatía, el acompañamiento, la atención y cuidado de los más débiles o debilitados sea por la edad o la enfermedad, respeto a la vida en todas sus etapas y en todas las formas de existir. En una palabra, las “Elohpolíticas” (del arameo Elohim que significa Dios y que aquí se retoma en el sentido de bondad, cuidado, compasión, acompañamiento, comprensión y aceptación) se basan en un concepto que, en ocasiones, parece desgastado y que engloba todas estas características y todavía más: el amor.

De ahí que, a partir de mi propio cuidado, me responsabilizo también del otro puesto que al estar bien yo, me esfuerzo por hacer que el otro también esté bien. La libertad no se pierde, sino que se gana en esa corresponsabilidad ética donde mi marco de actuación está delimitado por la no transgresión al bien y bienestar de los demás, pero no en un sentido capitalista neoliberal, sino comunal. Es decir, la teoría de la comunalidad, así como la teoría de los “comunes”, esto es, de aquello que nos hermana en términos de compartir bienes en común, entendiendo los bienes no sólo los materiales sino también los simbólicos y hasta espirituales, nos pueden permitir pensar en una actuación diferente basada en el desarrollo y bienestar personal que desemboca en el desarrollo y bienestar colectivo y viceversa. Porque en este nuevo Estado que propongo, el sujeto no-unitario y libre tiene como característica el movimiento continuo de su ser de amor en la perfección de la entrega y la donación para el bien en común.

De esta forma, derivada de esta formulación ética, que es transmitida y representada a través de productos culturales como son la literatura, las películas o las series, es posible pensar en una forma de estar en el mundo distinta donde el sujeto asuma su corresponsabilidad y sea libre desde la madurez de su participación ciudadana. Por supuesto, el tipo de liderazgo que debe impulsar esta transformación social debe ser distinto, otro, ya no autoritario y vertical, sino participativo, colaborativo y transformacional.

Emanada la actuación y las líneas de accionar de estas nuevas formas de ser y de estar, de vivir y convivir conmigo misma/o y con los demás, se debe formular entonces una moral laica universal centrada en el amor como pilar fundante, con todas las implicaciones que dicho concepto engloba tal como se menciona líneas arriba.

Si bien entiendo que el término de “moral laica universal” pudiera parecer escandaloso para algunas/os, por el momento nombro esta reglamentación del actuar de los individuos en beneficio del colectivo por no encontrar, por ahora, mejor nombre para designar a esta otra forma de recuperar y crear lazos de unión comunitaria que nos permitan rehacer el tejido y la cohesión social que parecen haberse desdibujado por completo de nuestra sociedad mexicana.

Es de esta manera que considero que la literatura, y sobre todo su estudio, su análisis, la crítica y la reflexión de ella emanadas, nos permite seguir constatando la importancia y el impacto que el arte y la cultura pueden lograr en la transformación social. La imaginación, como palanca que genere otras posibilidades de vida, continúa demostrando la envergadura de su influencia no sólo en el pensamiento, sino en el espíritu de lo que nos hace ser auténticos seres humanos y que, desde mi perspectiva, lo enmarco en el “ser de amor” que nos configura y nos habita desde la interioridad más profunda de lo que somos, desde “lo ish-ah”.

Conclusión

Lo ish-ah, como paso obligado para nombrar algo más allá del género, nos permite pensar las relaciones interpersonales como atravesadas por los performativos sociales que anquilosan y aniquilan otras posibilidades de actuación para los sujetos y que, por ende, también impiden el reconocimiento y la aceptación de otras formas de amar.

Considero que, mientras sigamos ancladas/os a un pensamiento diádico y, por ende, dicotómico que nos dificulta situarnos a partir de lo Múltiple en el Todo en todos y en todos, resultará casi menos que imposible subvertir el binarismo y, en consecuencia, crear y recrearnos desde otras

posibilidades de ser y de estar en el mundo. Lo ish-ah, como nombro a esta categoría que intenta dar cuenta de esta complejidad emanada de un nuevo quiebre epistémico y de una nueva concepción de sujeto, puede contribuir a resignificarnos, reconstruarnos y reconfigurarnos no sólo como individuos, colectivos o comunidades, sino como país a través de las que nombro “Elohpólicas” y bajo la óptica de un nuevo Estado que llamo “Estado de la comunalidad” y que aquí me limito a referirlas por no ser, por ahora, el momento ni el espacio para abordarlos. Quede, por lo tanto, la propuesta de “lo ish-ah” en sus manos y en sus reflexiones.

Bibliografía

- ARREDONDO, I. (1988), “Opus 123”, en su libro *Los espejos*, México: Joaquín Mortiz, pp. 81-105.
- BORDAS, L. (1833), *Elementos de gramática latina*, Barcelona: Comercio del principado de Cataluña.
- BUTLER, J. (2008), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, 2ª ed., trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLANOS, R. (2001), “Cabecita blanca”, en su libro *Álbum de familia*, México: Joaquín Mortiz, pp. 50-57.
- HARAWAY, D.J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens, Madrid: Cátedra (Feminismos, 28).
- MEZA Márquez, C. (2000), *La utopía feminista. Quehacer literario de cuatro narradoras mexicanas contemporáneas*, México: Altexto/UCOL/UAA.
- MCDOWELL, L. (2000), *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra (Feminismos, 60), 2000.
- SANTOS Guevara, C. (2008), *Rhyme & Reason*, México: Fondo Editorial Tierra Adentro.
- _____ (2013), *La reinita pop no ha muerto*, México: Literal Publishing.
- SPIVAK, G. C. (2012), *Otras Asias*, trad. Pablo Sánchez León, Madrid: Akal.
- WALTER, N. (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, trad. María Álvarez Rilla, Madrid: Turner Moena.

Hemerografía

- PALOMAR Vereza, C. (2016), Veinte años de pensar el género. *Debate Feminista*, 52, 34-49.
- VIVERO Marín, C.E. (2014), Cancelación de la feminidad y poder patriarcal en *Un traje rojo para un duelo*, *Sincronía*, XVII (66).

Recursos visuales

- LLOYD, C. (2019), *Modern Family*, Estados Unidos: 20th Century Fox Television.
- LUNA Ávila, J. (2011), *La otra familia*, México: Río Negro Producciones.
- MEYERS, N. (2015), *El becario*, Estados Unidos: Warner Bros.

Recursos en línea

- Definiciona. Definición y etimología*, <https://definiciona.com> consultado el 14 de enero de 2017.
- “Del latín al castellano: evolución fonética de diptongos, vocales y consonantes”, *Almacén de clásicas*, <http://almacendeclasicas.blogspot.mx/2012/01/evolucion-fonica-de-las-vocales-y.html> consultado el 14 de enero de 2017.
- “El pronombre fórico”, *Esquemas*, http://www.santiagoapostol.net/latin/gramatica/ESQUEMAS/pronombre_forico.htm consultado el 14 de enero de 2017.
- “Los pronombres/adjetivos demostrativos”, *Aprender latín*, <https://academialatin.com/los-pronombres-adjetivos-demostrativos/> consultado el 14 de enero de 2017.
- “Origen del artículo determinado”, *Blog de lengua*, <http://blog.lengua-e.com/2008/origen-del-articulo-determinado/> consultado el 14 de enero de 2017.



LA OTRA REVOLUCIÓN: CINCO ESCRITORAS MEXICANAS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Raquel Mosqueda Rivera
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
mosquedaraquel@yahoo.com.mx

Resumen: El presente ensayo analiza los cuentos de cinco escritoras mexicanas poco conocidas de la primera mitad del siglo xx con el objetivo de mostrar cómo, pese a las circunstancias adversas que rodearon su ejercicio escritural, estas narradoras consiguen poner de relieve las distintas problemáticas afrontadas por las mujeres en el México posrevolucionario por medio de los personajes femeninos de sus relatos. El trabajo hace hincapié en que la recuperación de estas historias se sustenta no sólo en el hecho de que fueron escritas por mujeres, sino sobre todo en su calidad literaria, en el despliegue de recursos de los cuales se valen las autoras para expresar una concepción distinta *otra* del mundo y de la literatura.

Palabras clave: escritura de mujeres, posrevolución mexicana, Adriana García Roel, Asunción Izquierdo Albiñana, Lola Vidrio, Carmen Toscano, Virginia Barreto.

Recibido: marzo 11, 2022. **Revisado:** mayo 5, 2022. **Aceptado:** mayo 12, 2022.

THE *OTHER* REVOLUTION: FIVE MEXICAN WOMEN WRITERS IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Raquel Mosqueda Rivera
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
mosquedaraquel@yahoo.com.mx

Abstract: This essay analyzes the short stories of five lesser-known Mexican writers from the first half of the 20th century, with the aim of showing how, despite the adverse circumstances that surrounded their writing, these narrators manage to highlight diverse problems faced by women in post-revolutionary Mexico through the female characters in their stories. The article emphasizes that the recovery of these stories is based not only on the fact that they were written by women, but above all on their literary quality, on the deployment of resources that the authors use to express a different, an *other* conception of the world and of literature.

Keywords: women writing, Mexican post-revolution, Adriana García Roel, Asunción Izquierdo Albiñana, Lola Vidrio, Carmen Toscano, Virginia Barreto.

Received: March 11, 2022. **Reviewed:** May 5, 2022. **Accepted:** May 12, 2022.

La revisión del canon de la literatura mexicana del siglo pasado pone en evidencia un hecho que, de tan sabido, se ha vuelto lugar común: la notoria ausencia de voces femeninas.¹ Dicha “ausencia” se debe a varias razones, entre las cuales podría mencionarse el sistemático desconocimiento y rechazo al que se ha enfrentado la escritura de mujeres por ser considerada “menor”. En este sentido, debe destacarse la labor pionera de Ana Rosa Domenella y la de todas las integrantes del “Taller de crítica y teoría literaria Diana Morán” por rescatar del olvido la obra de escritoras que merecen figurar en nuestra historia literaria.

Pocos son los nombres de artistas femeninas reconocidas durante las primeras décadas del siglo pasado. En el terreno pictórico pueden mencionarse los de Frida Kahlo, María Izquierdo, las surrealistas Remedios Varo y Leonora Carrington; no obstante, menos son los de escritoras difundidas en dicha época. Tal pareciera que la presencia de éstas en el ámbito de las letras mexicanas (salvo contadas excepciones: Nellie Campobello, por ejemplo) es mínima. Respecto a este tema los estudiosos insisten en establecer, obviando siglos de por medio, dos puntos decisivos en la tradición de la escritura de mujeres: Sor Juana Inés de la Cruz y Rosario Castellanos. Importantes esfuerzos como el del ya mencionado Taller de crítica y teoría literaria han procurado subsanar tal vacío.

En esta misma línea de rescate y divulgación el presente ensayo pretende incorporar a la discusión sobre la prosa femenina los cuentos de cinco narradoras mexicanas poco conocidas de la primera mitad del siglo xx: Adriana García Roel (1916-2003), Asunción Izquierdo Albiñana (1910-1978), Lola Vidrio Beltrán (1907-1997), Carmen Toscano

¹ Basta con revisar el índice de la *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX. Tomo I*, a cargo de Christopher Domínguez Michael (1989) para constatar esto, el crítico incluye sólo siete mujeres: Nellie Campobello, Asunción Izquierdo Albiñana, Rosario Castellanos, Elena Garro, Amparo Dávila, Luisa Josefina Hernández y Josefina Vicens. Lo anterior no es responsabilidad del crítico, por supuesto, pero sí evidencia la urgencia del rescate y difusión de muchas escritoras poco conocidas u olvidadas.

(1910-1988) y Virginia Barreto (¿?) quienes, además, centran sus relatos en personajes femeninos con problemáticas profundamente vitales. Las cinco historias que abordaré fueron recopiladas en la antología *Voces recobradas. Narrativa mexicana fuera del canon (1925-1950)*, editada por Lourdes Franco Bagnouls (2008). De acuerdo con la estudiosa: “una antología puede ser reaccionaria o vanguardista, puede afirmar o negar según sea el caso, modificar y convencer, pero también ratificar” (p. 15);² en esta dirección, la presencia misma de once narradoras en la compilación resulta motivo suficiente no sólo para ratificar, sino sobre todo *rectificar*, es decir, para recorrer con mirada crítica la conformación de nuestro canon literario.

De dicha antología elegí únicamente a estas cinco autoras y sus relatos porque en ellos se muestran las distintas –pero no menos adversas– condiciones que enfrentan tanto las mujeres del campo como las de la ciudad; circunstancias expuestas con el principal objetivo de realizar una crítica aguda hacia la situación de muchas otras mujeres en México. Empero, algo más subyace entre sus líneas, una sinuosa reflexión acerca del propio ejercicio escritural sobre la difícil decisión de ser mujer y ser escritora en un país donde ambos papeles parecieran excluyentes. De esta forma, mencionaré algunas de las circunstancias vitales por las cuales atravesaron las cinco narradoras seleccionadas, mismas que demuestran las dificultades enfrentadas para poder dedicarse a la escritura. Si bien los personajes femeninos contruidos por cada una de las cuentistas, y que analizaré más adelante, enuncian conflictos de índole distinto, en común tienen con sus creadoras un entorno doblemente hostil debido al hecho de ser mujeres.

De acuerdo con Nattie Golubov (1994), la crítica literaria feminista debe ir más allá de la pugna entre el esencialismo (privilegiar el género como categoría analítica) y la diferencia (la mujer que escribe lo hace desde una posición determinada histórica y socialmente que puede diferir de la de sus personajes y, por supuesto, de la de los lectores), ya que “la oposición entre el esencialismo, que sostiene la existencia de una

² Todas las citas de los textos serán tomadas de esta antología y sólo se anotará la página correspondiente.

identidad común a toda la literatura escrita por mujeres, y la noción de diferencia, que sostiene que toda diferencia es construida, es una oposición binaria que hay que debilitar para que la teoría literaria feminista prosiga con su labor crítica” (p. 117). Con la intención de cuestionar lo anterior, la estudiosa propone entonces acudir a lo que llama “esencialismo estratégico”:

Analizar cómo las mujeres se constituyen por medio de sistemas discursivos y sociales que, en muchos casos, buscan devaluar y silenciar sus palabras y sus mundos [y, también], analizar cómo difiere su autorrepresentación de aquella que predomina en el contexto en el que escribe, contraponiéndose así a la categoría unitaria de Mujer y subvirtiéndola (Golubov, 1994, p. 123).

En tal directriz, buscaré destacar las particulares condiciones de escritura de las narradoras seleccionadas, pues todas ellas tienen en común realizar esta labor en un entorno por demás adverso y excluyente; asimismo, examinaré, por medio de los personajes femeninos de sus relatos, las distintas problemáticas afrontadas por las mujeres en el contexto social de nuestro país y que dichas creadoras ponen de relieve. Por último, haré hincapié en que la recuperación de estos cuentos se sustenta no sólo en el hecho de que fueron escritos por mujeres sino, sobre todo, en su calidad literaria, en el despliegue de recursos de los cuales se valen sus autoras para expresar una concepción distinta del mundo y de la literatura.

La escasa atención prestada a la creación femenina no es extraña en un ambiente como el mexicano, del cual bien puede decirse lo mismo que Margorie Agosín (1986) advierte respecto del ámbito chileno:

Escribo [...] sobre narradoras chilenas para rescatarlas y rescatarnos del olvido. Para re-leer bajo un nuevo canon, y con nuevas pupilas lo que hasta siempre, o mejor dicho, desde siempre, se ha considerado como mala literatura. Literatura pasajera, fofa, amorfa. Sin embargo, se equivocan aquellos que emiten esta aseveración. La mujer que ha escrito exclusivamente de estas “cosas de mujeres”, es porque su acceso al ámbito público ha sido marginal. La que escribe recurre a lo único que conoce: ella misma; desde los secretos confines de su caja de Pandora que lentamente comienza a abrir, para explicarse a sí misma (p. 7).

Antes de entrar al análisis de los cuentos conviene mencionar algunas de las circunstancias imperantes en el panorama literario nacional en el cual se inserta la obra de estas escritoras. Si bien es cierto lo anotado por Evodio Escalante (1990): “una parte fundamental de nuestra literatura gira en torno al estado de cosas producido por la Revolución Mexicana de 1910-1917 y sus secuelas hasta finales de la década de los años treinta” (p. 89), cabe preguntarse si la “otra parte”, aquella que no se ocupa de esta temática, es menos primordial. La mayoría de los relatos que revisaremos no se refieren a la Revolución y, cuando así sucede, lo hacen desde una perspectiva por completo distinta a la de los textos paradigmáticos del género (F. Muñoz, Azuela, Magdaleno, etcétera). Lo anterior no significa negar la importancia de estos autores, implica tan sólo atender, tal como advierte Lilian S. Robinson (1998), “a [la necesidad] de [d]ejar sitio a otra realidad literaria que, unida al canon existente, estará más cerca de contar la verdad [...] sobre la cultura que se está representando, la cultura en su totalidad” (p. 126). En la misma ruta de Robinson apunta lo dicho por Christopher Domínguez Michael (1989): “En el vasto campo de los cuentos y las novelas sobre la Revolución Mexicana hay todavía historias secretas que es exigencia relacionar” (p. 27); sin duda, los cuentos escritos por mujeres entre 1925 y 1950 pertenecen a este rubro. Como ya señalé, algunos de estos relatos comparten con la prosa de la Revolución ciertas líneas temáticas tales como la cuestión indígena o la Reforma agraria, sin embargo, abordan dichos tópicos de manera casi tangencial; es decir, el problema agrario puede entreverse en “La ocurrencia de Toribia” de García Roel, mas no representa el asunto principal. Igualmente, la “cuestión indígena” subyace en las líneas de “La empalada” de Asunción Izquierdo Albiñana, pero sólo como marco a una problemática mayor y, si esto es posible, aún más marginal. Esta particularidad puede tener su origen en la distancia entre los propósitos señalados para los escritos de la Revolución y los de las autoras que nos ocupan; de los primeros advierte Carlos Monsiváis (1988): “Se sostiene la creencia [...] de que la literatura es un agente de integración nacional y de que, a través suyo, zonas y pueblos divergentes podrán ser atraídos a la corriente de la cultura nacional” (p. 1447). En cuanto a las segundas su prosa no pretende asumirse como fac-

tor de cambio ni político ni social; por el contrario, su “impacto” puede medirse en un nivel más íntimo, personal, en consonancia con el entorno narrado: el del pequeño mundo de lo cotidiano. Es preciso admitir lo doblemente difícil que debió resultar para las mujeres dedicarse a la escritura en medio de la conocida vorágine nacionalista vivida por el país tras el conflicto revolucionario. Aunque con referencia a narradoras de una generación posterior, lo anotado por Julia Tuñón (2006) concuerda también para este conjunto de escritoras cuyos años de nacimiento van de 1910 a 1916 y quienes comienzan a publicar a finales de los años treinta:

En común tienen ser escritoras en un país del tercer mundo con grandes carencias y altas tasas de analfabetismo, en el que ciertamente la censura y la autocensura existían y otras taras se hacían presentes, pero en el que, a la sombra de los gobiernos de la Revolución, y a veces mediante ellos mismos, la cultura se desarrolló en manifestaciones artísticas y literarias notables (p. 20).³

De Adriana García Roel, nacida en Nuevo León, al igual que de las otras autoras de este pequeño corpus, hasta el momento se ha encontrado muy poca bibliografía de consulta, algunas cuantas notas en diarios locales y un libro que analiza *El hombre de barro* (1942), su novela más conocida, junto a las de otras escritoras del Norte a partir de la geocrítica y la ginecocrítica.⁴ Al respecto, resulta por demás significativo un hecho comentado por la propia García Roel: el de firmar sus primeros escritos publicados en medios como *Revista de Revistas* o *El Día*, con los seudónimos de “Nadie” y “Nada”, debido a que “le daba vergüenza que alguien se enterara que escribía” (Cepeda, 1999, p. 2D); lo anterior, me parece, va mucho más allá del nivel anecdótico para reflejar una realidad inquietante cuando se habla de creación femenina, me refiero a la “invisibilización”.⁵ Cabe preguntarse, ¿se es *nadie* o *nada* aun cuando

³ Este excelente ensayo da cuenta del marco histórico durante el cual se desarrolla la escritura de mujeres y la cultura en general durante la primera mitad del siglo xx.

⁴ Montel Arauz M. (2021). *Narradoras del norte. Estudio sobre la obra de Adriana García Roel, Irma Sabina Sepúlveda y Sofía Segovia*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León.

⁵ O auto-invisibilización, como en el caso de Asunción Izquierdo Albiñana, quien se ve obligada a usar seudónimos por la prohibición de escribir de su esposo. Más adelante comentaremos este asunto.

se tiene una herramienta y un espacio para expresar ideas? Será hasta 1942, cuando se hace acreedora al prestigioso premio Lanz Durent con la mencionada novela, que Adriana García Roel decida asumir frente a los demás su vocación. Otra circunstancia que, de acuerdo con críticos como Alfonso Rangel Guerra, influyó en el poco reconocimiento de su obra fue la de no residir en la Ciudad de México: “Sin duda [*El hombre de barro*] es una de las más importantes novelas mexicanas de su tiempo, pero como ocurre con tantas obras escritas en la provincia, ha sido ignorada en la historia de la literatura nacional” (Rangel Guerra s/r citado por Cepeda, 1999, p. 2D).

Si bien esta condición no afectó exclusivamente a las mujeres, puede suponerse que, debido al acendrado conservadurismo de la provincia mexicana, ser escritora en el norte del país intensificó su aislamiento e “invisibilidad”. Quizá el afán por visibilizar otra realidad (a la par que la propia) sea una de las razones por las cuales el relato de García Roel, “La ocurrencia de Toribia” (1944), busca retratar una problemática, y a un grupo de mujeres, más desdeñadas aún: aquellas que viven en el campo abrumadas por la miseria y la excesiva carga de trabajo cotidiano. Al narrar la difícil situación de este sector social, el cuento expone en toda su dimensión el fracaso de los discursos oficiales que exaltaban entre los logros de la Revolución una mejor calidad de vida para los campesinos y sus familias.

Desde el inicio del relato el narrador intenta que el lector empatice con el personaje femenino, “que se ponga en su lugar”: “Cosas hay difíciles de entender: difíciles indudablemente porque no hemos estado en el lugar del que las hace; del que las dice o del que las siente” (p. 130). La dificultad para entender la actuación de Toribia –personaje central del relato– radica justo en el hecho de que se trata de una humilde mujer de pueblo; es decir, de alguien que habita un mundo por completo distinto al del narrador (y en el cual incluye también al lector), ámbito donde sus motivos para “cambiar de hombre” son incluso objeto de burla:

De seguro que el caso de Toribia es uno de los que a más de cuatro *nos* haría prorrumpir en exclamaciones airadas y en ondas reflexiones. Cierto que no será

Toribia la primera mujer que deja a su marido para irse con otro hombre; pero ¡caramba —dirán ustedes—, si al menos lo hubiera dejado por algo que valiera la pena!

En el ambiente refinado de sociedad, en el gran mundo donde todo es sonreír de mujeres, galanteo de hombres, brillar de joyas y lucir de pieles, el paso que Toribia dio movería a risa. Porque en el mundo de los zorros, de las orquídeas y de los brillantes, la mujer engaña y deja al marido o por despecho y ansia de pagarle en la misma moneda, o por entrar a la moda o porque le embarga el tedio de la monotonía y ella hace lo posible por sacudirse el aburrimiento. Las mujeres del mundo de Toribia no son así de complicadas (pp. 130-131).

La causa por la cual las mujeres *del mundo de Toribia* son menos complicadas es evidente: no tienen tiempo para serlo, sus días transcurren entre el trabajo y la precariedad:

En el mundo de Toribia, ¿qué hace una mujer recién casada?, ¿de qué se ocupa? Se ocupa de cuanto se ofrece: de lavar, de remendar, de fregar, de tortear, de guisar, de ir por agua, de ver las gallinas, de echarle zacate a los animales, de miles de cosas más. Y para acomodar todo esto en las horas de un solo día hay que levantarse antes que el sol y afanar y afanar (p. 131).

Llaman la atención dos elementos determinantes en la construcción de este relato: el primero, la insistencia de la voz narrativa en “desdramatizar” los hechos, en señalar que en ese *otro mundo*, lo sucedido fue sólo una más de las cosas que comúnmente les pasa a las mujeres como Toribia: “La cuestión es que Toribia dejó a su marido y que el motivo que la movió a abandonarlo si bien *a nosotros* nos habría llenado de estupefacción, en el lugaruco aquel tan sólo se comentó como cualquier otro hecho de la vida diaria se habría comentado: sencillamente y sin muchos aspavientos” (131). El segundo es la construcción del personaje principal, Toribia pareciera en un principio sólo una especie de “animal de trabajo” carente de sentimientos o, mejor dicho, cuyas emociones nunca ocupan un papel relevante pues se supeditan a un contexto donde el amor o la tristeza constituyen un *lujo*. Así lo expresa la propia Toribia quien, tras quedar embarazada, comienza a oír los rumores de la gente sobre la suerte de sus hijastros (producto del primer matrimonio de Braulio):

Toribia no hacía aprecio de aquellos rumores, no tenía tiempo para prestarles atención. Había que seguir adelante; como de costumbre había que acomodar en cada día un sinfín de faenas. Sus ojos de mujer joven perdían su brillo, su mirada se volvía vaga, perdida. Pesada y aplastante la existencia le robaba a Toribia la alegría de los años mozos y deprisa, sin miramientos, la empujaba hacia el umbral de esa edad en que las mujeres pobres sin ser viejas lo parecen (133).

Sin embargo, su hijo muere a las pocas horas de nacido, la tristeza que esta desgracia causa a la mujer es minimizada por la dura sentencia del narrador: “Sus padres se entristecieron muchísimo, le lloraron. *Como si al irse de este mundo el hijo hubiera perdido mucho*” (133). Este tipo de juicios, constantes a lo largo del relato, conllevan indudablemente una gran carga irónica, estrategia escritural que permite vislumbrar quizá una de las intenciones de la autora: lanzar una incisiva crítica hacia una sociedad que acepta sin cuestionamientos “el destino” de las mujeres del campo, para quienes cualquier deseo está vedado.

Pero por fortuna o por desgracia, Toribia no se detenía a pensar en su suerte; era la única que había probado y en su condición de mujer sencilla no sabía albergar grandes anhelos ni esperar mucho de la vida. Y si alguna vez llegó a tener una ilusión pronto se despojó de ella y la dejó tirada en el camino para no llevar más fardos de los que ya cargaba. Porque para Toribia una ilusión resultaba molesta y pesada –molesta y pesada por irrealizable (p. 133).

Empero, esta mujer *igual a todas* decide dejar a su marido por otro hombre semejante en pobreza, ¿qué es lo que persuade a Toribia?: “Un molino, un pequeño molino, eso fue todo lo que movió a Toribia a dejar a un hombre por otro. Nada de joyas, nada de lujos, nada de locuras de amor. Dejaba a don Braulio porque al alejarse de él se alejaba del odiado metate” (p. 135).

El personaje de García Roel observa todos los “valores” impuestos a las mujeres del pueblo: es “hacendosa”, cumplida, pero, sobre todo “aguantadora de las güeñas porque ni nunca se queja” (p. 134). Toribia deviene, así, “Toribia la de don Gabino”, en lugar de “Toribia la de don Braulio”, es decir, nunca deja de ser propiedad de un hombre. Como ya mencioné, la intención crítica es notoria, no obstante, debe hacerse

hincapié en un hecho esencial: el que sea una mujer quien dé cuenta de ese *otro* mundo, de esas *otras* mujeres consumidas por el trabajo doméstico y la pobreza. Cabría entonces preguntarse si esta historia, tal como advierte Nattie Golubov (2020), consigue cuestionar los estereotipos asignados a la mujer en la literatura escrita por hombres:

La literatura, decían [las feministas], participa activamente en producir y reforzar las imágenes predominantes de las mujeres, así como sus roles sexuales y el lugar que deben ocupar en el orden social según su sexo [...] En su mayoría, estas imágenes, mitos y estereotipos, decían, ubican a las mujeres como el Otro de los hombres, ya sea como madres, objetos sexuales, vírgenes, amas de casa, pasivas, disponibles para el deseo masculino, sin voluntad propia, sin voz y sin las capacidades necesarias para configurarse como seres autónomos y racionales (p. 31).

Desde mi perspectiva, por una parte, aun cuando el “paso” dado por Toribia puede resultar ínfimo —además de la rápida normalización por parte de su comunidad al respecto— representa justamente eso, un primer paso, la expresión de un deseo y la consecución del mismo; por la otra, debo insistir en el tono irónico encaminado a suscitar en el lector una lectura distinta, un ejercicio que impugne la pervivencia de estos roles asignados desde siempre a la mujer.

Y allá está ella afanando día tras día, pasando privaciones, soportando miserias. Sólo que ahora en medio de esas privaciones y miserias cuando Toribia vuelve los ojos a su pequeño molino, el corazón se le alivia y su mirada de mujer cansada como que se reanima [...] Por extraño que parezca, Toribia no se ha arrepentido de su ocurrencia (p. 136).

Más atroz todavía es el estado de las mujeres indígenas, pues si en el cuento anterior cambiar de hombre se toma sólo como “un capricho”, no es así para la gente de la región donde se desarrolla “La empalada” (1946) de Alba Sandoiz, seudónimo de Asunción Izquierdo Albiñana.

La trayectoria vital de esta narradora demuestra algunos de los obstáculos a los cuales se enfrentan las mujeres que optan por la escritura, entre éstos la oposición por parte de su entorno familiar; en el caso de la también autora de *La selva encantada*, fue su esposo, el político mexicano

Gilberto Flores Muñoz, quien le prohibió firmar sus escritos con su nombre,⁶ motivo por el cual Izquierdo Albiñana se vale de distintos seudónimos para continuar publicando. De acuerdo con Francesca Dennstedt (2021) en el podcats “Hablemos de...”, Asunción Izquierdo Albiñana aceptaba abiertamente esta exigencia con el objetivo de “no hacer enojar al señor”. La citada estudiosa se detiene en su primera novela *Andreida. El tercer sexo* (1938), donde la protagonista intenta romper con los moldes genéricos establecidos (de ahí el título) y de la cual anota: “es un texto que señala, explora, y se burla de las ansiedades masculinas de los años veinte y treinta implícitas en la copularización de la idea de la literatura viril como el camino correcto que la literatura mexicana debía seguir a principios del siglo xx” (1:41-1:42). Los datos y apreciaciones aportadas por esta cápsula de apenas trece minutos nos permiten observar una profunda contradicción, pues a pesar de “cría[arse] en un ambiente donde desafiar las normas no es sólo una posibilidad sino un camino deseable” (2:58-3:03) según advierte Dennstedt (2021), Izquierdo Albiñana se casa a los 17 años, y si bien continúa su labor creativa, debe hacerlo, como ya se anotó, ocultando su verdadero nombre tras distintos seudónimos: Alba Sandoiz, Pablo María Fonsalba, Ana Mairena (con este seudónimo escribe *Los extraordinarios* y consigue ser la primer mujer finalista al premio Biblioteca Breve en 1961), Tait o Potosina. Lo anterior revela la continua batalla entre sus aspiraciones y lo que la sociedad espera de “una buena esposa”. Otro hecho “irónico y cruel” señalado por Dennstedt (2021), es que sea el libro de 1984 publicado por Leñero con el título de *Asesinato*, donde se narran las omisiones y errores en el proceso seguido al nieto de Izquierdo de Albiñana, quien es declarado culpable de haberla matado a ella y a su marido, “lo que reviviera al menos por unos instantes a esta escritora en la década de los ochenta” (5:19-5:23).

Podría decirse que “La empalada” (1946) trata también de un asesinato, sólo que, en este caso, es un crimen “avalado” por reglas no escritas.

⁶ Resulta por demás significativo que, entre las pocas referencias a su obra en la red, la Enciclopedia de la literatura en México (elem), consigne el nombre de esta escritora de la manera en que se acostumbraba en el siglo pasado: Asunción Izquierdo Albiñana *de Flores Muñoz*, denotando la pertenencia de una mujer a su esposo.

No sólo se sabe quién es el asesino, sino que Eufrosina, la propia víctima y toda su comunidad lo aceptan de manera tácita y sin cuestionamientos, pues éste representa la vía para “mantener” el orden de su mundo.

La historia comienza con la descripción del cuerpo de Eufrosina, el cual, al decir del narrador “obligaba a pensar en volúmenes colosales” (143); lo que sigue resulta por demás desconcertante, la voz narrativa pareciera advertir un resabio racista en esta caracterización, pues añade: “Vista dos veces, la impresión primera retrocedía avergonzada y, no obstante, muy en lo profundo, persistía, contra todo razonamiento, un vislumbre titilante de equilibrio monumental en su figura” (p. 143); es decir, el cuerpo de Eufrosina recuerda ciertas figuras prehispánicas (esculturas pertenecientes quizá a la cultura tolteca o zapoteca), pero esta asociación resulta vergonzante para quien la asienta, porque tal pareciera que llamarla indígena fuera un insulto, o un indicio de no ser racional del todo.⁷

Igual que Asunción Izquierdo, Eufrosina debe obediencia a un “señor”, Pablo, quien ha regresado hace poco tiempo de Estados Unidos con “abundantes dólares, unos pantalones hechos de telas con inusitados brillos; chamarras flamantes con bolsas en grandes parches” (p. 144). El hombre de Eufrosina ha cambiado sus costumbres, además de la ropa, ahora come huevos en el desayuno; sin embargo, tras enterarse del engaño de su esposa, regresa a su vestimenta tradicional: “Un día amaneció con su viejo calzón de manta trigueña y miró a Eufrosina con los antiguos ojos. Sólo que ahora ella leyó en ellos que Pablo sabía” (p. 144); lo que sigue es la preparación de la joven para cumplir con un brutal ritual de “desagravio”, pues transgredir la ley no escrita de los hombres, aquella que dicta que una mujer *pertenece* a un solo varón, conlleva un castigo.

Visión des-idealizada del indio, el relato pone de relieve la rigidez de unas costumbres, cuyo sentido pareciera ser, como ya señalé, el de mantener el equilibrio entre fuerzas ancestrales; hablo no del acto de empalamiento (descrito en toda su crudeza), sino de la ya aludida resignación por parte de la gente de la humilde ranchería a la que pertenece Eufrosina:

⁷ No puede olvidarse que en muchos relatos indigenistas se nombra a los blancos como “gente de razón”, contrario al indio, quien constantemente es tachado de bestia por su “falta de raciocinio”.

“Horas más tarde, doña Marianita, su suegra, se dejó llegar al jacal. Traía una cara de circunstancias y la expresión, en la red de arruguillas que circundaban sus ojos, delataba una especie de conmiseración y solidaridad femeninas” (p. 145); no obstante, nadie hace nada para impedir que Pablo lleve a cabo su venganza. Todos, hombres y mujeres, saben que la joven será empalada y, *de acuerdo con el narrador*, es la propia Eufrosina quien, pese al dolor y el espanto, termina por reconocer la necesidad de tan atroz acto: “Al instante, un grito horrendo brotó de la boca desgajada de la mujer; pero contraste vigoroso e inexplicable, los suaves ojos femeninos y luminosos parecían aceptar y comprender, con una calma fatalista e inhumana, que el orden inmutable de su mundo indígena no debía ser trasgredido” (p. 148). He subrayado que es el narrador quien emite estas apreciaciones, como si, hasta cierto punto, también justificara el crimen de Pablo y la permanencia de estas costumbres. Tal como advierte de nuevo Dennstedt (2021), la postura respecto al feminismo de Asunción Izquierdo Albiñana fue “contradictoria”, este relato lo expresa de manera fehaciente: ¿cómo cambiar una realidad donde las mujeres son empaladas por el delito de engañar a su esposo si ellas mismas aceptan el castigo como algo necesario? Tal pareciera que la escritora pretendiera denunciar estas cruentas imposiciones pero, a medio camino, decidiera ser “políticamente correcta” y mostrar su respeto por un mundo que no alcanza a comprender. Un pasaje en específico ejemplifica lo anterior, pues ya rumbo a su sacrificio, la mujer no sólo no muestra ningún signo de rebeldía, sino que, por el contrario, traduce los actos del hombre como una expresión de amor:

Entonces fue cuando sintió el amor crecer enorme en su pecho. El amor a Pablo, el amor a la tierra, el amor a sí misma [...] Era una especie de comunión profunda con el volumen, con el espacio, con el Universo. Sus poros abiertos a toda sensación sorbieron los olores de la tierra sintiéndose totalmente correspondida en su amor. Pablo la amaba, sí, puesto que la amaba hasta el extremo de poner en marcha inexorable su fuego para encender los astros (p. 147).

Otro fragmento del relato llama poderosamente la atención: la asimilación de la mujer con la tierra, ambas son generosas, pero ambas, también, carecen de voz: “Bien es verdad [que Pablo] había abandonado,

irresponsablemente, su parcela y su hembra. La parcela, sin voz, había dado paso libre a la mala yerba y a la cizaña. La mujer, sin voz también, había prestado alegremente su cuerpo al arado ocasional” (p. 147).

La ambigüedad de Alba Sandoiz sólo traduce, desde mi punto de vista, el mismo dilema que ha perseguido al Estado mexicano para la “integración” del indígena en su sistema y en su discurso cultural, tal como advierte Carlos Monsiváis (1988):

Frente al indígena (como realidad y como “problema”), ni siquiera la izquierda [...] puede evitar hacer suya, parcialmente, la imaginería degradante que se ha acumulado volviéndose tradición interpretativa [...]. Allí está el indio, elemento conspicuo de un proceso de colonialismo interno, nunca asimilado, la animación masiva de una duda sobre la certidumbre del progreso nacional. Para ubicarlo las técnicas usuales han sido a) “poetizarlo”, volviéndolo remoto, ancestral, enigmático, eterno, con un silencio de siglos, atento a los rumores atávicos de su alma o b) procurarle una dimensión (por así decirlo) cotidiana [...] las dos técnicas confluyen en un propósito: hallar un indio tan lejano o tan “humorístico que resulte necesariamente una abstracción y, por lo tanto, se vuelva “invisible”” (p. 1457).

Si bien el cuento de Izquierdo de Albiñana se inscribe en la primera “técnica”, la poetización aludida no consigue desviar del todo la atención del lector ni sobre el horror del empalamiento, ni acerca de la mansa aceptación del “castigo” por parte de la mujer. Por tanto, la intención de denuncia prevalece pese al intento final de la autora por modularla.

Claramente las dos historias anteriores hablan de mundos a los que ni Adriana García Roel ni Asunción Izquierdo pertenecieron, sin embargo, no puede perderse de vista que, hasta cierto punto, comparten con sus personajes femeninos dos rasgos esenciales: la invisibilización y el acatamiento de reglas hechas por los hombres para impedir a las mujeres hacer uso de su voz.

“El cigarro” (1929) de la escritora guanajuatense Lola Vidrio refleja un cambio significativo al contar la historia de una joven “aparentemente” muy distinta de los personajes femeninos hasta ahora analizados. En una entrevista tres años antes de su muerte en 1997, Lola Vidrio afirma que lo único que lamenta es “no haber llegado a ser escritora” (Castro,

1994 citada por Díaz, 2019, p. 511); sin embargo, esta mujer que, al quedar viuda a los 29 años debió hacerse cargo de sus hijos, continuó una labor periodística incesante (durante diez años publicó una columna semanal en el periódico *La Opinión*), además, su único libro de relatos *Don nadie y otros cuentos* (1952) ganó el Premio Jalisco; es decir ¿qué hace falta para que una mujer con una obra tan prolífica se asuma como escritora? Aunado a lo anterior, Vidrio fue una reconocida defensora de los derechos de las mujeres y activista social en varias causas; por la tanto, resulta *natural* la sorpresa que expresa Laura Carolina Díaz (2019) ante los juicios que, respecto a algunas de sus colaboraciones, emiten la redacción de la revista *Bandera de Provincias*: “Trato vigoroso: situación certera, escueta. Entraña, nervio, macicez, caracterizan sus ensayos *dando a su obra de mujer* un sello admirable por inesperado” (*Bandera de Provincias*, 1929, p. 1, citado por Díaz (2019), p. 515. Las cursivas son mías). Lo “inesperado” radica, quizá, en ciertos elementos como la sensualidad presente en “El cigarro”, aspecto que, para la sociedad mexicana de finales de los años veinte, debió resultar, por lo menos, inquietante.

Zina, la protagonista del relato, tiene una clara conciencia de la atracción y del poder que su cuerpo ejerce sobre el hombre: “La muchacha sabía que la postura de su cuerpo le era en extremo favorable, comprendía que su garganta y sus piernas en aquella posición lucían una belleza magnífica y gozaba pensando que los deseos causados en el hombre podrían ser reprimidos si ella lo quería o, a una mirada suya, desbordarse impetuosos (169).⁸ Contrario a lo que le sucede al hombre, esta sensual chica parece en completo control de sus propios deseos:

El movimiento de su cuerpo, sentido por ella misma conforme caminaba, le trajo un nuevo conocimiento de su propia belleza, de la atracción sexual constitutiva en ella, como mujer, de la enorme viveza de sus instintos animales; pero de esta comprensión subconsciente, la inteligencia, clara en absoluto, de Zina la hacía aún más dueña de su voluntad y de su cuerpo (p. 172).

⁸ De acuerdo con Julia Tuñón (2006), “En esta sociedad mencionar el tema del erotismo femenino era delicado, eran aspectos velados que no debían ni verse ni escucharse y se presentaban sólo oblicuamente, como si fueran historias de amor sublime” (p. 30).

Ya anoté que este relato muestra cambios importantes en comparación con las dos primeras historias comentadas, el principal de ellos es “darle voz al personaje” para que sea éste quien exprese sus emociones –temor y desconcierto–, en abierto contraste con sus gestos: “Mientras no tire el cigarro –pensaba ella– nada tengo que temer; lo malo sería que yo dijese algo de este momento o que tratara de irme con violencia demostrándole miedo, pero así como estoy” (170). A continuación, se entabla una suerte de debate interior, una batalla entre los deseos y miedos de Zina, acicateada por las insinuaciones del hombre:

–Zina –dijo él de pronto, rápidamente, pero luego continuó hablando con voz lenta, devolviendo el humo de su cigarro [...]

–Zina –volvió a decir–. ¿Por qué tú no haces muchas cosas que tienes deseos de hacer?

La muchacha se sonreía. Iba a preguntar “¿qué cosas?”, pero luego pensó que ella sabía perfectamente a lo que él se refería y no pudo mentir; sintiendo que sus mejillas se coloreaban sonrió.

–¿Por qué no lo haces? La gente no te importa y esto es lo único que a veces detiene a las mujeres; entonces, ¿por qué no las haces? (p. 170).

El final del cuento hace patente, de nuevo, la ambigüedad en la que vivían las escritoras del primer tercio del siglo pasado: por un lado, comienzan a crear figuras femeninas complejas y transgresoras; por el otro, tanto ellas en su papel de autoras, como sus personajes, sucumben al sofocante peso de los valores que determinaban la conducta “correcta” de las mujeres. Tras el desafío sexual establecido entre los protagonistas a lo largo del diálogo, la joven emite una “declaración de principios”: “–¿Sabes? –le dijo alegremente–. Me gusta el humo. Yo sólo besaré a mi marido porque ya sé que el trabajo es hacerlo la primera vez” (p. 172). Aun con tal cierre, en el marco de la conservadora sociedad mexicana del siglo xx, esta historia escrita por una mujer que se atreve a abordar su cuerpo y su goce, mejor dicho, que decide expresarlo, debió parecer por lo menos “inconveniente”.

La ciudad cobra siempre una cuota, es el caso de Luisa, personaje principal de “Pausa” (1942) de la escritora Carmen Toscano (1910), una

de las fundadoras de la revista *Rueca*, documentalista, cineasta, promotora de la creación de la primera filmoteca en México y autora de varios libros de poesía y ensayo.⁹ Como las otras narradoras estudiadas, Toscano padeció la marginación y el rechazo, baste con citar el “consejo” que José Vasconcelos da a Ramona Rey, miembro del equipo de redacción de la publicación: “mejor harían en editar una revista verdaderamente femenina de modas y recetas de cocina” (Fentanes citada por Chumacero, 2005, p. 111). Lo anotado por la investigadora Leticia Romero Chumacero (2005) respecto a la recepción de *Rueca* basta para reafirmar, una vez más, la gran cantidad de dificultades que mujeres como las colaboradoras de esta revista debieron enfrentar para ejercer su vocación:

Según los testimonios consignados, la recepción contemporánea de la revista osciló entre la admiración y el sarcasmo. Admiración inspirada por la existencia de mujeres que sobresalían en el ámbito literario pese a las dificultades históricas relacionadas con su género sexual. Sarcasmo animado precisamente por la extrañeza (y hasta el franco rechazo) ante tal presencia (p. 114).

En medio del trajín de un día de trabajo, Luisa, protagonista de “Pausa”, reflexiona, se angustia, vacila debido a que “Ese día debía terminar con Roberto; era preciso. Lo sabía todo. Sabía que iba a casarse con otra” (p. 212). La historia de esta secretaria se cuenta en rápidos trazos, no exentos de dramatismo, su tragedia –que un siglo antes hubiera sido el material perfecto de un largo novelón rosa– se enumera sólo como un recuento de meras circunstancias, anécdotas casi sin importancia:

Fue en esa época de miseria material y moral en que su hermano se vio envuelto en una estafa. Y ella tuvo que aceptar el amor de don Juan, el viejo industrial de provincia, que la perseguía cargado de hijos y de vicios, para salvarlo. Su hermano era todo lo que ella tenía. Sin embargo, fue inútil, Rubén fue descubierto y poco después lo

⁹ Sobre esta importante publicación es obligada la consulta del ensayo de Elena Urrutia (2006), quien realiza un balance final de la revista, “*Rueca* pasará a la historia de la literatura mexicana como una revista que reflejó el ambiente literario en que vivió, sin influir decisivamente en él, y lo que es más importante, hizo patente el hecho de que en México había un grupo de mujeres con sensibilidad, con un excelente nivel intelectual, con demostrada vocación literaria, capaces de dar vida a una revista a lo largo de diez años [1941-1952], y a una editorial” (pp. 367-385).

encontraron asesinado. Nunca se supo la verdad. Luisa quedó sola, completamente sola en un mundo atormentado por el asco y los pensamientos lúgubres. Huyó de aquel don Juan y se marchó a la capital, donde había que vivir y trabajar de lo que fuera (p. 213).

Su actitud prefigura la de aquellos personajes de corte existencialista que, veinte años más tarde, deambularían por la narrativa mexicana:¹⁰ “Roberto podía cambiar de rostro, de nombre, de figura. Roberto podía no ser Roberto. Pero era su propia sed interior y con uno o con otro siempre existiría el pasado equívoco y el pasado frustrado y, sobre todo, la propia angustia interior” (p. 214). Luisa representa un nuevo “tipo” de mujer, capaz incluso de sobrevivir sola en una ciudad a la que llega en busca de refugio. No obstante, tal como apunta Franco Bagnouls (2008): “El papel de la mujer es controvertido; los cuentos urbanos arrojan un balance negativo. La mujer en este contexto aparece como veleidosa y promiscua; con frecuencia inclinada a ciertos vicios considerados eminentemente masculinos como el cigarro y la bebida” (p. 43).

Otro punto por destacar de este relato es el manejo de una voz interior que funciona a modo de una conciencia irónica, a través de la cual Luisa *se* dice la verdad: “Luisa [...] detrás de tus recelos sólo hay una vida artificiosa, de prejuicios inútiles, ¿cómo puedes evitar que yo quiera a otra?”. No. Él no había dicho estas palabras, y sin embargo ésa era, ahora lo sabía, la causa de que siempre llegara tarde a las citas y de que súbitamente se pusiera pensativo” (p. 213).

Coincido con Romero Chumacero (2005) cuando rebate la insistencia con que ciertos críticos literarios señalan la falta de “arreglo” o la carencia de un posicionamiento feminista firme por parte de Toscano y demás colaboradoras de la revista; tal como advierte la estudiosa:

El balance de las interpretaciones comentadas indica la rareza que *Rueca* representa en las letras mexicanas. Rareza en dos de sus acepciones: la que juzga algo como una irregularidad y la que le confiere la satisfecha categoría de evento original. Su existencia en ambos casos ha sorprendido y desconcertado, ha impelido a buscar

¹⁰ Por ejemplo, en novelas como las de Luisa Josefina Hernández o incluso guarda cierta semejanza con el modesto burócrata José García de *El libro vacío* de Josefina Vicens.

en ella lo que debió haber sido: más discreta, más aguerrida o sencillamente una obra literaria, según la perspectiva de quien interpreta. En función de eso se le ha rescatado del olvido de la historia, se han puesto en tela de juicio sus aportaciones literarias, se ha aplaudido su sola existencia (p. 117).

Algo similar me parece sucede en cuanto a la obra de las narradoras de este corpus, quienes merecen ser leídas no sólo por ser mujeres, sino porque si bien sus creaciones reflejan ambigüedades, vacilaciones o dudas, también es cierto que prefiguran hallazgos, búsquedas y problemáticas todas pertenecientes al ámbito de lo literario, inquietudes que exigen dejar de lado la condescendencia y los prejuicios cuando se les aborda desde la crítica.

Por último, analizaré el relato “El retorno” (1940), de Virginia Barreto (?), escritora que ejemplifica de manera por demás paradigmática la invisibilidad anotada. La indagación de datos o cualquier apreciación sobre su trabajo en bibliotecas o recursos digitales es infructuosa, poco o nada se sabe respecto a su obra que consiste en un solo libro de cuentos. Franco Bagnouls (2008) recupera las palabras de la dedicatoria de este libro dirigidas a Roberto Núñez y Domínguez: “¡Por fin tornó carne mi fantasía en tinta de sangre y en papel de entraña, y ya me eché a correr por el mundo, vestida de realidad!” (p. 321). No sólo llama la atención el entusiasmo de estas líneas, sino el hecho de “adquirir” realidad a través de la escritura, sobre todo porque “El retorno” puede, hasta cierto punto, inscribirse en la corriente fantástica, digo hasta cierto punto pues si algo deja claro este breve relato es la manera en que la escritora aprovecha una de las pautas clásicas del género, me refiero al fantasma, para darle una inquietante vuelta de tuerca inesperada.

Volver a ver al ausente, disfrutar su compañía, reanudar el diálogo truncado, tal es el anhelo que encuentra satisfecho la solitaria protagonista de este cuento. El padre muerto acude a su llamada, sin embargo, si algo advierte esta historia es sobre el peligro de los deseos cumplidos: “[...] él, que siempre había sido tan activo, estaba quieto... cansado... cansado de tanto dormir allá en la tumba... ¡Él ya lo había hecho todo en la vida, hasta morir!” (p. 325). Pronto, la presencia del padre muerto se vuelve insoportable, sumida en la angustia el personaje debe dar marcha atrás:

Toda yo temblaba de odio, hubiera querido deshacer aquel aliento fantástico, destroz ar aquel cuerpo enclenque entre mis manos... en mi rincón, hacía planes para huir... para nunca volver... para dejarlo allí... y un grito se escapó de mi seca garganta.

—¡Que se vaya... que se vaya!

Él se incorporó... estaba más pálido, más triste... sus ojos eran más misteriosos...

—Me voy. Adiós hija mía... y no vuelvas a llamarme —dijo sin rencor, sin reproche (p. 327).

Lo anterior no puede sino remitir de manera inversa —dado que lo antecede— al texto canónico sobre la búsqueda del padre en la narrativa mexicana,¹¹ me refiero claro está a *Pedro Páramo* (1955).

Lo hasta aquí expuesto intenta ofrecer sólo un primer acercamiento a la escritura de estas, insisto, injustamente olvidadas narradoras; resulta asimismo innegable que nos encontramos ante cuentos de calidad distinta. La pluralidad de temas, perspectivas, recursos e intereses da cuenta de la riqueza de estas voces dejadas de lado por razones diversas a los méritos literarios que las sustentan.

Pese a concordar con lo anotado por Monsiváis (1988) para quien el aliento emanado de la Revolución “es con todo responsable de mucho de lo mejor del país en este siglo: innovaciones, precisiones, descubrimientos” (p. 1382), aventuro que quizás sea el momento adecuado para tornar la mirada hacia todo aquello que tal aliento no abarca, lo que ha quedado fuera, entre estas cuestiones la narrativa escrita por mujeres ocupa un lugar singular.

Estas aseveraciones se pueden vincular sin duda a lo dicho por Marjorie Agosín (1986):

La historia de la mujer que escribe ha tenido un paralelismo similar al concepto silencioso. Porque el escribir, el adentrarse al lugar de la escritura y forjar una tradición, es ya un desafío al silencio, un desafío para atreverse a decir lo mucho que se sabe decir y a la rebeldía del mismo impuesto por un orden jerárquico (p. 18).

Si como afirma Carlos Castilla del Pino (1991): “podemos expresar una misma experiencia de realidad de muchas maneras diferentes y con

¹¹ Y también al cuento “La pata de mono”, en *Antología de literatura fantástica*, editada por Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares y Silvina Ocampo en 1940.

palabras diversas, pero siempre quedará un resto de silencio, un algo sentido, inexpresable o inexpresado, quizás connotado, pero no denotado” (p. 22), me parece que ya es hora de prestar oídos al silencio contenido en toda su fuerza en las voces de estas escritoras mexicanas del primer tercio del siglo xx.

Referencias

- AGOSÍN, M. (1986). *Silencio e imaginación. (Metáforas de la escritura femenina)*. México: Editorial Katún.
- CASTILLA del Pino, C. (Comp.), (1991). *El silencio*. Madrid: Alianza Universidad.
- CEPEDA, C. (1999, 9 de mayo). Perfiles e historias. Adriana García Roel, la gran dama de la literatura regia. *El Norte*. Recuperado el 10 de febrero de 2022 de https://www.elnorte.com/libre/offlines/Perfiles/Pdfs/Perfiles_19.pdf
- DENNSTEDT, F. (2021). Hablemos de Asunción Izquierdo de Albiñana. Recuperado el 07 de marzo de 2022, de <https://soundcloud.com/hablemosescritoras/episodio-184-hablemos-de-asuncion-izquierdo-albinana>
- DÍAZ, C. (2019). Cap. Hacia una biografía de Lola Vidrio (1907-1997). Problemáticas metodológicas. En Leticia Ruano Ruano et al. (Ed.). *Metodología e investigación. De enfoques y construcciones empíricas* (pp. 511-538). México: Universidad de Guadalajara.
- DOMÍNGUEZ, Ch. (1996). *Antología de la narrativa mexicana siglo XX*, Tomo I. México: FCE.
- ESCALANTE, E. (1990). Cap. Consideraciones acerca del cuento mexicano del siglo xx. En Alfredo Pavón (Ed.) *Paquete: cuento. La ficción en México* (pp. 85-92). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- FRANCO Bagnouls L. (Ed.) (2008). *Voces recobradas. Narrativa mexicana fuera del canon (1925-1950)*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas.
- GOLUBOV, N. (1994, marzo 1). La crítica literaria feminista contemporánea: entre el esencialismo y la diferencia. *Debate feminista* 9, 116-126.
- GOLUBOV, N. (2020). *La crítica literaria feminista. Una introducción práctica*. México: UNAM/CIEG.
- MONSIVÁIS, C. (1988). Cap. Notas sobre cultura mexicana del siglo xx. En *Historia general de México*, tomo 2. (pp. 1375-1548). México: El Colegio de México.
- ROBINSON, L. (1998). Cap. Traicionando nuestro texto. Desafíos feministas al canon literario. En Enric Sulla (Ed.), *El canon literario* (pp. 115-137). Madrid: Arco/ Libros.

- ROMERO L. (2005-2). Rastreando «la tarea de los tejidos y de los sueños». La recepción de *Rueca*. *Tema y variaciones de literatura*. 105-119.
- TUÑÓN, J. (2006). Cap. Nueve escritoras, una revista y un escenario: cuando se junta la oportunidad con el talento. En Elena Urrutia (Ed.), *Nueve escritoras mexicanas nacidas en la primera mitad del siglo XX, y una revista* (pp. 3-34). México: Instituto Nacional de las Mujeres/El Colegio de México.



EL MISTERIO DE LO FEMENINO: TEMPLO SAGRADO Y TERRITORIO DESCONOCIDO EN “RÍO SUBTERRÁNEO” DE INÉS ARREDONDO

Natalie Navallez Yanez y Gabriel Osuna Osuna
Universidad de Sonora
natalie.navallezy@gmail.com, gabriel.osuna@unison.mx

Resumen: La crítica reciente sobre la obra literaria de Inés Arredondo ha permitido un conocimiento más profundo sobre la complejidad artística de su escritura. En el presente artículo analizamos el cuento “Río subterráneo” desde perspectivas relacionadas con la exploración de lo mítico y lo ancestral, contribuyendo así a su compleja interpretación simbólica. Estudios clásicos como los de Claude Lévi-Strauss o posteriores como los de Camille Paglia permiten configurar elementos que, trasladados al análisis literario, aportan sobremanera a la comprensión del carácter simbólico del cuento. Estas miradas permiten enriquecer la interpretación sobre los protagonistas de la historia, otorgando nuevas luces al estudio de lo femenino y su relación con lo ancestral y lo simbólico. De esta manera, al analizar las enunciaciones de los personajes, y en especial la de la narradora, hemos encontrado que su búsqueda de la verdad se relaciona con las ideas del poder ancestral de la naturaleza, y de la relación de la naturaleza con la centralidad de lo femenino. Un lenguaje que solo se puede reivindicar mediante la contemplación y la experiencia poética del mundo, recuperando así la potencia del lenguaje mítico para explicar la realidad de frente al positivismo de la modernidad.

Palabras clave: lenguaje mítico, cuento mexicano, narradora y subjetividad, teoría y crítica.

Recibido: marzo 14, 2022. **Revisado:** mayo 23, 2022. **Aceptado:** junio 7, 2022.

THE MYSTERY OF THE FEMININE: SACRED TEMPLE AND UNKNOWN TERRITORY IN INÉS ARREDONDO'S "RÍO SUBTERRÁNEO"

Natalie Navallez Yanez y Gabriel Osuna Osuna
Universidad de Sonora
natalie.navallezy@gmail.com, gabriel.osuna@unison.mx

Abstract: Recent literary criticism of Inés Arredondo's work has brought a deeper understanding of the artistic complexity of her writing. Our present objective is to analyze the story "Río subterráneo" from perspectives related to the exploration of the mythical and the ancestral, thus contributing to its complex symbolic interpretation. Classical studies such as those of Claude Lévi-Strauss or later ones such as Camille Paglia's configure elements that, transferred into literary analysis, contribute to the understanding of the story's symbolic character. These perspectives allow us to enrich the interpretation of the story's main characters, throwing new light to the study of the feminine and its relationship with the ancestral and the symbolic. Through the analysis of the enunciations of the characters, and especially that of the narrator, we find that her search for truth is related to the ideas of the ancestral power of nature, and of nature's relationship with the centrality of the feminine. A language that can only be claimed through contemplation and poetic experience of the world, thus recovering the power of mythical language to explain reality in the face of the positivism of modernity.

Keywords: mythical language, Mexican short story, story teller and subjectivity, theory and criticism.

Received: March 14, 2022. **Reviewed:** May 23, 2022. **Accepted:** June 7, 2022.

*Pierdo los días, la vida, el sueño.
Pero yo no tengo la culpa si deseo, a la vez,
la muerte y la vida,
al mismo tiempo, a la misma hora.*

ALEJANDRA PIZARNIK

Inés Arredondo, prominente escritora mexicana, pertenece a la llamada generación de Medio Siglo, cuya mayor insignia de estirpe dentro del mundo literario fue la de dotar al cuento de características formales sin precedente. Agustín Cadena, autor del artículo “Medio Siglo y los sesenta”, pensaba sobre todo en la narradora sinaloense cuando apuntó que el atributo particular –y más destacable– de este reducido grupo de cuentistas fue el de acuñar un estilo poético pleno que le dio a la cuentística mexicana prestigio propio como producto de consumo a nivel nacional. Arredondo en particular se caracterizó por cuestionar el consenso de lo que es real a partir de su contraparte: lo (el) imaginario. En este tenor, la escritora se inclina por explorar dos de las zonas más complejas de la fantasía humana: la sensualidad y la espiritualidad. Estos temas también se conectan directamente a las interrogantes que sus coetáneos escritores plantearon sobre la modernidad, tal como lo describía ya en su momento Graciela Martínez-Zalce en *Una poética de lo subterráneo*:

Vemos [...] la preocupación por descubrir los signos característicos del hombre y la mujer modernos, la preocupación por explicarse un mundo donde la moral y el sentido común ordenan un modo de vida alejado del absoluto que se obtiene mediante la indagación en las zonas oscurecidas por ese sentido común: el erotismo, la pérdida de límites, el verdadero carácter de la pureza y la inocencia. (1996, p. 126)

Parte crucial de indagar en estos elementos, específicamente en el caso de Arredondo, se finca más sobre el cuestionamiento que sobre la afirmación. Para ella, pertenecer a la modernidad es distinto al hecho de asimilar sus principios como verdaderos. Esto podemos constatarlo no

solo en su producción literaria, también en sus textos críticos y autobiográficos se puede percibir un espíritu rebelde, inquieto, inhabilitado para el estatismo que demanda la “plena confianza” en el pensamiento científico.¹

Es claro que el racionalismo de la modernidad ha desplazado la legitimidad histórica con la que el mito –inherente a la religión y al arte– ha tenido a bien explicar la realidad. El lenguaje científico del hombre moderno occidental pretende dismantelar el teatro cósmico de la existencia humana al nombrar a la Naturaleza sustrayéndose de ella, en un esfuerzo por develar la tramoya y llevar la luz del conocimiento hasta el último rincón de la experiencia, el hombre se afirma como sujeto y conquista su identidad. Sin embargo, como bien sabía Arredondo, la identidad es conflicto, implica sustracción y exclusión, mientras que la fuerza de la Naturaleza nos devora, completamente indiferente a los esfuerzos humanos por domoñarla. El existencialismo no hubiera podido surgir en un contexto donde el sentido de la vida estuviera resuelto.

Este ser humano ilustrado del que hablamos tiende a relacionar más el mito con lo falso, no así Inés Arredondo, quien abordó estos temas desde los conocimientos filosóficos, religiosos y literarios obtenidos de su formación académica. Su característica formal particular más notable se decanta por una poética que da primacía a la creación de vidas comunes, ordinarias, en situaciones insólitas. Es decir, la autora sinaloense prioriza la construcción del personaje y su relación con el espacio por encima de la anécdota, recursos tal vez avenidos del mundo del teatro y que propician también, en el lector, la impresión apuntada por Martínez

¹ Véase Inés Arredondo (2012). *Ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica. Este volumen contiene, además, los textos autobiográficos que escribió en diferentes etapas de su vida. Por otra parte, Bladimir Reyes Córdoba (2011) afirma que la generación de Medio Siglo atestiguó que “El hombre moderno se percató de la imposibilidad de un conocimiento de las ideas teológicas, por ello se vio obligado a renunciar a tal espacio imaginario, al que había escapado en su necesidad de una dependencia con garantía de seguridad y por la que pudiera, además, participar de la condición utópica de lo absoluto” (p. 15). Y más adelante, afirma que “Con la crisis del idealismo y la experiencia de las guerras se presenta el derrumbe de los valores tradicionales. No se percibe una dirección del destino de nuestro mundo: la realidad se manifiesta con ausencia de sentido. El hombre descubre su soledad frente al cosmos y el abismo de la nada se abre ante él” (p. 16).

Zalce de estar ante la presencia de entes testigos “encerrados en espacios simbólicos que rayan en lo mítico” (1996, p. 118).

La relación entre un Escenario y una Conciencia subjetiva que selecciona palabras para acceder a revelaciones respecto a contenidos que los mandatos culturales reprimen, excluyen, instala un aura arquetípica en sus voces narradoras. De esta manera, podemos decir que Arredondo propone y dispone personajes que, por sus impresiones psicológicas identificables en el discurso narrativo, se conectan a miedos meramente extraídos del imaginario común, y a valores específicos derivados de la experiencia colectiva. La relación de estos valores y los miedos en la cronología narrativa del relato arredondiano pintan a sus personajes de pies a cabeza, y también son las coordenadas de sus nichos y los perfiles de la otredad en función de los pactos del deber y lo prohibido enraizados en la cultura.

“Río subterráneo” es un cuento que funciona simultáneamente en múltiples niveles de análisis. Mencionaremos al menos dos: por un lado, puede leerse bajo las particularidades de la anécdota, de su trama y sus personajes, una familia cuyos miembros van perdiendo la razón hasta que solo queda una, la narradora personaje, que en estilo epistolar advierte a su sobrino sobre el riesgo de arribar a la casa familiar, espectadora muda y eterna de la fatalidad generacional. Por otro lado, también puede leerse como una alegoría de proporciones míticas que busca dar representación a la herida originaria de la condición humana, salvando una importante diferencia con el mito tradicional: la instancia de la enunciación. En “Río subterráneo” la voz enunciante se configura a partir de una de las funciones ontológicas de la mujer: cuidar de los linderos de la Naturaleza. Ella, quien se mantiene firme como guardiana y umbral al mismo tiempo.

No en vano Martínez-Zalce advierte que este texto en concreto “reúne casi la mayoría de los temas que vuelven obsesivamente en toda su narrativa. Están en él la locura, el destino trágico, el río como símbolo de la corriente oscura que fluye en el interior del ser humano, el incesto, los espacios como representaciones de la opresión o liberación de los individuos que los habitan” (p. 24). En términos generales la crítica coincide

en que “Río subterráneo” es un texto que no solo trata de la locura, sino que parece escrito desde ella, desde un espacio de conciencia alterada y desbordada.² Esto podría prestarse a confusiones que cuestionen el compromiso de Arredondo con la forma, puesto que el texto aparenta estar desprovisto de ella. Sin embargo, es precisamente esta coincidencia interpretativa lo que da constancia de la coherencia del texto, puesto que, en medio de la indeterminación, hay inteligibilidad.³

El consenso sobre el sentido del texto se logra, precisamente, porque la indeterminación —aquello que es percibido, aunque no pueda ser denotado— acusa una voluntad autoral. En otras palabras, es la ausencia de ceñimiento a la forma tradicional la elección razonada que da estructura a esta pieza literaria. No es accidental, pues, y podría ser la obra culmen de una particularidad creativa que Arredondo expresó de la siguiente manera: “Quisiera llevar el hacer literatura a un punto en el que aquello de lo que hablo no fueran historias sino existencia, que tuvieran la inexpresable ambigüedad de la existencia”.⁴ La ingeniería necesaria para lograr tal ambigüedad solo puede provenir de una inteligencia y una intuición inauditas, tanto como del ejercicio obsesivo de un oficio que en su época aún se consideraba mayoritariamente masculino.

² Ya desde los inicios de los estudios sobre la obra de Arredondo se perciben estas preocupaciones temáticas e interpretativas. Véase Rose Corral (1990), “Inés Arredondo: la dialéctica de lo sagrado”, en donde afirma que “Río subterráneo”: “representa desde luego otra forma de transgresión: traspasar el umbral de lo que se llama ‘razón’ o ‘cordura’ equivale a dejar brotar otras fuerzas que nos habitan pero que preferimos ignorar. Con esa economía de medios expresivos que caracteriza la mejor poesía de Inés Arredondo, la narradora [...] define en una simple frase la vertiente oscura y caótica de nuestra identidad. [...] A medida que avanzamos en la lectura del cuento, empezamos a sospechar que la locura es quizás también un camino de verdad, de autenticidad” (p. 61).

³ En su análisis sobre “Estío” en *La señal* (1965), Reyes Córdoba afirma que, en relación con la forma, “La observación minuciosa de la narradora es indicativa de que se trata de una narradora-protagonista atenta, que reconstruye una historia dándole plena significación a los detalles, con un propósito definido pero que para el lector permanece oculto. De este modo, se concentra en minucias que fijan la atención en la historia superficial y que, sin embargo, son esenciales para entender la verdadera historia, aquella que se cuenta por debajo del agua” (p. 229). Lo anterior constata que semejante preocupación sobre la forma y la enunciación ya estaba desde el principio de la carrera literaria de Arredondo.

⁴ Epígrafe de Arredondo en la entrevista que le hizo Miguel Ángel Quemain, titulada “El presentimiento de la verdad: Inés Arredondo”: <https://literatura.inba.gob.mx/entrevista2/3305-arredondo-ines-entrevista.html>. Consultado el 13 de marzo de 2022.

En contraste, y respecto a la instancia de la enunciación femenina en la literatura de Arredondo, Brianda Domecq considera que:

Para comprender la mística arredondiana, hay que establecer el marco dentro del cual surge: la sociedad y la religión patriarcales. Cada cuento es un intento de establecer lo femenino dentro del sistema anquilosado de valores, creencias y costumbres patriarcales [...] Lo femenino es aquello que la ideología patriarcal, con sus valores masculinos absolutos de luz, razón, espíritu, lógica, autoridad, poder, posesión, etc., reprimió y trató de negar: lo oscuro, intuitivo, emocional, amoroso; la carne, el erotismo, el misterio, etcétera. La sociedad patriarcal, la religión judeo-cristiana, separaron lo inseparable, dicotomizaron la realidad y alienaron al ser humano de su naturaleza (y al hombre de la naturaleza). (p. 244)

Hay una contradicción en esta manera de percibir la organización del mundo: para su realización exige forzosamente servirse de las mismas categorías de análisis que busca desarticular. Por ejemplo, lo femenino ya se encuentra establecido dentro del sistema de valores, creencias y costumbres patriarcales; incluso –sobre todo– si entendemos “lo femenino” como lo oscuro, lo intuitivo, etc., puesto que es así como ha sido históricamente definido desde muy diversas mitologías.⁵ La dicotomía masculino-femenino ya se encuentra unificada en su realización puesto que la existencia de lo uno presupone, demanda, la existencia de la otra; y para ser uno y otra requieren estar diferenciados. No es el patriarcado quien decreta la prohibición, es el tabú quien instauro al patriarcado. El erotismo consiste en la ruptura de origen en la que el ser humano se reconoce efímero, incompleto y finito. El judeocristianismo es el cul-

⁵ Para comprender parte de los procesos que convirtieron lo femenino en un universo resignificado hacia la exclusión, resultan muy interesantes los aportes de Silvia Federici (2005) en *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, en donde explica que los procesos de transformación tanto del feudalismo como de los inicios del capitalismo ocasionaron que la experiencia y el conocimiento de las mujeres se excluyera hacia la zona de lo irracional. Desde los inicios de la Modernidad, por lo tanto, semejante exclusión se ha traducido en la institucionalización de la violencia misógina. Si Calibán es el ser producido por la experiencia del colonialismo, la bruja de *La Tempestad* de Shakespeare es “the figure [...] confined to a remote background”, que representa aquello que el capitalismo tuvo que destruir para poder existir como tal, consolidando así un proceso en donde la mujer se convirtió en “the heretic, the healer, the disobedient wife, the woman who dared to live alone, the obeah woman who poisoned the master’s food and inspired the slaves to revolt” (2005).

men de la sofisticación de la filosofía religiosa occidental, pero es consecuencia, no causa de la necesidad humana –masculina, sobre todo– de trascendencia. La religión en general es anterior a cualquier religión en particular, el hombre no tiene el poder de Dios, solo pretende en su ingenua imaginación equipararse a Él, y por eso lo ha creado a su imagen y semejanza: “Religion, ritual and art began as one, and a religious or metaphysical element is still present in all art” (Paglia, 1991, p. 29). En este mismo sentido y tratándose de la Naturaleza, conviene no caer en la tentación de confundir con pasividad su cruel indiferencia:

The identification of woman with nature is the most troubled and troubling term in this historical argument. Was it ever true? Can it still be true? Most feminist readers will disagree, but I think this identification is not myth but reality. All the genres of philosophy, science, high art, athletics, and politics were invented by men. But by the Promethean law of conflict and capture, woman has a right to seize what she will and to be with man on his own terms. Yet there is a limit to what she can alter in herself and in man's relation to her. Every human being must wrestle with nature. (1991, p. 9)

Lejos de diferenciar el cuerpo en dos sexos según la tipología biológica de la reproducción de las especies, el concepto de Naturaleza de Camille Paglia –comprometida intelectualmente con el arte y no con la moral– pone énfasis más bien en la autonomía dinámica de los organismos vivos y sus fenómenos climáticos, un dinamismo que fluye ya sea cíclicamente como las fases lunares, ya sea en inadvertida intermitencia como las catástrofes meteorológicas, pero que demarcan una inmanencia vital autónoma con independencia de lo que llamamos conciencia. Así pues, la interpretación pagliana de mujer-naturaleza no es un esencialismo, como podría erróneamente interpretarse, puesto que se remite concretamente al cuerpo.⁶

⁶ Véase también Elizabeth Grosz (1995), *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. La reconceptualización de las corporalidades ha sido fundamental a partir de las contribuciones que esta autora ha hecho desde Filosofía. El estudio de Grosz consiste en “to make some initial inroads into some of the key regions where the implications of corporeality have yet to be posited, some provisional forays into epistemic domains where the neutrality, transparency and universality of the body are founding (if implicit) assumptions” (1995).

En este sentido, la mujer llega a ser proyectada en innumerables representaciones míticas, artísticas y religiosas, como la encarnación de la naturaleza misma, puesto que lleva en su propio cuerpo un orden de tiempo cíclico que funda el origen de la existencia en su periodo menstrual. La ansiedad sexual que provoca en el hombre el misterio de su propio nacimiento y su propia muerte es producto del misterioso solipsismo femenino, Naturaleza transformadora y ambivalente en sí misma. Mujer: madre y esposa, cuna y tumba.

En la mente masculina dos cosas no pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo. Que algo no tenga arreglo, no tenga explicación, aplicación o sentido, contradice el impulso primigenio e inherente de orden, de centralidad, que ha propulsado la civilización occidental. Mientras que el hombre tiene que acudir a un principio ordenador y consagrar su espacio para dotar su estancia en el mundo de centralidad gravitacional, la mujer que se identifica con la Naturaleza –o, más bien, identifica la Naturaleza en sí misma– no padece este conflicto. Entonces, de acuerdo con Paglia, lo que sucede es que:

Nature's cycles are woman's cycles. Biologic femaleness is a sequence of circular returns, beginning and ending at the same point. Woman's centrality gives her a stability of identity. She does not have to become but only to be. Her centrality is a great obstacle to man, whose quest for identity she blocks. He must transform himself into an independent being, that is, a being free of her. (1991, p. 9)

Si el principio masculino, como también defiende Paglia, equivale al principio organizador del mundo, no hay en Arredondo rechazo alguno a dicho principio. La escritura en sí misma es su ejecución y realización en virtud de un acto creativo que se edifica sobre lo dado, una voluntad de manifestar en el plano material lo que solo existe en el mundo indiferenciado de las posibilidades. Podemos entonces percibir cierta incompatibilidad entre la postura política del feminismo y la poética arredondiana. No solo porque ella misma manifestara una declaración de intenciones al respecto: “No creo en el feminismo, no existe para mí [...] A mí me gustaría estar entre los cuentistas, pero sin distinguirse de sexo, simplemente con los cuentistas” (Arredondo en Espejo, 2011, p.

12);⁷ también porque, desde la postura política que defiende el feminismo anglosajón, se confunde pasividad con impotencia, deslegitimando la inmanencia del poder femenino, que Arredondo veía más afín a su poética. Sin embargo, también estaríamos de acuerdo en la existencia de una literatura cualitativamente femenina, de características netamente literarias, que no centre su atención especialmente en peticiones y reivindicaciones sociales y políticas. En este sentido, resultan reveladoras las palabras de Rosario Ferré cuando sostiene que:

Nuestra literatura se encuentra a menudo determinada por una relación inmediata a nuestros cuerpos: somos nosotras las que gestamos a nuestros hijos y las que los damos a luz, las que los alimentamos y nos ocupamos de su supervivencia. Este destino [...] nos pone en contacto con las misteriosas fuerzas generadoras de la vida. Es por eso que la literatura de las mujeres se ha ocupado en el pasado, mucho más que la de los hombres, de experiencias interiores. (Citada en Martínez-Zalce, 1996, p. 13)

El mundo mítico de los imaginarios colectivos premodernos evidenció la urgencia de la conciencia humana por esclarecer sus inquietantes pulsiones, y trató de satisfacerla sin llegar a saciarla enteramente por medio de historias. Pero una vez instaurada la secularidad aséptica de la modernidad, pese a la inteligencia calculadora de Apolo, el ser humano queda expuesto a la dolorosa ineficacia de su racionalidad. Este regateo entre lo que puede definirse con palabras y aquello que se resiste a nuestra comprensión tiene en “Río subterráneo” una doble encarnación y un doble nivel diegético, puesto que opera entre dos posturas: la perspectiva mitológica de quien escribe, que incluye a la narradora personaje y a la autora; y la perspectiva del destinatario, que incluye al sobrino y al lector. Se presupone que estos últimos han desestimado los relatos mitológicos y es a ellos a quienes las remitentes intentarán interpelar.

En el personaje Sergio se representa el paradigma epistemológico occidental del hombre moderno, es decir, es un hombre civilizado, racio-

⁷ Estas palabras aparecieron en David Siller y Roberto Vallarino, “El mundo culpable inocente porque no hay conciencia del mal” (entrevista a Inés Arredondo), *Unomás-uno*, 8 de diciembre de 1977, p. 18. Citado en Beatriz Espejo (2011, p. 12). Una versión previa del estudio de Espejo aparece en Elena Urrutia (2006).

nalista y lo que, en otro tiempo distinto del contemporáneo, se entendía por culto. Estudió en Europa. Tenía como prioridad la búsqueda del conocimiento y como obstáculo los límites del entendimiento: “En realidad Sofía y yo estudiábamos de lo que se iba ofreciendo [...] y él hablaba de ello con nosotras por la noche, sin ton ni son. No era un profesor, ni le gustaba escucharse, buscaba titubeando, rehacía argumentaciones; ya te lo dije, rastreaba, a veces delante de nosotras, en voz alta. Pero en las noches en que estaba callado y sombrío, ¿qué buscaba?” (Arredondo, p. 177). Su angustia bien puede desprenderse de su nula tolerancia a la ambigüedad, y de la imposibilidad de nombrar lo que no se puede apresar. Siguiendo a Camille Paglia:

The West insists on the discrete identity of objects. To name is to know; to know is to control. I will demonstrate that the West's greatness arises from this delusional certitude. Far Eastern culture has never striven against nature in this way. Compliance, not confrontation is the rule. Buddhist meditation seeks the unity and harmony of reality [...] But this perception has not been imaginatively absorbed, for it cancels the West's intellectual and moral assumptions. (p. 5)

Occidente ha denigrado y deslegitimado cualquier interpretación de la realidad que no responda directamente al mundo objetivo, a todo cuanto sea susceptible de ser nombrado, excluyendo cualquier otra forma de conocimiento bajo las categorías de superstición, chamanería, pseudociencia, etc. El hombre moderno ha cortado todos los lazos con el pasado, renunciando a toda explicación de la realidad que considere metafísica o subjetiva; olvidando que el sistema por medio del cual obtiene información del mundo, los sentidos, es parcial y limitado. Así pues, de acuerdo con esta perspectiva, el hombre moderno conceptualiza los espacios de forma homogénea, en un cosmos que ha demostrado estar en movimiento constante; ha perdido las nociones de verticalidad y horizontalidad y, con ellas, la brújula. El hombre moderno es un hombre perdido, al ubicarse a sí mismo en el plano físico sin reconocer la necesidad de una ubicación ontológica. Expresarlo como caída es una forma de darle representación. Así, Sergio menciona lo siguiente:

Quiero encontrar una cosa tersa, armónica, por donde se deslice mi alma. No estos picos, estas heridas inútiles, este caer y levantar, más alto, más bajo, chueco, casi inmóvil y vertiginoso. [...] Siento que me caigo, que me tiran, por dentro, ¿entiendes?, me tiran de mí mismo y cuando voy cayendo no puedo respirar y grito [...] y cuando me empino y voy a alcanzar, y el pecho se me distiende, otra vez el golpe, la herida y vuelvo a caer, a caer. Esto se llama angustia, estoy seguro. (Arredondo, 2011, p. 179)

La noción de “salud mental” encuentra ecos en esta manera de ver el mundo. La idea de que un estado mental perfectamente equilibrado y armónico es posible se contrapone con el estado de perturbación e incertidumbre. Lo cierto es que hay gradación entre estos contrastes, aunque la psiquiatría moderna no los reconozca. En el clásico estudio “Los hechiceros y el psicoanálisis”, el antropólogo Claude Lévi-Strauss explora estas particularidades y gradaciones entre el enfoque del hombre civilizado y el considerado por este como primitivo: “Cuando en Europa se encadenaba a los locos, los pueblos primitivos los trataban con métodos muy parecidos a los del psicoanálisis” (1956, p. 31) versa la introducción del artículo.

De acuerdo con Lévi-Strauss, incluso el psicoanálisis es considerado como “una extravagancia del hombre moderno”. Sin embargo, el método que comparte con el hombre primitivo de dar representación metafórica al sufrimiento mental o espiritual del individuo logra en ambos casos la esperada estabilidad al proporcionar un espacio ontológico al padecimiento desprovisto de corporeidad. Así sean espíritus, demonios o falta de serotonina, respondemos positivamente al mito, tal vez, más positivamente que a la fluoxetina:

Ahora bien, cabe preguntarse cómo definir una historia asignada a una época remota –tan remota que a menudo se ha perdido incluso su recuerdo– que sigue explicando, empero, las “características” de lo que sucede actualmente de una forma mejor que los “acontecimientos” más recientes. Habría que definirla para mayor exactitud con el término de “mito” utilizado por los sociólogos. (1956, p. 32)

En realidad, la mayoría de los seres humanos hemos experimentado en menor o mayor medida el padecimiento de Sergio. La ansiedad, her-

mana pequeña de la angustia, y su prima la depresión, son las epidemias de nuestro tiempo. La sensación de vacío y la necesidad imperante de sentido permanecen agazapadas o plenamente erguidas en medio de la cotidianidad. Inés Arredondo no ignora esta problemática y tampoco la simplifica, por el contrario, la lleva hasta sus últimas consecuencias, convirtiendo la experiencia en arte. En este sentido, no deja de ser significativa la conclusión de Lévi-Strauss:

No cabe duda de que esta relación entre un equilibrio psíquico inhabitual y la creación artística no es ajena a nuestras propias concepciones. Hay muchos genios a los que hemos tratado como dementes: Gérard de Nerval y Van Gogh, entre otros. En el mejor de los casos, consentimos a veces en excusar algunas locuras porque son cometidas por grandes artistas. [...] Hay mucho que aprender, por lo tanto, de la psiquiatría primitiva. Siempre adelantada con respecto a la nuestra en muchos aspectos, su modernidad fue aún más extraordinaria en una época –todavía reciente y de tradición muy difícil de borrar– en que no sabíamos hacer con los enfermos mentales otra cosa que cargarlos de cadenas y condenarlos al hambre. (1956, p. 34)

Así pues, más allá del cliché del artista loco, “La locura sería entonces no más que un desajuste, una tontería, una pequeña desviación de camino, apenas perceptible, porque no conduce a ninguna parte: algo así como una rápida mirada de soslayo” (Arredondo, 2011, p. 179). El concepto del arte como la aprehensión apolínea de un aspecto de la realidad dionisiaca, es decir, la forma estática extraída del flujo de la naturaleza, también encuentra su representación mítico-alegórica en “Río subterráneo”: “Así inventó Sofía la escalinata, o, más bien, hizo que Sergio la inventara. Los obligó a imaginarla, y después a calcular, a medir peldaño por peldaño la proporción, el terreno, el declive, el peso de la casa, que debía quedar allá arriba, firme, como si ella y la escalinata fueran la misma cosa y pudieran vivirse al mismo tiempo” (2011, p. 179). Este párrafo condensa tremenda complejidad, puesto que entrelaza todos los elementos simbólicos y míticos. No la construye él, la construye una pulsión detonada por un miedo, una angustia original. Para el hombre sin Dios, el mundo solo encarna terror, siendo la belleza apolínea la única salvación. Es así como se puede comprender que la belleza angustiante de la escalinata:

te detienes [...] como al borde de un abismo, con el pequeño terror de haber podido dar un paso más, en falso. Pero al ahogar ese pequeño grito que nunca se ha escuchado y que solo parece el ruido del corte brusco de la respiración, todos los visitantes han tratado de mostrar asombro y no miedo. ¿Por qué miedo? Asombrarse en cambio es natural [...] porque la belleza y la armonía siempre asombran, cortan el aliento. Belleza y armonía sacó Sofía de la angustia de Sergio, para que él supiera que la tenía. (p. 180)

Se corresponde con el estatismo de Sergio:

Se queda con los ojos fijos y sé que tiene las manos heladas. [...] Son las cinco de la tarde y estamos en junio, el sol todavía está alto y cae sobre él con su luz que anula, con su calor que destroza, pero Sergio no se da cuenta, está allí, parado, haciendo como que mira a los obreros impecablemente vestido de lana gris y con corbata de plastrón. Cuánto esfuerzo. Quizá en eso consista: en llevar el esfuerzo hasta un límite absurdo, buscando con firmeza lo que está al otro lado del límite. (p. 180)

Del mismo modo que la vitalidad de Sofía se corresponde con el río crecido, poderoso, disuelto, indiferente: “Apenas aprendió a morir matando, sin razón, para alcanzar consciencia de sí mismo, en instantes apenas anteriores al desprenderse de su origen, de la historia que no recuerda, apaciblemente poderoso antes de entregarse, tranquilo y enorme, ensanchado, imponente ante el mar que no lo espera, que indiferente murmura y lo engulle sin piedad” (2011, p. 182).

El simbolismo Masculino-Femenino, Orden-Caos, Hombre-Naturaleza, se metaforiza en el personaje masculino de Sergio y en el personaje femenino de Sofía; simultánea y paralelamente, en la escalinata y en el río: “Ellos eran mis hermanos, pero yo aún no entendía. Eran más bien hermanos, muy hermanos entre sí [...] Ese voluntario parecido fue una defensa que levantaron. Pero ya te dije que no te hablaré de esa lucha más de lo estrictamente necesario” (2011, p. 175). La autocensura abrupta apresura a sacar conclusiones sobre el tipo de relación fraternal entre estos hermanos. Así la autora introduce insinuaciones que permiten al lector cierta suspicacia sobre lo que se decide omitir, y de lo cual solo se dice que implica una lucha, un conflicto. Suponer a partir de estos datos la introducción del tabú del incesto, aun cuando –sobre todo cuando– no sea

consumado, solo se confirmará en adelante, cuando se van intercalando en la trama el estatismo de Sergio con la liquidez de Sofía. Ella le permite a él ser su contenedor, su rivera, siendo el primer precedente de guardiana de lo prohibido antes de perderlo y perderse: “Hay que contenerse. Ser conscientes, perfectamente lúcidos, dar a los hechos, los pensamientos y los sentimientos la forma adecuada, no dejarse arrastrar por ellos, como se hace comúnmente. [...] porque la desmesura es siempre más poderosa que el hombre”. (2011, p. 178).

Así pues, encontramos en “Río subterráneo” el oxímoron de un mito moderno, donde la locura se asemeja a la cruda metamorfosis inherente a la vida; el espacio oscila entre la centralidad y la destrucción; los hermanos Sergio y Sofía son una representación de la lucha entre el Orden masculino y el Caos femenino; y la narradora personaje que toma el papel andrógino de Dios y Oráculo, involucrada y distanciada a la vez.

La idea central del texto gira en torno a las implicaciones de la sexualidad humana toda vez que la relación del hombre con la mujer, así como la relación del hombre con la Naturaleza, nunca estará desproblematizada. Sobre esta relación nuclear recaerá siempre el principio del tabú, el terror atávico y pre-racional que da origen a la prohibición. El principio de relato establece el tono y la pauta:

He vivido muchos años sola, en esta inmensa casa, una vida cruel y exquisita. Eso es lo que quiero contar: la crueldad y la exquisitez de una vida de provincia. Voy a hablar de lo otro, de lo que generalmente se calla, de lo que se piensa y lo que se siente cuando no se piensa. Quiero decir todo lo que se ha ido acumulando en un alma provinciana que lo pule, lo acaricia, y perfecciona sin que lo sospechen los demás. [...] Yo tengo destino, pero no es el mío. Tengo que vivir la vida conforme a los destinos de los demás. Soy la guardiana de lo prohibido, de lo que no se explica, de lo que da vergüenza, y tengo que quedarme aquí para guardarlo, para que no salga, pero también para que exista. Para que exista y el equilibrio se haga. Para que no salga a dañar a los demás. (Arredondo, 2011, p. 173)

De manera condensada y precisa se da cuenta desde el inicio de la totalidad del sentido. La primera sensación que irrumpe en el lector es la impertinencia de estar leyendo un mensaje privado, inmediatamente

seguida por la necesidad de conocer la causa de tal afectación. Lo que viene a continuación es la organización de los eventos anecdóticos enarbolados a partir del artificio de la memoria, el estilo epistolar y el cambio de voces. La urgencia de la narradora personaje es evitar que su sobrino, a quien nunca ha conocido, se presente a reclamar la herencia de bienes materiales sin advertir que pesa sobre su cabeza una herencia metafísica, el destino trágico de la locura. La narradora personaje acude para este propósito a narrarle los eventos determinantes que llevaron a su padre, Pablo, a inmolarse en el fuego, y a sus tíos, Sergio y Sofía a, primero, construir para la locura; segundo, a perder la razón.

En el principio se establece la interpelación directa hacia el sobrino: “Tú podrás pensar que soy muy ignorante” (p. 173), combinada con elocuciones impersonales: “Quiero decir todo lo que se ha ido acumulando en un alma provinciana que lo pule, lo acaricia, y perfecciona sin que lo sospechen los demás” (p. 173). El reproche junto a la visión que todo lo atraviesa, que todo lo sabe: “Tú no tomas en cuenta el río y sus avenidas, el sonar de las campanas, ni los gritos” (p. 173). Los elementos concretos y abstractos intercalados: “las cosas inexplicables, las cosas terribles, las cosas dulces” (p. 173). Y, por supuesto, la intersección, la coyuntura que existe entre el orden de la cultura y el caos de la Naturaleza.

Se puede afirmar, entonces, que “Soy la guardiana de lo prohibido” (p. 173) es la cita más citable, es decir, la más citada de todo el texto. Algo observa que es, en definitiva, cognitivamente relevante. Si entendemos el texto literario como un conjunto de imágenes heterogéneas, entramadas en altos y valles, esta sería el punto álgido. Graciela Martínez-Zalce, por ejemplo, la resalta con cursivas para enfatizarla por encima de la totalidad del texto extraído. Para ella, la voz de la narradora de “Río subterráneo” bien “podría ser la voz del narrador implícito en toda la obra de Arredondo. Se dirige a un tú que es y no es el lector. Narra la historia de una familia formada por todos los personajes que habitan sus cuentos” (1996, p. 23).

Para Gabriel Osuna, la guardiana de lo prohibido está a cargo de guarecer la locura de la familia: “Hay que atenderla, tratarla, ponerle atención; no hay que ignorarla ni enviarla al sótano porque después se condensa

y explota, para que no se despierte la bestia” (2013, p. 42). Esta lectura encuentra eco y explicación dentro de la narración misma en lo ocurrido con Pablo, cuya locura fue imposible de contener dentro de las paredes soterradas, socavadas al margen del río. Por otra parte, Dina Grijalva Monteverde establece un paralelismo entre la narradora personaje y la autora, aludiendo al oficio del escritor, su análisis toma en cuenta una relación extradiegética con el ejercicio de la pluma. La narradora escribe una carta con el mismo cuidado y empeño que Arredondo escribe un cuento. Así, la guardiana de lo prohibido está a cargo del “mundo fantasmagórico de las pulsiones [que] buscan salir a la superficie, como un río subterráneo que busca salida; ella se propone permitir que ese mundo oscuro aflore en las palabras, revelarlo, para velarlo” (2011, p. 93). Poco más o menos similar es la lectura de Sandra Lamas Barajas, quien considera que “La guardiana de lo prohibido encontró en la escritura una manera de aliviar su angustia y de representar en ella el descubrimiento de lo dionisiaco” (2018, p. 49). Y continúa: “El compromiso artístico de Inés Arredondo radica en crear a través de su escritura un medio para encarar lo inefable, lo perverso, relatando mediante la belleza y precisión de sus palabras, ‘lo que se piensa y lo que se siente cuando no se piensa’ [...]; en otras palabras, la fuerza oculta y sigilosa que por momentos sale a flote para luego seguir fluyendo sigilosamente como el río subterráneo” (2018, p. 49).

En el capítulo de Lamas Barajas se cita también la interpretación de Claudia Albarrán al respecto del mismo tema, atendiendo también a una lectura de corte extradiegético:

La realización de ese esfuerzo que mueve a Sergio y a la narradora del cuento a construir sus respectivas obras maestras como *continentes* de lo prohibido conlleva también –e independientemente del tema de la locura– una concepción de lo que la literatura era para Inés Arredondo: una necesidad vital o, para usar una imagen más acorde con la temática de sus cuentos, un dique de contención que le permitirá encauzar las aguas de sus propios ríos subterráneos (Albarrán, citada en Lamas Barajas, 2018, p. 47).

Por último, la tesis doctoral de David Gutiérrez Bautista tiene un apartado que lleva por título: “Guardiana de lo prohibido: guardiana de

la historia: ‘Río subterráneo’”. La lectura de Gutiérrez considera que el programa ético de la poética de Arredondo consiste en:

Contar lo que los otros guardan en secreto, que no se es capaz de explicar, quizá porque es inexplicable, pero que está sellado por la vergüenza, la otra cara de la culpa. [...] La identidad con los otros va por ese camino: saber la zona prohibida de los demás, espacio sagrado, donde confluye lo abyecto, la sombra, para que siga oculto, pero que sea reconocido. Es una voz en la contradicción, por ser ella guardiana de lo prohibido. (2016, p. 223)

Desde una lectura arquetípica, la mujer como representante de la especie y de la naturaleza misma reviste su conciencia de un espionaje vigía permanente, para domar lo que el hombre no ha de poder discernir de sus contradicciones intrínsecas. La contención del instinto es expresada por Arredondo en tonos metafísicos, y su estilo abarca esta reflexión de lo ineludible sin dismantelar la frágil ominosidad que caracteriza a los influjos del conflicto existencialista. La Naturaleza va más allá de lo perverso, puesto que lo perverso es solo la inversión del sentido. Así pues, la mujer se nos revela como espacio sagrado y abyecto:

Woman's body is a secret, sacred space. It is a *temenos* or ritual precinct, a Greek word I adopt for the discussion of art. In the marked-off space of woman's body, nature operates at its darkest and most mechanical. Every woman is a priestess guarding the *temenos* of daemonic mysteries [...] The female body is the prototype of all sacred spaces from cave shrine to temple and church [...] The taboo on woman's body is the taboo that always hovers over the place of magic. Woman is literally the occult, which means “the hidden”. These uncanny meanings cannot be changed, only suppressed, until they break into cultural consciousness again. (Paglia, 1991, p. 23)

La noción arquetípica del pensamiento primitivo reconoce la irrupción del desorden como generador de la transformación de la materia, Arredondo evoca esta perspectiva que concilia muerte y vida, caos y orden, como eslabones del continuum de la existencia en la alusión de dos elementos espaciales, el flujo del río y el estatismo de la escalinata. Con este par de entidades, la autora abre un diálogo entre la irracionalidad de las pulsiones humanas y el producto arquitectónico de la inteligencia anticipadora de nuestra especie.

En esta relación la guardiana de lo prohibido reafirma el espacio sagrado que delimita sus márgenes entre dos solares o terrenos que abonan a una caracterización simbólica puesto que la voz narradora la describe como un espacio que “no tiene continuidad con el resto: por un lado la flanquea el gran baldío en el que Sergio no edificó, y por el otro las ruinas, negras, de la casa de tu padre” (Arredondo, 2011, p. 174). La ubicación intermedia de la casa sugiere la cualidad transformadora de algunas transiciones. La voz enunciativa tiene derecho de piso en las metáforas de su propio campo semántico, por eso, en uno de los fragmentos más bellos dentro del cuento la tragedia de una muerte por incendio habitacional se explica desde la alusión de un río creciente y desbordado:

si hubieras visto alguna vez la llegada del río crecido, oído cómo su ruido terrestre como un sismo llena el aire antes de que puedas ver la primera y terrible ola que arrastra ya casas, ganado, muertos, sabrías que él tuvo que salir de ese cuarto como el río de su cauce y destruir y destruirse para que la vida otra, ajena y la misma, tu vida quizá, pueda volver a empezar.

Si entendieras esto sabrías que el que incendiara una casa, la que le habían heredado, no fue una casualidad, ni que el que él muriera entre sus llamas lo es. (2011, p. 174)

Mientras que la modernidad rechazó las premisas fundamentales que el ser humano condensó en representaciones míticas del imaginario colectivo, Arredondo propicia dentro de su poética una reflexión filosófica que integra elementos arquetípicos para remarcar la dimensión mítica del conflicto del ser humano. La proyección femenina de la naturaleza en la narradora personaje como entidad conciliadora y vigía de lo irreconciliable, se corresponde también simbólicamente con el río dado que en el origen todo se componía de una única sustancia en flujo permanente: “Ir perdiendo por las orillas el furor del origen, calmarse junto a los álamos callados, al lamer la tierra firme, y dejarla, apenas habiéndola tocado, para lograr el canto último, el susurro imponente del último momento, cuando el sol sea igual, el enemigo apaciguado del agua inmensa que se rige a sí misma” (2011, p. 182).

El río que se rige a sí mismo afluye con más prisa y con más ímpetu que el torrente de nuestra racionalidad, en la literatura de Arredondo corre entre conciencia y sueño, entre sensorialidad corpórea y abstrac-

ción, y va surcando el cauce por el que ha de desbordarse la locura del hombre, en términos de ensanchamiento de la conciencia que no es sino materia orgánica pensándose fuera de su soporte concreto y que tiene que integrarse a ella para trascenderla.

La locura puede ser entendida, entonces, como todo aquel comportamiento o conducta que opera fuera de los márgenes de este orden establecido, pero, sobre todo, que constituye una amenaza para éste. Así ocurre en “Río subterráneo”, donde la categoría de locura se encuentra al servicio de revelar los elementos que constituyen ese orden, más que al servicio de representarla: “No quieras comprender. Solo a ti te diré que quizá me he sostenido porque sospecho, con temblor y miedo, que lo que somos dentro del orden del mundo es explicable, pero lo que nos toca a nosotros vivir no es justo, no es humano y no quiero, como quisieron mis hermanos, entender lo que está fuera de nuestro pequeño orden. No quiero, pero la naturaleza me acecha” (2011, p. 182).

La narradora personaje es probablemente la única con la intuición suficiente para resistir los embistes de la naturaleza, lo cual significa, paradójicamente, que ha tenido más valor para enfrentarla, para conocer sus dimensiones, para bajar al sótano sin distraerse con el desván. Conoce mejor los riesgos, presiente la inmensidad y se reconoce indefensa. Tiene la sensibilidad de reconocer la belleza que esconde lo terrible y también la inteligencia de abandonarse a lo inevitable. Porque, después de todo, ¿qué daño hace la locura a un loco?

Bibliografía

- ARREDONDO, Inés. (2011). *Cuentos completos*. Pról. de Beatriz Espejo. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012). *Ensayos*. Sel. y pról. de Claudia Albarrán. México: Fondo de Cultura Económica.
- CADENA, Agustín. (1998, septiembre). “Medio siglo y los sesenta”. *Casa del Tiempo*, Universidad Autónoma Metropolitana. <http://www.uam.mx/difusion/revista/septiembre98/cadena.html> (consultado el 13 de marzo de 2022).
- CORRAL, Rose. (1990). “Inés Arredondo: la dialéctica de lo sagrado”, en Aralia López González, Amelia Malagamba y Elena Urrutia, coords., *Mujer y literatura mexicana*

- na y chicana. *Culturas en contacto 2*. México: El Colegio de México/ El Colegio de la Frontera Norte, pp. 57-62.
- DOMECQ, Brianda. (1995). “La callada subversión”. En Aralia López González, ed. *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos: narradoras mexicanas del siglo XX*. México: El Colegio de México, pp. 241-255.
- ESPEJO, Beatriz. (2011), “Inés Arredondo o las pasiones desesperadas”. En Arredondo (2011), pp. 9-33.
- FEDERICI, Silvia. (2005). *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. Penguin Classics (e-book). <https://books.apple.com/au/book/caliban-and-the-witch/id1558381385>
- GRIJALVA Monteverde, Dina. (2011). *Eldorado: evocación y mito en la narrativa de Inés Arredondo*. Culiacán: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- GROSZ, Elizabeth (1995). *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. Routledge (e-book). <https://books.apple.com/us/book/space-time-and-perversion/id1565387498>
- GUTIÉRREZ Bautista, Omar David. (2016). *De una poética del límite a una poética de la esperanza: la subversión de la culpa en la obra de Inés Arredondo*. Tesis de doctorado. México: Universidad Iberoamericana.
- LAMAS Barajas, Sandra. (2018). “Inés Arredondo: ‘Río subterráneo’ y la lucha apolíneo-dionisiaca”. Inés Ferrero Cándenas y Gabriela Trejo Valencia, *Inés Arredondo y Guadalupe Dueñas: perversion divina y otras aproximaciones desde la sombra*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, pp. 35-50.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1956). “Los hechiceros y el psicoanálisis”. *El correo de la UNESCO*, julio- agosto. <https://es.unesco.org/courier/julio-agosto-1956>
- CONSULTADO el 13 de marzo de 2022.
- MARTÍNEZ-ZALCE, Graciela. (1996). *Una poética de lo subterráneo: La narrativa de Inés Arredondo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- OSUNA, Gabriel. (2013). “Metáforas de la locura y la muerte en ‘Río subterráneo’ de Inés Arredondo”. *Connotas. Revista de Crítica y Teoría Literarias* 13, pp. 39-52.
- PAGLIA, Camille. (1991). *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. New York: Penguin Books.
- QUEMAIN, Miguel Ángel. “El presentimiento de la verdad: Inés Arredondo”. <https://literatura.inba.gob.mx/entrevista2/3305-arredondo-ines-entrevista.html> Consultado el 13 de marzo de 2022.
- REYES Córdoba, Bladimir. (2011). *La cuentística de Inés Arredondo*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense.
- URRUTIA, Elena, coord. (2006). *Nueve escritoras mexicanas nacidas en la primera mitad del siglo XX, y una revista*. México: Instituto Nacional de las Mujeres, pp. 167-191.



EL GÉNERO Y LOS GÉNEROS LITERARIOS. UN ACERCAMIENTO A LAS ESCRITURAS DE LA SUBVERSIÓN

Guadalupe Cervantes Sánchez
gcervantess23@gmail.com

Resumen: Reconocido el término “género” como categoría de análisis para distinguir los sistemas de significados y representaciones culturales en torno al cuerpo sexuado, se ha convertido en directriz de múltiples y prolijas discusiones; sin embargo, la reflexión respecto a la inestabilidad e institucionalización misma del concepto *género* nos lleva a pensar su relación con el hecho literario desde una perspectiva más precisa: ¿de qué manera emerge la subjetividad sexualizada en el texto literario?

Si nos concentramos en categorías amplias como subjetividad y género (literario), estaríamos apuntando hacia tres proposiciones: en primer lugar, sostenemos la existencia de una doble construcción de identidad implicada en el texto: por un lado, la voz política que exige su representación y por otro la filiación a un architexto enmarcado en una tradición y canon literarios. En segundo lugar, afirmaríamos el espacio de la escritura autobiográfica como el tejido narrativo por antonomasia de la subjetividad en reconocimiento de sí misma, pero también el del testimonio y la crónica como la ejercida por Pedro Lemebel. Por último, distinguir que los géneros literarios que se niegan a la sistematización de sus mecanismos transgresores sufren en la academia lo que la diversidad genérica en el ámbito político.

Palabras clave: subjetividad, autobiografía, crónica.

Recibido: marzo 12, 2022. **Revisado:** mayo 5, 2022. **Aceptado:** mayo 22, 2022.

GENDER AND LITERARY GENRE. AN APPROACH TO WRITINGS OF SUBVERSION

Guadalupe Cervantes Sánchez
gcervantess23@gmail.com

Abstract: The introduction and recognition of the term “gender” as a category of analysis that allows to distinguish the systems of meaning and cultural representation around sexed bodies has been the subject of multiple and protracted discussions. However, reflection upon the instability and institutionalization of the very concept of gender leads us to think about its relationship with the literary fact from a more precise perspective: what is the way in which sexualized subjectivity emerges in literary texts?

Directing our attention to the broad categories of subjectivity and literary genre leads us to three proposals. First, to recognize a double process of identity construction implied in a literary text: a political voice that demands its representation, and a filiation to an architext framed in a literary tradition and canon. Second, to acknowledge autobiographical writing as the narrative fabric *par excellence* in which subjectivity weaves a recognition of itself, but also to acknowledge, with reference to the work of Pedro Lemebel, how chronicles and testimonies can play a similar role. Third, to appreciate that literary genres which resist the systematization of their transgression mechanisms suffer a similar fate in academia to the one gender diversity suffers in the realm of politics.

Keywords: subjectivity, autobiography, chronicle.

Received: March 12, 2022. **Reviewed:** May 5, 2022. **Accepted:** May 22, 2022.

Entre el cielo y los desventurados caídos y a mitad de unas tinieblas desvanecidas por la promesa de una claridad cegadora, cabalgan cuatro funestos jinetes que llevan en las manos y en la mueca la consigna de su despiadada misión. Al fondo y con mayor avance, el del arco que apunta certero, con la dignidad de quien ha vencido y ganado la corona; el que le sigue, el del caballo retorcido prodigiosamente, empuñando en lo más alto la espada, hace de la misma luminosidad su víctima cercenada. La temible vitalidad que de la juventud emana, signa el temperamento de un tercero, adueñándose de la escena acaso por el ímpetu de una mirada ardorosa vuelta hacia el firmamento aliada, en la vehemencia, a la balanza que revolotea en su diestra. Mientras, abajo y próximo a los cascos de su corcel se avecina el enmudecimiento de gemidos y lamentos que se prolongarán en el abismo. ¿No habrá consuelo para esos desvalidos en la muerte? ¡Cuánta pena! Pesares delirantes y nadie se mira. Ni el ángel que sobrevuela la tierra, ni los caballeros a sus mártires, ni los hombres a sus hermanos muestran la cara. Es el fin. Con la apertura del cuarto sello aparece el último verdugo, vociferando ruina como la del cadavérico y apenas cubierto cuerpo que lo sostiene. Se llama muerte. “Les han dado poder para matar a la cuarta parte de los habitantes del mundo, con la espada, el hambre, la peste y las fieras”. Anuncia el libro del Apocalipsis, que al término de la centuria (1498) ilustrara prodigiosamente Alberto Durero.

Si ya cronistas medievales, como Radulphus Glaber, habían escrito sobre los terrores que se temía iban a sobrevenir al término del primer milenio, la sensibilidad apocalíptica alrededor de un cambio de época se hacía presente al sufrir los embates de epidemias como la peste, conocida como la muerte negra, y al mirar las representaciones visuales que del Juicio Final se hacían en el siglo xv. De tal suerte, el artista apocalíptico se sitúa por lo general en la articulación de cambio o crisis de la historia. Y así, en un principio, las visiones enviadas a Juan para su escritura han fascinado y motivado a pensadores y artistas a lo largo de la historia. Los

cuatro caballos del Apocalipsis han sido muy populares en tiempos bélicos, especialmente durante la Primera Guerra Mundial. Guerra, sangre, hambre, peste y muerte van hermanadas.

¿Esta imagen y sus sentidos es que serán inalterables? ¿Su canonicidad como motivo artístico y literario se deberá a la reverencia que la tradición inspira? Desde la marginalidad, el desacato representacional de esta escena aparece bajo el nombre y la acción de *Las yeguas del Apocalipsis*, colectivo homosexual de arte integrado por Pedro Segundo Mardones Lemebel (1952-2015) y Francisco Casas Silva (1959) que irrumpe la escena cultural y política de Santiago de Chile a finales de la década de los ochenta. ¿Por qué yeguas? Pregunta Fabio Salas (1989) “—Yegua, yagua, como yagana o piel roja. ¿Tú sabes que las machis eran maricas? Nosotros somos chamanas sexuales, iniciadoras de hombres. —¿Quiénes son? —Dos maricas. —¿Qué quieren? —Uff, imagínate; una torre de babel, un holocausto” (p. 26).

Los discursos de Lemebel y Casas, hablados, escritos o como actos del cuerpo sexuado, desafían toda prédica institucionalizada, ya sea política, artística, literaria, moral o religiosa. La provocación será la bandera de todas las intervenciones públicas, instalaciones y performance realizados por *Las Yeguas del Apocalipsis* entre 1987 y 1997, es decir, cerca de los movimientos milenaristas y al término de la dictadura militar e inicio de la “democracia” chilena tan criticada por el colectivo. Paganos o ateos, y sin dar más explicaciones de su bíblica elección para autonombrarse, en cierto mes de 1988, ya después de haber realizado un par de intervenciones

los alumnos de la Facultad de Arte de la Universidad de Chile, invitaron a las Yeguas del Apocalipsis a ver sus trabajos [...] Refundar la Universidad de Chile en calidad de homosexuales fue el objetivo de su intervención. Montados desnudos en la yegua «Parecía» y parecían una yegua de dos pisos, que entraba a Las Encinas, como Pedro de Valdivia entró en Santiago, pero travestidas de vergüenza. Adentro, los aplausos fueron muchos, afuera el escándalo mayor (Robino, 1990, pp. 43-44).

Si lo que se persigue es alterar el orden, será desfigurando el valor de sentido de sus propios símbolos y tradiciones. No son los jinetes, ni siquiera los caballos del Apocalipsis, esos “pesados e inquietantes de

mirada fija que obsesionaban la imaginación de Durero” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, p. 212), sino que ahora se trata de destacar la desaparición del hombre que cabalga... que domina, para ceder el protagonismo al animal al cual se funde, porque mejor lo representa siendo hembra vinculada a la impetuosidad del deseo.¹

Las Yeguas del Apocalipsis advienen en una coyuntura de cambio político, cerca del fin de un siglo e inicio de milenio, representando la homosexualidad, el travestismo, a las mujeres, a los marginados, a los sidarios, a las letras de los “resentidos”, al proletario, a las lesbianas, a los pueblos originarios... al otro. “Para hablar de minorías hay que entender que no se refiere a una suma matemática, sino a un asunto con el poder. [Afirmaba Lemebel en 1998]. Pero yo no hablo por ellos. Las minorías tienen que hablar por sí mismas. Yo sólo ejecuto en la escritura una suerte de ventriloquía amorosa, que niega el yo, produciendo un vacío deslenguado de mil hablas” (Schäffer, 1998, pp. 58-59). En su emergencia, el colectivo parece vociferar que América Latina y Chile en particular arden como la Babilonia del Apocalipsis y que a través del descaro crítico de su sexualidad atenta contra lo institucionalizado en todos los órdenes, nada más y nada menos.

Lemebel, identificado como narrador, publicó siete libros de crónica entre 1995 y 2012 y una novela en el año 2001. Así pues, a una propuesta plástica y a una práctica escrita surgida de la periferia y por lo marginal, ¿les será impuesto el material de su demanda y más aún la forma de su representación? Contenido y forma. Del primero, no dudo en que no sólo se imponga sino que se viva; pensando en el santiaguino, el tema está en el aire y en la calle y debajo de los puentes y en el campo y en las fábricas, pero ¿la forma de la escritura la dicta la misma voz que le habló a Juan en

¹ “Las heroínas de las tradiciones legendarias relativas al orgasmo báquico, precisa Henri Jeanmaire, «llevan nombres en cuya composición entra con notable frecuencia el compuesto hippo... o epítetos que despiertan igualmente la idea de las cualidades caballares». Por otro lado, la yegua toma significación erótica, revistiendo la metáfora del cabalgar, en las tradiciones indoeuropeas y en la poesía moderna como en el célebre romance “La casada infiel” de García Lorca: “Aquella noche corrí/ el mejor de los caminos/ montado en potra de nácar/sin bridas y sin estribos” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, p. 214).

Patmos? Al sospechar que portentos así y géneros como el apocalíptico han caído en desuso, retorna la pregunta ya para todo hecho literario, ¿es el autor quien elige sus medios expresivos o acaso un disimulado entramado tejido bajo el nombre de tradición, prestigio, canon, academia, etc., le hace la sutil sugerencia de no sólo el qué sino también las formas?

Otra duda nos sobrevino, si los autores no escucharan el canto de esas seductoras sirenas que auguran la legitimidad intelectual, ¿qué les queda? ¿Una autonomía legítima para una marginal labor? Eso, en el supuesto de que la armonía de su música fuera democrática, pero sus objetos de seducción no son sino hombres, navegantes... el ideal masculino. Llegamos al punto de encuentro entre el universo literario y el género, relación que intentaremos al menos describir en las siguientes páginas, reconociendo que estos apuntes implican el desarrollo de conceptos que abarcan discusiones mucho más amplias tanto en el terreno de la crítica feminista, la teoría *queer*, los estudios culturales y la historia literaria.

Para dar respuesta a nuestras primeras inquietudes revisemos *grosso modo* a qué nos referimos con el término género. Tomado de la gramática y la biología, ya en 1955 Money habla de género en el sentido de construcción cultural, sin embargo, parece ser que la disciplina que primero la utilizó fue la psicología, pues “el que establece ampliamente la diferencia entre sexo y género es Robert Stoller (1968), justamente en *Sex and Gender*. Es a partir del estudio de los trastornos de la identidad sexual que se define con precisión este sentido de género” (Lamas, 2002, p. 34). Así, a finales de los años sesenta bajo el término *gender* cobrarán nuevos sentidos y directrices teóricas los movimientos de liberación feminista y de minorías marginadas, profundizándose un debate sobre la diferencia en las filas del feminismo francés. “El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características ‘femeninas’ y ‘masculinas’ a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida” (Lamas, 2002, p. 57). El género, en sentido de *gender* “es un principio estructurante, es un principio social de regulación”, puntualiza Amícola (2000, p. 14).

Se instaura, entonces, el término “género” como *categoría de análisis* para distinguir los sistemas de significados y representaciones culturales

en torno al cuerpo sexuado, convirtiéndose en directriz del debate que lo aborda desde la historia, la antropología, la estética, la filosofía, la sociología y la política. En el ámbito literario quienes lo han problematizado ha sido la teoría y crítica feministas con el fin último de señalar las marcas de un discurso que es a la vez una construcción ideológica, una afirmación identitaria, una interpretación del mundo, una representación del yo y una escritura que señala la desigualdad social como producto de la diferencia sexual y la violencia que se traduce en opresión.

El problema reside en que pensar la literatura bajo el sistema sexo/género,² aunque lo entienda como el *locus* de la opresión de las mujeres como lo destacaba Gayle Rubin, lo perpetúa excluyendo al sujeto cuya identidad genérica no corresponda con su sexo entendido como lo “biológico”, esto es, los transgénero. Si no se desestabiliza (desde los cimientos) el binomio hombre-mujer/masculino-femenino, la subordinación de las minorías se legitima. Si bien la categoría de género ha permitido “delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad”, colocando al cuerpo en la agenda política y “ha descubierto la lógica subyacente a los mecanismos culturales que han armado las narrativas históricas sobre la sexualidad”, también ha contribuido a jerarquizar y excluir otras formas de identidad genérica, naturalizando y normativizando el género. Cabe preguntarse ¿qué es lo que lo desestabilizaría? Butler afirma que las prácticas sexuales no normativas.

En la medida en que las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad apropiadas e inapropiadas, muchos de los cuales están avalados por códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje) establecen lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará real y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede conferir a los cuerpos expresión legítima. (Butler, 2001, p. 23).

² Rubin señala que este “sistema es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; con estos ‘productos’ culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social [...] de esta manera Rubin rechaza la hipótesis de que la opresión de las mujeres se deba a cuestiones económicas y señala que estas son secundarias y derivativas”. (Lamas, 2002, p. 39).

Una modificación fundamental de la noción de identidad genérica derivada de estudios como los de Butler conducen a la “afirmación teórica de la condición inacabada, fluida e inestable de las identidades de género” (Moraña, 2005, p. 32). En la literatura en lengua española tal vez sea la obra de Manuel Puig³ la que “combinaba no sólo el concepto de *gender* sino también la idea de una lucha en torno a la sexualidad como se produjo con los travestis de la ‘Stonewall Inn’ en Nueva York y como habría de aparecer en la novela *El beso de la mujer araña* (1976). [Derivado de su producción, el autor argentino ha sido ubicado en un lugar de enunciación homosexual], es la marca evidente de un corte con una época de exclusividad masculinista en la tradición literaria argentina, ya se piense en los grandes nombres de Borges, Arlt o Cortázar” (Amícola, 2000, pp. 14-16).

El anterior señalamiento ilustra la categoría de autor ineludiblemente vinculada a la de tradición, canon, diferencia y discurso dominante. Ahora bien, si nos referimos al yo que escribe, a su lugar de enunciación respecto a su identidad sexual y genérica, en su toma de posición dentro del campo literario, y habiéndosenos desvanecido la estabilidad del género como categoría de análisis, resulta necesario un acercamiento a la noción de autor (hombre, mujer, transexual, masculino, femenino, transgénero, homosexual) más que como sujeto, como subjetividad en construcción, porque, quiérase o no, el Nombre va a representar una diferencia para legitimar su quehacer. Pero si partimos de una concepción más amplia de ser humano como generador, en este caso, de hechos literarios, podemos deconstruir, en cierta medida, la identidad basada en el sistema sexo/género, y estaremos acercándonos a una práctica y crítica literarias que evidencien la asistencia de la poesía en la palabra enunciada desde las verdades imperecederas de la condición humana.

“El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento; movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad; la mediación, la trascendencia [...] desarrollarse a sí mismo significa llegar a

³ Manuel Puig publicó *La traición de Rita Hayworth* en 1968 y el siguiente año *Boquitas pintadas*.

ser otro...” (Deleuze, 2002, p. 91). El proceso de subjetivización entonces implica la constitución de modos de existencia, de posibilidades vitales. Sujeto de enunciación y obra literaria, escritor y escritura exigen pensarse en conjunción, desestabilizando al “yo sexuado” como unidad referencial.

Queda claro entonces que hablar de género y literatura puede proporcionar ejemplos tan ilustres y emblemáticos como para proponer relaciones entre el discurso y la proyección del cuerpo en su condición de carne, mente e inconsciente –siguiendo a Lamas–, sin embargo, la reflexión en torno a la inestabilidad e institucionalización misma del concepto “género” y el suponer al autor como subjetividad “siendo” en la obra, nos lleva a pensar su relación con el hecho literario desde una perspectiva más precisa, y he aquí nuestra propuesta: redireccionar el ¿cómo se ha configurado la identidad de género y su problematización en la literatura, ya sea en el campo literario o al interior de la obra? hacia: ¿de qué manera emerge la subjetividad marginalizada en el texto literario?

Seducidos estamos a responder que es a través de una doble construcción de identidad vertida en el texto. ¿Sexual, de género? No. Se trata, por un lado, de la identidad personal⁴ del autor, la voz política que se representa y, por otro, la identidad de género literario al que estaría afiliado y, por tanto, atravesado por la tradición y lo establecido como canónico, configurado en lo estable o lo transgresor. Estaríamos frente a dos formas de ser: *ser en la escritura* y *ser en la literatura*, la primera se refiere a la subjetividad que se enuncia y afirma en una construcción llamada texto literario (que designa una realidad o una realización posible), mientras que la segunda como una subjetividad que también se representa en la forma de su discurso, la asimilación de un género también implica una toma de posición respecto al sistema genérico, al architexto.

⁴ Tomemos los valores con los que Ricoeur (2006) constituye la noción de identidad personal: mismidad e ipseidad para describir las identidades que están en juego. “La identidad inmutable del *idem*, del mismo, es entendida por ‘todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad biológica del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisonomía, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer, como la gran cicatriz de Ulises’. Mientras que la identidad *ipse* es aquella que alberga la multitud de transformaciones del sí que ‘tienden a hacer problemática la identificación del mismo’ (pp. 134-135).

“Los textos que funcionan como modelo genérico están presentes de algún modo en el texto en relación al cual desempeñan esta función, no, claro está, como cita [...] sino como almacén formal, narrativo, temático, ideológico, etc.” (Schaeffer, 1988, pp. 171-172), o dicho de otro modo, “compartiendo ciertos rasgos comunes, tanto estructurales como semántico-pragmáticos” (Ryszard, 1993, p. 104). Entonces “el género literario –dice Wellek y Warren (1979)– no es un simple nombre, ya que la convención estética de que una obra participa da forma a su carácter. Los géneros literarios pueden considerarse como imperativos institucionales que se imponen al escritor y, a su vez, son impuestos por éste” (p. 271). Seguidamente, el género como clasificación sólo permite aprender bien conjuntos de textos; como categoría literaria, fungir como principio de orden y como agente de “literariedad”, que nunca desarrolla la esencia de la literatura, establecerse como un sistema de jerarquización, de textos y autores, derivado de la institucionalización misma de la literatura. De tal modo, la denominada “genética literaria” (Henry Wells) se consolida como un sistema que nos recuerda al de sexo/género para normativizar y jerarquizar la literatura, para afianzar un canon sostenido por lo marginal. A las representaciones de lo diferente en lo diferente se les podrá negar el acceso a la institución pero nunca a la participación de la poesía.

Para indagar los mecanismos y motivos de la jerarquización literaria podríamos remontarnos a la antigüedad. “La teoría clásica es normativa y preceptiva [...] y no sólo cree que un género difiere de otro, tanto por naturaleza y jerarquía, sino que también hay que mantenerlos separados [...] Tal es la famosa doctrina de la pureza de género” (Wellek y Warren, 1979, p. 271).

Constituida esa jerarquía no sólo por los aspectos técnicos de la obra (duración, extensión y la seriedad del tono), sino por la diferenciación social inherente al género, desde sus orígenes el sistema literario es un sistema de prestigio. “La épica y la tragedia tratan asuntos de reyes y nobles; la comedia, de los de la clase media (la ciudad y la burguesía); la sátira y la farsa, los de la gente común. [Tal distinción obliga a clasificar] los estilos y dicciones en ‘elevados, medios y bajos’” (Wellek y Warren, 1979, p. 281). No es este el espacio para continuar con la revisión histó-

rica de la conformación de los géneros y la categoría que asumen dentro del sistema a partir de lo social, sin embargo recordemos solo que cada geografía y época ha tenido sus propios géneros como característicos emparentados entre sí, como textos, con los de otras latitudes e historias propias de literariedad. Mas, para acercarnos al sistema género como el vehículo de subordinación de lo “diferente”, recordemos que la teoría neoclásica por ejemplo “no explica ni expone ni defiende la doctrina de los géneros ni el fundamento de su diferenciación” (Wellek y Warren, 1979, p. 276), pero hasta cierto punto sí se ocupa de su pureza y del rango que adquiere en el sistema.

La jerarquía de los géneros responde, en parte, a un cálculo hedonístico: en sus formulaciones clásicas, la gradación del deleite no es, sin embargo, cuantitativa en el sentido de mera intensidad o de número de lectores o de espectadores que de él participan. Diríamos que es una mezcla de lo social, lo moral, lo estético, lo hedonístico y tradicional. No se desatienden las proporciones de la obra literaria: los géneros más pequeños, como el soneto o aun la oda, no pueden –parece axiomático– alinearse con la épica y la tragedia. (Wellek, 1979, p. 277).

Ir más allá de la épica y la tragedia implica pensar los géneros en su dinamismo que en el siglo XIX condujo a su amplia diversificación gracias al aumento del público lector y su más rápida difusión debida a la baratura de la imprenta. He aquí otra de las dimensiones del hecho literario y su posicionamiento: el lector, quien debe reconocer las marcas de género para que éste se actualice y se sume al sistema. La función de la recepción aquí determina qué es lo que se puede leer “literariamente”, pues no basta que el texto tenga una estructura compleja, extensa y ponga de manifiesto un uso elaborado de la lengua. La literariedad –refiere Spang (1993)– se basa en el carácter ficcional de la realidad literaria presentada, por mínima que sea esa ficcionalización (p. 21). ¿Estaríamos justamente autorizados, en este punto, a concebir el grado de referencialidad, consustancial a la ficción, como un sustento importante para la jerarquización de los géneros? Si se asume que lo representado tiene su correlato “real”, ¿el placer, el interés y, en definitiva, la valoración del texto disminuyen? Si ya la comedia y la lírica conformaron los géneros

menores, la primera por adoptar el mundo propio del poeta y su sociedad hasta lo grotesco, y la segunda en su conjunto por considerarse el polo contrario a la tragedia, fundamentalmente, porque el poeta hablaba por sí mismo, no es de extrañar que esta valoración asegurara una posición disminuida dentro de la literatura *ad infinitum*. Frente a lo altamente imitativo, los textos que se posicionen en lo más elevado del sistema serán aquellos capaces de *crear* la ilusión de realidad. La referencialidad, por su parte, se trata de una operación textual, generada a partir de “procesos lingüístico-retóricos, normas, sistemas de saber, [que son] admitidos en virtud del reconocimiento mismo de los rasgos genéricos, estilísticos o pragmáticos propios de ella. Una determinada organización del enunciado, que presupone la existencia de los objetos de modo referencial, deviene entonces una razón suficiente para que se admita esa existencia” (Ryszard, 1993, p. 109), sin ser verificada. Presuponiendo a los textos que albergan más información que fábula, se han considerado la confesión, la correspondencia, los carnets y los cuadernos —en la medida que privilegian el material del yo—, el diario íntimo, el libro de viajes, el autorretrato, la memoria, el “carácter” del siglo xvii, la autobiografía y el ensayo las formas de escritura más simples o el cuerpo de los géneros menores. No resulta menos revelador que estas escrituras, la mayoría surgidas en la época prerromántica, sean los géneros por excelencia de la emergencia de la subjetividad diferente, de la subjetividad marginalizada. Sin entrar en pormenores podemos definir a los géneros de la intimidad como: “cualquier relato en prosa, en el cual sean idénticos el narrador y el personaje —y ambos coincidan con el nombre del autor—, cuyo asunto principal sea una visión del desarrollo de esa vida y esa persona desde el pasado” (Catelli, 2006, p. 279). Fundamental en este terreno surge el *nombre* conformado como texto y referencia.

Al lado de éstos y en el cajón de lo marginal podemos ubicar textos referenciales, tal vez los más: la crónica y el testimonio, discursos en los que existe información histórica al igual que en los anteriores y sin que se ponga en tela de juicio su “veracidad”. ¿Estaríamos en el campo más alejado del ideal de “literaturiedad”, el de la ficción? ¿Sería el cuerpo (textual) que mejor encarne lo diferente, no sólo desde el ser en la es-

critura, sino del ser al que se le concede una voz desde sus entrañas al representárselo? Juan Villoro (citado en Jaramillo, 2012), afirma que la crónica es un ornitorrinco porque:

Si Alfonso Reyes juzgó que el ensayo era el centauro de los géneros, la crónica reclama un símbolo más complejo: el ornitorrinco de la prosa. De la novela extrae la condición subjetiva, la capacidad de narrar desde el mundo de los personajes y crear una ilusión de vida para situar al lector en el centro de los hechos; del reportaje, los datos inmodificables; del cuento, el sentido dramático en espacio corto y la sugerencia de que la realidad ocurre para contar un relato deliberado, con un final que lo justifica; de la entrevista, los diálogos; y del teatro moderno, la forma de montarlos; del teatro grecolatino, la polifonía de los testigos, los parlamentos entendidos como debate: la «voz de prosenio», como la llama Wolfe, versión narrativa de la opinión pública cuyo antecedente fue el coro griego; del ensayo, la posibilidad de argumentar y conectar saberes dispersos; de la autobiografía, el tono memorioso y la reelaboración en primera persona (p. 15).

¿Quizá para la crónica no existirá mejor distintivo que la indeterminación? ¿O será que su vitalidad reside en la desestabilización del género en tanto categoría de análisis? ¿La crónica es al género lo que el transgénero para el sistema sexo/género?

Consideramos amplia y firmemente que las escrituras autobiográficas y la crónica se pueden afirmar como las *escrituras de la subversión*. Refiriéndonos al primer caso, cuando Catelli pregunta: ¿no podría pensarse que los diarios íntimos son ya acabadas formas femeninas de escritura sean escritos por hombres o por mujeres? Lo que se está evidenciando es la deconstrucción de la lógica del género desde la escritura que bien podríamos extender para caracterizar a las escrituras de la “intimidad”. De esta suerte se dejaría de fijar lo femenino a una sede anatómica y de presumir una feminidad ontológica, y eso nos permitiría, en espejo, leer, “no sólo los diarios, sino también toda la literatura, tanto la escrita por mujeres como la escrita por hombres, como una serie compleja, donde sólo a veces se ocupa la posición femenina (la única posición que, al no ser universal, exige su definición en la diferencia)” (Catelli, 2006, p. 57).

La crónica por su parte, al ocuparse de dar voz a los proscritos y silenciados, en una forma que se niega a la sistematización de sus mecanis-

mos, penetra la realidad con un grito que arrastra la palabra desposeída, anunciando insubordinación. La palabra también es un hecho.

Soy un escritor y un sujeto que hace cultura, y ustedes (no sé quiénes) no me pueden humillar así. Lo siento, don Pedro, pero yo recibo indicaciones, y su presentación no puede coincidir con la presencia del presidente. Ni que yo fuera Pinochet, estúpida [...] Ahí cobran sentido las palabras de un periodista a quien me encontré el otro día y me informó que yo estaba vetado en el canal nacional [...] También otro me dijo lo mismo hace un tiempo con respecto a Chilevisión. Lo siento por ellos, mis queridos amigos y lectores. También por la ilusión de carrete dionisiaco que tuve que guardar junto a mi traje de baño belle époque, la sombrilla de encaje y la docena de condones floreados que tristemente se apolillaron en mi velador (Lemebel, 2014, p. 48).

Lo anterior es relatado por Lemebel con motivo del cambio de su fecha de presentación en Antofagasta como parte de un proyecto gubernamental para expandir la cultura. El motivo: la presencia del presidente Ricardo Lagos en la ciudad.

Para la subversión, la represión y para el desacato, la censura en manos del Estado, guardián del discurso. Si todo texto implica una ideología y toda ideología expresa posiciones de clase, lo que se oculta como móvil de todo sistema opresivo, dígame sexo/género, literatura canónica, academia, etc., en definitiva, toda dimensión institucionalizada de la vida social resulta ser el aparato ideológico del Estado, que tiende, en la promoción del individualismo solitario e indiferente, a la clasificación y jerarquización del ser humano. Lo cual no quiere decir que al interior de este aparato no haya contradicciones, encontrando allí el medio y la ocasión para que las clases oprimidas se expresen y desestabilicen los centros de su manifestación, es decir, sus categorías. Ya Lamas advertía que “los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y mujeres con otro estatus” (Lamas, 2002, p. 46).

No soy Pasolini pidiendo explicaciones
No soy Ginsberg expulsado de Cuba
No soy un marica disfrazado de poeta
No necesito disfraz

Aquí está mi cara
Hablo por mi diferencia
Defiendo lo que soy
Y no soy tan raro
Me apesta la injusticia
Y sospecho de esta cueca democrática
Pero no me hable del proletariado
Porque ser pobre y maricón es peor
Hay que ser ácido para soportarlo.⁵

Transformar los modos de lectura de los textos, literarios y de la realidad, será el efecto implícito y deseado de la puesta en evidencia de un sistema cuya estabilidad y fijeza no está dada por el mero hecho de dominar. La multiplicidad de voces sordas y aisladas, generadas y promovidas por los aparatos ideológicos del Estado, edifican una nueva Babel, que no se ha de sostener si por fin se logra que los diferentes modos de existencia representen el carácter *del género* humano y la diversidad de las formas literarias alberguen verdaderas experiencias poéticas, prácticas del ser.

Si Lemebel emergió como un artista del “apocalipsis”, pide atención a una lectura profética de la subversión, por que al final la instauración de una sociedad más justa sea lo que se persiga.

A usted le doy este mensaje
Y no es por mí
Yo estoy viejo
Y su utopía es para las generaciones futuras
Hay tantos niños que van a nacer
Con una alita rota
Y yo quiero que vuelen, compañero
Que su revolución
Les de un pedazo de cielo rojo
Para que puedan volar.⁶

⁵ Lemebel, Pedro (2002). “Manifiesto (hablo por mi diferencia)”. En Juan Pablo Sutherland (Comp.), *A corazón abierto: geografía literaria de la homosexualidad en Chile*. (p. 35), Santiago: Editorial Sudamericana.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

Pareciera afirmar con todo lo anterior que no hay *texto*, en la más amplia acepción de la palabra, que no esté instalado ya sea de manera deliberada, tejido o traspasado involuntariamente por aquellos sistemas legitimados por la ideología dominante, desde el sexo/género hasta la genética literaria; pero tampoco han cesado los esfuerzos por hacer notar la inestabilidad de sus categorías o de invalidarlas en la ejecución de una práctica literaria que conmociona sus mecanismos.

Ya señalábamos que en la *crónica* y en las *escrituras de rasgos autobiográficos* se revela la construcción de la identidad donde, en muchos casos, adquiere protagonismo la voz política del que enuncia y exige su reconocimiento, sin embargo no deben olvidarse las cualidades literarias, esas en donde reside también la posibilidad de transgredir lo dominante, ya sea a nivel estructural o semántico, tomando una posición dentro del campo literario. En este punto habría que cuestionar la postura de los estudios literarios frente a las escrituras de la subversión, aquellas que, como definía Lemebel su quehacer: niegan al Yo. ¿Acaso será posible que la teoría o la crítica que focaliza a los autores en un lugar de enunciación homosexual, transexual, transgénero, etc., esté reproduciendo la ideología dominante al circunscribir su expresión a un solo escenario, al del reclamo social, por legítimo que sea, para invisibilizar las facultades más profundas del *género humano*?

Tal cuestionamiento tendría que ser abordado en otro espacio de reflexión tomando en consideración que la literatura constituye en sí misma su finalidad y no cumple una función *a priori* y que, como venimos afirmando: en la escritura se llega a *ser otro* y en la literatura (entiéndase sistema literario) se llega a *ser para otros*. En tiempos de crisis, qué remanso sería el de hallar la unidad en la multiplicidad de voces, ese prodigio del que el arte es capaz.

Referencias

- AMÍCOLA, J. (2000). *Camp y posvanguardia. Manifestaciones culturales de un siglo fenecido*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- CATELLI, N. (2006). *En la era de la intimidad seguido de El espacio autobiográfico*. Rosario: Beatriz Viterbo editora.
- CHEVALIER, J. y Gheerbrant, A. (1995) *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder.
- DELEUZE, G. (2002). *Empirismo y subjetividad*. (Trad. H. Acevedo). Barcelona: Gedisa.
- JARAMILLO, D. (2012). Collage sobre la crónica latinoamericana del siglo veintiuno. En D. Jaramillo (ed.). *Antología de crónica latinoamericana actual*. (pp. 11-47). Madrid, España: Alfaguara.
- LAMAS, M. (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- LEMEBEL, P. (2014). *Adiós Mariquita linda*. Argentina: Seix Barral.
- MORAÑA, M. (2005). Intelectuales, género y Estado: Nuevos diseños. En M. Moraña y M. R. Olivera-Williams (eds.). *El Salto de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina* (pp. 11-30). Madrid, España: Iberoamericana/Vervuert.
- NYCZ, R. (Julio, 1993). La intertextualidad y sus esferas: textos, géneros y mundos. *Criterios. Teoría de la literatura y de las artes, estética y culturología, edición especial en saludo al Sexto Encuentro Internacional Mijail Bajtín*, 95-116.
- RICOEUR, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE.
- ROBINO, C. (6 de agosto-1 de septiembre, 1991). Las Yeguas del Apocalipsis. Las últimas locas del fin del mundo. *Hoy*, 21, 736, 42-45. Recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-83103.html>
- SALAS, F. (1 al 7 de mayo, 1989). Las yeguas del Apocalipsis. *Cauce*, 26-29.
- SCHAEFFER, J. (1988). Del texto al género. En M. A. Garrido (Coord.). *Teoría de los géneros literarios*. (pp. 155-182). Madrid, España: Arco/Libros.
- SCHÄFFER, M. (9 al 15 de febrero, 1998). La Yegua silenciada. *Hoy*, 21, 1072, 58-59. Recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-83108.html>
- SPANG, K. (1993). *Géneros literarios*. Madrid: Síntesis.
- SUTHERLAND, J. P. (2002). *A corazón abierto: geografía literaria de la homosexualidad en Chile*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- WELLEK, R. y Warren A. (1979). *Teoría literaria*. Madrid: Gredos.



Entrevista

UN YO EN PRIMERA PERSONA DEL PLURAL. LA SORORIDAD DE ANA ROSA DOMENELLA

Sandra Lorenzano
Universidad Nacional Autónoma de México
slorenzano@gmail.com

Conversar con Ana Rosa Domenella es sumergirse en un mundo cálido y generoso; un mundo en el que el rigor y la curiosidad intelectual van unidos al amor por las letras y a un maravilloso sentido del humor. Tejiendo puentes siempre entre su Argentina natal y México, ha sido una de las pioneras en los estudios sobre literatura escrita por mujeres. Desde ese espacio, ha escrito textos de análisis y crítica fundamentales para el reconocimiento de nuestras escritoras. Profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana y una de las fundadoras del “Taller de teoría y crítica literaria Diana Morán”, Ana Rosa ha formado generaciones de estudiantes con una mirada comprometida con los temas sociales y de género.

Acompañadas por el verde de la Plaza San Jacinto, en la Ciudad de México, tuvimos una larga charla en el mes de marzo de este año. Ambas sabemos que, en nuestra vida de mujeres, lo intelectual, lo profesional, lo familiar, lo amoroso, lo físico, lo afectivo, van juntos, que las divisiones que nos han enseñado a hacer son forzadas, por eso fue desde ese lugar múltiple que le pedí que nos hablara sobre sí misma y sobre su trabajo.

Decíamos ayer...¹

¹ Omito mis preguntas y comentarios en esta transcripción para hacer más fluida la lectura.

Yo soy cordobesa, pero mi origen es santafesino. Mis padres son de Rafaela, y nazco en Córdoba porque mi padre fue allí a estudiar Ingeniería y se quedó. Me he criado en las sierras, con la naturaleza; me llevaron a la Estancia Vieja de Muñoz, así se llamaba, junto al arroyo Los Chorrillos, que desemboca en el lago San Roque. Ese lugar tiene una anécdota literaria interesante; esa misma estancia que a mi padre se la dan para que viviéramos, porque trabajaba para el fraccionamiento del dueño, de Miguel Muñoz, que era gente de Buenos Aires, se la había prestado en otra oportunidad a Sábato, que escribió ahí su primera novela, *El túnel*.

En la otra orilla vivía una familia serrana, que recibía como amistades durante los veranos a los Guevara Lynch. Así que yo, sin saberlo, de chiquita ¡estuve cerca del Chel!

En Villa Carlos Paz, que primero fue propiedad de Carlos Nicandro Paz, y más tarde un pueblo y luego una ciudad, hice mi primaria, mi bachillerato y entré a la Facultad de Filosofía y Letras a estudiar Letras Modernas. Me especialicé en literatura hispanoamericana con la profesora con la que me formé: María Luisa Cresta de Leguizamón, que fue la primera profesora emérita de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). La UNC se fundó en 1613; es de las antiguas universidades jesuíticas que luego se nacionalizan, cuna de las reformas universitarias de 1918: yo soy orgullosamente egresada de esa universidad. También estudié periodismo, porque a mi mamá le dio ilusión cuando abrieron en 1973, cuando yo inicié la facultad, la Escuela de Periodismo en el Círculo de la Prensa de Córdoba. En 1970 trabajé en los Servicios de Radio y Televisión de la Universidad Nacional de Córdoba, que este año (2022) cumple sesenta años al aire (SRT).

Luego me presenté a una beca de perfeccionamiento que duraba un año, y mi profesora “Malicha” Leguizamón decidió que yo era la candidata —había sido estudiante y ya era ayudante, con un cargo ganado por concurso de oposición en la cátedra de literatura hispanoamericana—.

Por cierto, en la licenciatura tuve como profesor de literatura argentina a Noé Jitrik, que luego sería mi maestro en el doctorado del Colegio de México, y compartí algunas materias con Tununa Mercado. Yo quería ir a España, porque no tenía otra oportunidad de viajar a Europa, no

había medios, y Malicha me dijo: “¿Cómo, Ana Rosa, usted que es hispanoamericanista va a conocer España antes que América Latina?”. Ella había estado becada por la OEA en México, había dado clases en la UNAM y en la Universidad Veracruzana, y tenía muchas amistades en México. Entonces me dijo: “¿Por qué no se presenta?”. Preparé un proyecto sobre narrativa mexicana y gané una de las dos becas que ofrecían. Cuando se los dije a mis padres, mamá se puso muy contenta pero dijo: “Ay, vas a ir, te vas a quedar allá, te vas a casar y no vas a volver”. “¿Qué ocurrencia la tuya! –le contesté– ¿Ya ves el futuro o qué?”. Y bueno, así fue; las madres tienen un sexto sentido, sin duda.

Entonces llegué a México, estuve todo el año 71 con mi beca, tomé clases en la Maestría en Letras de la UNAM. Ahí hice un curso espléndido sobre *La regenta* con Sergio Fernández y cursos de literatura mexicana con Aurora Ocampo, que ya trabajaba en el proyecto del Diccionario de Escritores Mexicanos. También me inscribí en la Escuela para Extranjeros porque me daban la posibilidad de ir a museos y hacer excursiones con todos los estudiantes que venían, en especial de Estados Unidos. Aproveché para hacerles entrevistas a algunos de mis profesores –Salvador Elizondo, Eduardo Lizalde– para los SRT. Así conocí México e inicié una relación afectiva con quien sería luego mi esposo y el padre de mis hijos, Pinjos Rozenel, Piñe. Volví un año a Córdoba porque yo debía cumplir con mi universidad, con la beca. Decidimos casarnos en Carlos Paz en diciembre del 72 y regresamos en enero del 73. ¡Voy a cumplir 50 años de vivir en México!

Yo ya había conocido El Colegio de México porque tenía una amiga cordobesa que estudiaba en Estudios Orientales. La coordinadora del doctorado en letras era Yvette Jiménez de Báez, puertorriqueña, otra de las madrinas que tuve. Hace poco fui a verla por el cumpleaños y le dije: “Te conocí embarazada”. Su hija Margarita ¡ya tiene 50 años! Me aceptaron y empecé el doctorado en Letras Hispánicas, un semestre más tarde que mis compañeros. Soy de la misma generación de otros colegas que hoy están en la UNAM, como María Teresa Miaja, o en la UAM, como Álvaro Ruiz Abreu, y en el mismo Colmex, como Rose Corral.

Formé parte de un seminario que organizó Yvette Jiménez de Báez sobre literatura y sociedad y entonces teníamos que trabajar algún autor

mexicano contemporáneo. Yo en ese momento hacía mi tesis de doctorado sobre Alejo Carpentier y estaba trabajando muy intensamente con *El Siglo de las luces*, pero vino esta oportunidad y tuve que elegir autor y pensé: “¿Qué autor mexicano elijo? Alguien que me ayude a superar la solemnidad de lo mexicano”. Y entonces elegí a Ibargüengoitia. Alguien como Jorge Ibargüengoitia, que podía recrear la Revolución Mexicana como en *Los relámpagos de agosto*, ameritaba estudiarlo porque siempre –lo ha dicho Juan Villoro– ha tenido muchos lectores pero poca crítica. Como la gente disfruta leyéndolo, no lo ha trabajado, y debo reconocer que mi estudio fue uno de los primeros libros de crítica sobre su obra.

En el 82 defendí mi tesis, pero el año anterior, con parte de mi investigación, había ganado el premio José Revueltas que dan el INBA y el gobierno de Durango. En el Colegio de México me habían condicionado algunos aspectos de la tesis y yo, con mi sentido de positividad, en vez de preocuparme mucho mandé a concurso una parte, pues dije “A ver qué opinan otros, no sólo el Colegio”, ¡y me ganó el premio! (risas). Cuatro mil dólares que ¡ay! me sirvieron para ir con toda la familia a Argentina. Ya tenía yo a mis dos hijos en ese tiempo. Mis hijos nacieron... la hija en el 76, Valeria, y el hijo en el 80, Sergio. Luego realicé las correcciones pertinentes y obtuve el grado.

De todo ese grupo que estuvimos juntas en el Colmex, la única que trabajó a una escritora fue Aralia López, nuestra gran amiga cubana, cuya tesis fue sobre *Oficio de tinieblas* y *Álbum de familia* de Rosario Castellanos. Las demás, Luz Elena Gutiérrez de Velasco trabajó a Salvador Elizondo; Edith Negrín con Diana Morán y la propia Yvette trabajaron a José Emilio Pacheco, y ése fue el primer trabajo teórico que se hizo sobre Pacheco; Georgina García Gutiérrez eligió a Carlos Fuentes, toda su vida le dedicó su pasión a Fuentes. Nuestras otras compañeras trabajaban con Margit Frenk en el Cancionero Popular Mexicano.

Entonces ese fue el inicio de, digamos, el trabajo de investigación; yo aprendí a hacer investigación en el Colegio de México, con el rigor de notas a pie de página extensas y demás. En la época que cursamos nos controlaban las horas que pasábamos en la biblioteca, era un sistema muy especial. Mi sentido del humor y mi tema de trabajo me permi-

tieron sobrevivir a muchas cosas. Entonces en el año 83, Elena Urrutia inició el PIEM, el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer y, al año siguiente, Aralia me invitó a iniciar un taller para intentar escribir una historia de la literatura mexicana de la vertiente de las escritoras. También se incorporan a este proyecto Luz Elena Gutiérrez de Velasco y Nora Pasternac. Yo había leído escritoras, por supuesto, pero es realmente ahí donde inicia mi interés teórico y crítico por ellas.

Empezamos con una visión primero social e histórica de mujeres, con nuestra experiencia crítica del Seminario de Literatura y Sociedad. Dos años después Aralia López dejó en mis manos el taller y se fue a La Jolla, a la Universidad de California en San Diego, y nosotras nos quedamos reuniéndonos cada quince días los viernes en un aula El Colegio de México. La convocatoria fue abierta, por periódico, además de las invitadas personales, como Diana Morán y Laura Cázares, que ya estaban dando clases en la UAM Iztapalapa. Así llegaron Gloria Prado de la Ibero, o Doris McKinney de la UNAM, por ejemplo. Así llegó gente (algunos hombres también) que no era del Colegio. Aralia López desde California nos decía “Hay que leer teoría, hay que leer teoría”, entonces iniciamos un seminario teórico de crítica literaria feminista que estuvo a cargo de Luz Elena Gutiérrez de Velasco, con el apoyo de Nora Pasternac. Leíamos textos y los discutíamos y analizábamos; el corte era 1900-1980, estábamos en el 84, o sea era la época del *boom* de la escritura de mujeres, fue una época de muchos premios, *Como agua para chocolate*, *Arráncame la vida*... Laura Esquivel vino a presentar su novela en el taller. Invitábamos a escritoras. La “Peque” (Josefina) Vicens vino a acompañarnos en algunas sesiones, a pesar de su ceguera, y más tarde había una señora que venía así, con rebozo, y que no hablaba nada. Un día le pregunté, como coordinadora del taller: “Pero, ¿usted quién es?, ¿se quiere presentar?”. “Yo pinto”, me contestó. “¿Y su nombre?”. “Leonora”. ¡Leonora Carrington venía a nuestro taller porque era amiga de Elena Urrutia! “¿Qué hace usted?”. “Pinto...”, así nomás...

De pronto nos dimos cuenta de que para entender por qué había ese auge de escritoras en los ochenta, no sólo en México sino en América Latina y en otros lugares, tenía que haber un antecedente, ¿de dónde

venían estas escritoras? Entonces fue cuando hicimos un proyecto de investigación que terminó en el libro de *Las voces olvidadas*. Fue un libro muy importante, una antología crítica de escritoras nacidas en el XIX. Lo más difícil fue conseguir el material. Esa investigación nos dio mucha conciencia sobre el trabajo de las escritoras y sobre las desigualdades.

A través de Elena Urrutia y de Aralia López desde California, se hicieron tres congresos sobre literatura de mujeres en Tijuana, con el Colegio de la Frontera Norte. No conocíamos nada de literatura chicana. Entonces nos pusimos a leerlas y decidimos hacer una ponencia grupal, se llamó “Las chilangas leen a las chicanas”. Te diré que no fue una buena idea porque no les cayó bien a las chicanas. Nos vieron como centristas, como las del centro que vienen a decirles qué hacer. Entre las chicanas estaban Gloria Anzaldúa y Sandra Cisneros y varias más. A nosotras nos acompañaron, en los distintos viajes, Elena Poniatowska, Tito Monterroso y Tita Valencia, entre otros.

Tijuana a mí me impresionó muchísimo, fue un shock: eso era la frontera, o sea enfrentarse a lo que es la cultura de la frontera, ida y vuelta, es muy fuerte.

¿Cómo empezamos a publicar? Publicamos primero la antología, y luego los dos tomos de la literatura chicana y mexicana. Aralia coordinó el libro que se llama *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos*, que es una frase de Rosario, donde aparecieron los trabajos que habíamos estado haciendo sobre las escritoras, desde la Revolución, con Nellie Campobello, hasta los años 80. Ya éramos un grupo consolidado de alrededor de veinte personas.

Buscábamos hacer una reconstrucción de la historia de la literatura escrita por mujeres, que era lo que estaba haciendo, a nivel internacional, la crítica literaria feminista. Primero buscar las voces de mujeres, ver cómo habían sido borradas, ver los huecos, las inexistencias en los programas y demás, y luego denunciar la *machocrítica*: la total agresividad contra las escritoras. El ninguneo absoluto. Doblemente muertas: muertas como tal y olvidadas.

Nació el proyecto *Escribir la infancia* propuesto por Nora Pasternac. La verdad es que nos propusimos trabajar sobre la figura de las madres, que ahora está tan de moda.

Eso queríamos trabajar nosotras, madres, por la Virgen de Guadalupe, por el Día de las madres, por el Monumento a la madre, y nos pusimos a analizar y no había madres, había hijas. De ahí que cambiáramos a infancia. Organizamos este libro como la Divina Comedia pero al revés: empezamos por el paraíso de la infancia, con las escritoras que hablaban bien de su infancia, Margo Glantz, por ejemplo, también Bárbara Jacobs, ambas de familias extranjeras. Luego había un *interregno* que es la orfandad, ahí yo trabajo a María Luisa Puga y a Silvia Molina, que escriben sobre la falta de la madre o del padre. Y luego el infierno, las visiones horribles; Inés Arredondo y Aline Pettersson entre otras escritoras. Fue un libro muy bello.

Estos libros los publicó el Colegio de México y el último de esa serie fue un proyecto de Luz Elena Gutiérrez de Velasco: *De pesares y alegrías*. Ahí ya pasamos a trabajar también América Latina. Yo trabajé a Luisa Valenzuela y su *Novela negra con argentinos*.

En esa época nos mudamos al estudio de Gloria Prado, en Coyoacán. Ya se estaban cerrando los talleres en el Colmex, el único que siguió fue el nuestro. Hace 37 años que trabajamos, nunca paramos. Entonces seguimos en el “Colegio de Coyoacán”; así lo llamábamos; ahí Gloria nos dio alojamiento y disfrutamos mucho esos años.

Se dan entonces dos cosas importantes; nos presentamos a una beca Conacyt y ganamos la primera beca que dan a Letras. Por cinco años apoyan nuestro proyecto *Femenino, masculino, escrituras en contraste*. Fue un proyecto muy importante; todo lo que prometimos lo hicimos doble; por ejemplo, en lugar de los dos libros a que nos comprometimos, hicimos cuatro. Se concluyeron muchas tesis de licenciatura y posgrado, y los estudiantes tenían becas.

Ahí trabajo a Puga con *La viuda* frente a Luis Arturo Ramos y su *Parábolas de fin del siglo*, dos visiones de la vejez en mujeres de diferentes clases sociales. En ese momento inicié mi idea de trabajar el tema de literatura y vejez, que sigo trabajando.

Más adelante, en la UAM, empecé a dar clases de teoría *queer* en el posgrado en teoría literaria. O sea, ya fuimos avanzando en nuestros estudios de crítica literaria feminista, también se amplió ese espectro. Mi proyecto personal en ese marco fue *Territorio de leonas*. ¿Por qué?

Porque en los mapas del Renacimiento, en las zonas desconocidas decía: “Cuidado, aquí hay leones”, y la obra de las escritoras del siglo xx era un territorio desconocido. Trabajamos los libros publicados en los 90 del siglo pasado, cuyas autoras habían nacido entre los años 20 y los 70. Ese libro tuvo dos ediciones.

Más adelante decidimos incluir a Canadá entre nuestros lugares de interés, porque teníamos especialistas en Canadá, y nace así el segundo volumen de *Femenino, masculino, escrituras en contraste*.

Todavía estaba con nosotras Nara Araújo; fue una pérdida enorme la muerte de Nara. Ella trabajaba escritoras francófonas, como Laura López Morales. En ese libro yo trabajé dos novelas espléndidas sobre Tierra del fuego; la de Sylvia Iparraguirre, *La tierra del fuego*, en diálogo con *Fuegia*, de Eduardo Belgrano Rawson.

Nuestro “Taller de narrativa femenina mexicana” –que así se llamó en El Colegio de México– pasó a llamarse “Diana Morán” en honor a una compañera panameña muy querida que murió. Nos convertimos entonces en el “Taller de teoría y crítica literaria Diana Morán”. En ese año, 84, gano por oposición la cátedra de Literatura Hispanoamericana en la UAM Iztapalapa. Después de que defendí mi tesis en El Colegio de México, en el 82, no conseguí una cátedra, y entonces acepté la invitación de Cristina Barros a dar clases en el Colegio Madrid; fue la única experiencia que tuve en la vida de dar clases a nivel medio superior o bachillerato. Fue una experiencia muy enriquecedora con unos alumnos muy preparados, cultos, que tenían todos los libros en sus casas. Al ganar la plaza de la UAM Iztapalapa me enfrenté a un alumnado absolutamente diferente; venían de Chalco, de Nezahualcóyotl, de las zonas periféricas de la ciudad. Era una generación de estudiantes que por primera vez compraba libros, trabajaban mucho con fotocopias. Fue complicado el cambio, pero realmente disfruté mucho esa experiencia y trabajé 35 años en la UAM, como profesora investigadora. Mis materias fueron siempre las hispanoamericanas y mexicanas de los siglos xix y xx y luego del xxi también. Impartí materias de historia de la crítica literaria, siempre me interesó la teoría. Di clases de teoría literaria feminista, de psicoanálisis; que eran lecturas totalmente nuevas para los estudiantes. Trataba de que

hicieran conciencia de cómo leer, de cómo ver el mundo de la literatura, desde un saber situado, en contextos históricos y sociales determinados. Soy consciente de que la docencia y la investigación están muy ligadas, por supuesto.

Nuestra compañera Maricruz Castro Ricalde propuso en el taller el proyecto “Desbordar el canon”, que buscaba hacer una colección sobre escritoras, propiciando una lectura diversa, diferente o complementaria, para un público general universitario, un público amplio, no especializado. Yo coordiné el número dedicado a María Luisa Puga, que fue el quinto de la colección, *La escritura que no cesa*. Antes habían salido los números dedicados a Nellie Campobello, Josefina Vicens, Elena Garro y Rosario Castellanos.

En este momento, y dentro de esta misma colección, estamos trabajando paralelamente tres libros de escritoras muy cercanas a nuestros afectos: Margo Glantz, que coordino junto con Luzelena Gutiérrez de Velasco; Aline Pettersson, que coordinan Gloria Prado y Laura Cázares; y Angelina Muñiz, que coordinan dos compañeras que le han dedicado sus tesis a Angelina: Luz Elena Zamudio y Luzma Becerra: serán los números catorce, quince y dieciséis de la colección.

Es verdad lo que tú dices de que hablo siempre en primera persona del plural, porque mi trabajo es siempre un trabajo acompañado, es siempre un trabajo colectivo. Esta posición puede pensarse desde el término *sororidad*, que se acuñó en los últimos años, pero lo cierto es que siempre hemos sido solidarias, aprendimos a trabajar juntas y al mismo tiempo en libertad, con mucha tolerancia a las diferencias. Tenemos cierto ritmo, que a algunas personas puede parecerles lento, porque oímos: los trabajos se escuchan en grupo y se comentan para enriquecer la mirada de las compañeras. Hay que escuchar y por eso es que hablo en plural.

Para cerrar me gustaría decir que, en cierto sentido, me siento una transterrada. No he olvidado mis raíces cordobesas, argentinas, y aunque no soy exiliada he estado siempre muy cerca de los exiliados, desde 1975 en que llegó Noé Jitrik a quien yo había conocido como estudiante en Córdoba. Con Piñe participamos en la Comisión Argentina de Solidaridad y en las actividades que allí se realizaban. Siempre mantuve el vínculo

con los orígenes nacionales, te decía, pero en diálogo con México. Esto me ha dado una mirada particular sobre esta patria nuestra de adopción. Tenía 26 años cuando llegué y la formación de El Colegio de México fue fundamental para convertirme en investigadora, porque profesora ya me sentía, hice mi licenciatura y el profesorado en Córdoba, pero como investigadora realmente mi experiencia es aquí y gracias a mi paso por el Colmex. Y luego el gran proyecto del taller que busca romper con esa “doble muerte” de las escritoras. Un gran proyecto que ha tenido ya una vida.

Creo que somos un grupo excepcional, por los años que hemos seguido juntas, porque hay un núcleo como de quince a veinte colegas y amigas que seguimos a pesar del tiempo. Ha habido renovaciones, claro, y gente joven que afortunadamente ha entrado.

Ahora, a partir de la literatura feminista, se abre todo este mundo de la literatura *queer*, de la literatura trans.

Además, la primera escritora trans reconocida con el Premio Sor Juana que otorga la FIL ¡es cordobesa! Camila Sosa Villada con *Las malas*. El ida y vuelta sigue entre Argentina y México.

Para mí ha sido muy enriquecedora esta conciencia del ser mujer; no solo una visión política que siempre la tuve, por herencia familiar, por mi padre –yo empecé a militar en la izquierda en la universidad muy jovencita–, y creíamos que el socialismo iba a cambiarlo todo. Pero no, nos dimos cuenta de que hay una lucha específica de las mujeres. Ha sido un aprendizaje muy rico, que siempre he hecho acompañada de mis compañeras, acompañada por la familia; por pensar la maternidad desde mi propia experiencia, por ejemplo, he trabajado el tema de maternidad. O pensar la migración también desde mi experiencia.

Me da mucho gusto haber conversado de todo esto contigo. Tenemos una larga amistad y, aunque nuestros encuentros no sean constantes, siempre recuperamos esa sensación de “decíamos ayer” cuando nos vemos.



Nota

EMILIO URANGA Y ELI DE GORTARI. REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

Ángel Chávez Mancilla
Escuela Nacional de Antropología e Historia
angelch.mancilla@gmail.com

*La historia de la filosofía sería la confesión
de las biografías o autobiografías de los filósofos.*

EMILIO URANGA¹

A mi maestro, Roberto Fernández Castro

Presentación de los documentos

El estudio de la historia de la filosofía en el siglo xx mexicano es una necesidad para poder ubicar y orientar la reflexión filosófica actual. A pesar de la existencia de diversos esfuerzos en tal sentido, éstos han sido elaborados desde una mirada contemporánea, lo que puede sesgar la explicación de los procesos destacando los temas de interés propio o los que llegaron a la posteridad por haberse consolidado como hitos.

Ante tal panorama, las consideraciones que hicieron los participantes de la historia de la filosofía sobre el proceso del que formaron parte ayudan a revitalizar la indagación que hacemos desde el presente. Por esto se ha considerado relevante difundir las reflexiones que Emilio Uranga y Eli de Gortari hicieron sobre el desenvolvimiento de la filosofía en

¹ ¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión profesional. México, Federación Editorial Mexicana, 1977. p. 15.

México de 1944 a 1965. Nos referimos, por una parte, al borrador de un conjunto de textos que Uranga le entregó a De Gortari para recibir su opinión al respecto y, por otra parte, a los comentarios inéditos que De Gortari hizo al borrador de Uranga. Ambos textos fueron hallados en el Fondo Eli de Gortari que se encuentra resguardado en la Biblioteca “Eduardo García Máynez” del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Aunque entre sus artículos publicados Emilio Uranga expresó algunas ideas sobre el desarrollo de la filosofía en México —por medio de sus comentarios acerca de José Gaos y en el marco de algunas de las polémicas que sostuvo con otros filósofos—, una síntesis más concreta sobre este tema se encuentra en el aquí presentado texto “Del existencialismo a la filosofía analítica: o itinerario de una infidelidad”,² del que se publicaron algunos fragmentos en la prensa, y que sirvió de base para desarrollar algunas otras reflexiones al respecto del mismo tema.³

Por su parte Eli de Gortari elaboró al menos dos reflexiones sobre la situación de la filosofía hacia la década de 1950. Su interés central era situar el lugar que el marxismo había comenzado a ocupar en el panorama de la filosofía mexicana.⁴ Aunque no publicó un estado de la cuestión acabado, dejó en su archivo personal algunas notas y documentos al respecto, entre los que se encuentran sus anotaciones al texto de Uranga

² El texto no fue publicado en conjunto como fue concebido inicialmente, sino que, hasta donde hemos podido constatar, Uranga publicó por separado algunos apartados en la prensa. Más adelante presentaremos la transcripción del texto completo encontrado en el Fondo Eli de Gortari, y haremos referencia a los fragmentos publicados que hemos podido localizar.

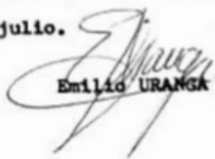
³ Nos referimos a dos notas de prensa que pese a su vínculo con el texto “Del existencialismo a la filosofía analítica: o itinerario de una infidelidad” no figuran dentro de éste: “La filosofía en 1944 y en 1965”, *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 3 de julio 1965, p. 2; y “Nombres nuevos en la filosofía de México”, *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 10 de julio 1965, p. 2.

⁴ Eli de Gortari, “Una muestra representativa: la filosofía en 1956”, en Eli de Gortari, *Reflexiones históricas y filosóficas de México*. México, Grijalbo, 1980, pp. 151-160. El texto fue originalmente una conferencia sustentada en enero de 1957, posteriormente se publicó como artículo en la revista *Letra Viva*, mayo 1957. También véase “El materialismo dialéctico en México”, en *Reflexiones históricas y filosóficas de México*, op. cit. pp. 161-182.

“Del existencialismo a la filosofía analítica: o itinerario de una infidelidad”, que se reproducen más adelante.

Por los datos que brindan los documentos transcritos a continuación podemos saber que el intercambio entre Emilio Uranga y Eli de Gortari buscaba generar un diálogo más amplio en el que intervinieran otros filósofos. Esto lo constata el breve proemio que el autor de *Análisis del ser del mexicano* añadió junto con su firma en una hoja que antecede a su reflexión filosófica:

Por sugerencia de Eli de Gortari , que leyó estos artículos
míos y que los considera merecedores de una discusión ^{en} grupo ,
acepto que nos reunamos algunos profesores de la Facultad a ex-
presar las ocurrencias más libres que sea posible sobre este bo-
rrador de mi ensayo "Itinerario de una infidelidad" que destino
al libro jubilar de José Gaos . Me parece que los invitados debe-
rían ser, cito al azar :
Eli De Gortari , Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro,
Alessandro Rossi, Rafael Moreno , Bernabé Navarro y Vera Yamuni .
La sesión podría celebrarse, en el Centro de Estudios
Filosóficos, los primeros días de julio.


Emilio URANGA

Cabe destacar que Emilio Uranga excluyó de su propuesta de diálogo a varios de sus antiguos compañeros del grupo Hiperión, y en cambio, consideró a dos filósofos marxistas: Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez, con los que tenía importantes divergencias ideológicas y políticas. Desafortunadamente el archivo de Eli de Gortari no da más información sobre este posible encuentro; sea como fuere, la investigación sobre el diálogo que generó el texto de Uranga rebasa nuestro objetivo actual, que se circunscribe a dar a conocer el borrador de Uranga y los apuntes inéditos de De Gortari ya mencionados. La pesquisa sobre la realización del encuentro propuesto por Uranga es una labor que queda por realizarse.

El texto de Uranga “Del existencialismo a la filosofía analítica: o itinerario de una infidelidad”, consta de cinco apartados. En el primero Uranga expone la situación idílica de 1944 como contexto en que surge una nueva generación auspiciada por grandes maestros, a la que posteriormente contrasta con el grupo de “arribistas y logreros” que han pasado a ocupar los espacios en el campo de la filosofía. En el segundo apartado explica que la generación de 1944 fue infiel a sus maestros, lo que llevó a una escisión y alejamiento de su pensamiento, cuestión que Uranga consideró de utilidad para que avanzara la filosofía. En el tercer apartado se suman determinaciones a la descripción de la situación de la filosofía en las décadas de 1940 y 1950, que incluyen entre otras cosas ser una filosofía de “salón abierto” cuya repercusión y compromiso era mayor en los filósofos y en la sociedad. El cuarto apartado contiene críticas a la labor filosófica de la década de 1960, y en él se revela que los “grupillos vivales” de arribistas y logreros los conforman algunos de los responsables del XIII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México en 1963, que, al decir de Uranga, dejó a México mal parado en dicho campo. En el quinto y último apartado Uranga expone las corrientes filosóficas que considera existían hacia 1944 y las que se desarrollan en 1965, situando al marxismo y a la filosofía analítica como las más consolidadas y con posibilidades de desarrollo.

El tema central que aborda Uranga en “Del existencialismo a la filosofía analítica” es la transformación de la filosofía en México que desde su mirada implica el paso de una época dorada situada en 1943, fecha en que él y otros de los compañeros del grupo Hiperión ingresan a sus estudios de filosofía, a una decadencia que tiene como expresión el XIII Congreso Internacional de Filosofía de 1963. Sobre este eje central se suman una serie de apreciaciones en las que poco se ha detenido la historia de la filosofía mexicana, como por ejemplo el distanciamiento entre filosofía y sociedad, algo que Uranga explica como el paso de una filosofía que se hacía dentro y fuera de las aulas a una filosofía hecha a “puerta cerrada”, enclavada en las aulas y los cubículos.

Sumado a lo anterior, Uranga se detiene a reflexionar sobre la forma en que se elabora la reflexión filosófica, señalando que en la década de 1940 ésta no tenía por base los seminarios sino el debate público de las

ideas filosóficas, y como todo debate hecho en un ágora, debía tener por características que no fuera pausado sino constante y expedito por medio de cursos y conferencias. A esto hay que agregar que las páginas de los periódicos en las décadas de 1940 y 1950 fueron ocupadas por filósofos en mayor medida que en décadas posteriores, hasta la actual. Tal vez la situación dorada de la filosofía que sitúa Uranga también se vio favorecida por el servicio que prestaron al Estado mexicano las reflexiones existencialistas sobre el ser del mexicano, pero en todo caso, la filosofía de los cuarentas y cincuentas formó parte de los debates públicos de la sociedad y esto contribuyó a la situación descrita por Uranga.

Es posible que la crítica de Emilio Uranga a los responsables del XIII Congreso Internacional de Filosofía (Francisco Larroyo fue el presidente del comité organizador y José Luis Curiel el secretario general) tenga su origen en el hecho de que fue excluido del evento.⁵ También es probable que Uranga decidiera aproximarse a Eli de Gortari considerando que encontraría en él una posición común frente a los filósofos mexicanos miembros del comité organizador del XIII Congreso en el que De Gortari también fue agraviado, ya que pese a haber sido aceptada su ponencia, ésta no fue publicada y se excluyó del folleto y la circular informativa, lo que lo motivó a renunciar al cargo de Vocal del Comité Organizador y retirarse del congreso.⁶ Cabe agregar que a Vicente Lombardo Toledano también se le excluyó del evento y como protesta distribuyó entre los asistentes su texto *Las corrientes filosóficas en la vida de México*.⁷

⁵ Los materiales del Congreso (discursos, ponencias, actas y crónicas) fueron publicados por la UNAM en una serie de 10 volúmenes. Cabe mencionar que el Congreso inició con la intervención del entonces presidente de México Adolfo López Mateos, la segunda ponencia correspondió a Francisco Larroyo y la sexta a José Luis Curiel, *vid. Memorias del XIII congreso Internacional de Filosofía. México, D.F. 7-14 de Septiembre 1963*. México, UNAM–Dirección General de Publicaciones, 1966. Tomo X (Discursos, actas y crónica del Congreso), pp. 3-27.

⁶ “Primera renuncia en el Congreso de Filosofía”, *Excelsior*, 10 septiembre 1953. pp. 4 y 5. Cuando Eli de Gortari se retiró del congreso señalando que había sido discriminado por motivos políticos, Eduardo García Máynes lo buscó para pedirle que reconsiderara su decisión y volviera al evento. De Gortari mantuvo su renuncia y en solidaridad con él T. A. Brondy también se retiró.

⁷ Vicente Lombardo Toledano, *Las corrientes filosóficas en la vida de México*. México, Universidad Obrera de México, 1963. La referencia a la exclusión de Lombardo y la

El texto de Uranga es un ejercicio de autoconocimiento, no del “ser del mexicano” en general, sino del ser de los filósofos mexicanos en particular. Además aporta nuevos elementos para repensar su obra y trayectoria filosófica de mediados de la década de 1960 en adelante. De esta forma el texto de Uranga nos recuerda que él fue más que un filósofo de inclinación existencialista al servicio del nacionalismo mexicano como se ha remarcado reiterativamente⁸. Es decir, Uranga fue también contemporáneo de las corrientes filosóficas que dominaron el panorama mexicano en la segunda mitad del siglo xx, ante las que formuló una posición que hasta ahora no ha sido estudiada.⁹

Por su parte Eli de Gortari escribió en cuatro fichas bibliográficas sus apreciaciones sobre el texto que Uranga le había enviado. En esta ocasión no se dio ya la rispidez del debate que tuvieron en el III Congreso Interamericano de Filosofía de 1950, cuando De Gortari criticó con fuerza a la filosofía existencialista de la que era partidario Uranga.¹⁰ Las notas de De Gortari aceptan el eje del argumento de Uranga: el avance por medio de la ruptura o infidelidad y la existencia de un relativo

distribución de su libro entre los participantes del congreso de filosofía se encuentra en Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos*. México, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León/Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, 2005. p. 128.

⁸ Uno de los estudios más recientes que señala los vínculos de Uranga y su obra con el poder político del gobierno mexicano y el Partido Revolucionario Institucional, es el de José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*. México, Ariel, 2018. No obstante, consideramos de mayor calidad la investigación de Ana Santos Ruíz, *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México, Bonilla Artiga Editores, 2015.

⁹ Si se consideran algunas de las obras más recientes sobre Uranga (por ejemplo, el breve libro con texto de Uranga editado por José Manuel Cuéllar Moreno, *La exquisita dolencia. Ensayos sobre Ramón López Velarde*. México, Bonilla Artiga Editores, 2021; la introducción de Carlos Alberto Sánchez a la traducción que hizo del texto “Análisis del ser del Mexicano”, *Emilio Uranga. Analysis of Mexican Being*. Nueva York, Bloomsbury Academic, 2021; y la tesis de Joel Ochoa Pérez, “La filosofía de Emilio Uranga como posibilidad para la creación filosófica en México”, Tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de México, 2021), se hace patente que no hay un interés por ahondar en nuevas perspectivas sobre la obra de Uranga, y más bien se afirma la tendencia de los estudios de décadas anteriores.

¹⁰ *Vid.* “El existencialismo fue abordado en el Congreso. Apasionante tema acaloró a los delegados filosóficos”, *Novedades*, 17 de enero 1950, pp. 1 y 3.

decaimiento de la labor filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras, lo que no considera contrario a la existencia de condiciones y ejercicio de la práctica filosófica. De Gortari también consideró que, aunque los alumnos de la generación de la década de los cuarenta sí lograron afirmar una identidad para su producción filosófica desligada de sus mentores, no se dio una ruptura tan radical con sus maestros. No obstante que en sus notas De Gortari no ahondó más en el tema generacional, acepta que les falta madurez como grupo generacional, y surgir como generación.

Ante los dos momentos de la filosofía que propone Uranga –la época dorada de salón abierto en 1944, y la época de la filosofía a puerta cerrada y decaimiento de 1963 y que se extiende hasta el año de 1965 en que escribe su texto– De Gortari considera que además existió, antes de 1944, la época de la “filosofía de plaza pública”, estableciendo así tres momentos en el devenir de la filosofía del siglo xx en México. Respecto de la situación de la filosofía hacia 1965, De Gortari reitera que en parte se explica por los cambios sociales, políticos y económicos del país, exponiendo de esta forma su concepción materialista que implica explicar el cambio de los fenómenos ideológicos sin atener únicamente a elementos de carácter intelectual.

Las notas de Eli de Gortari, al ser apuntes guía y no un texto acabado, no abordan varios de los elementos tratados por Uranga. Por ejemplo, no expresan la forma en que De Gortari se situaba dentro del desarrollo de la filosofía en México¹¹ y tampoco incluyen un juicio sobre las corrientes filosóficas que Uranga menciona como existentes en 1944 y en 1965. Entre los temas que sí abordan las notas están el de la relación entre las generaciones discípulos-maestros, el decaimiento de la labor filosófica y la necesidad de mejorar las condiciones en las que se ejercía la labor filosófica en México en torno a la década de 1960.

¹¹ Esto es algo que había hecho con anterioridad en su balance sobre el materialismo dialéctico en México, donde se considera a sí mismo como quien: “ha tenido la oportunidad de dictar el primer curso de filosofía que se encuentra a cargo de un profesor marxista en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México” y se coloca junto a otros maestros marxistas que han impartido cátedras de filosofía, como Wenceslao Roces, Aníbal Ponce y Vicente Lombardo Toledano. *Vid.* Eli de Gortari, “El materialismo dialéctico en México”, *op. cit.* p. 182.

Sumado a lo anterior, las notas de Eli de Gortari abren una serie de elementos de la historia de la filosofía en México que quedan por investigar, como por ejemplo la referencia a las implicaciones de la “Reunión del Colegio de Filosofía, con el Plan de Estudios que buscaba elevar el nivel académico de los cursos, un mayor rigor en la elaboración de tesis y de los exámenes”.

A diferencia de Uranga, quien polemizó públicamente con múltiples personajes incluido su maestro José Gaos, De Gortari en pocas ocasiones empleó su pluma para la polémica, siendo su disputa con Mario Bunge en torno a la metodología la más conocida.¹² Continuando con su proceder, De Gortari omitió dar su juicio sobre aquellos personajes a los que Uranga denomina “arribistas y logreros”, y prefirió señalar las posibilidades de mejora en la labor de formación e investigación, y su consideración sobre el papel que en este cambio podía tener el entonces Centro de Estudios Filosóficos, que en 1967 se convirtió en Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Enunciados los aspectos generales de los dos textos que a continuación se presentan, es conveniente insistir en que el objetivo de difundirlos es llamar la atención sobre las posibilidades de aprovechar el ejercicio de reflexión y auto-ubicación en la historia de la filosofía en México que elaboraron estos dos filósofos, pues esto proporciona nuevos elementos para esta historia, por ejemplo, la posición que tomaron ante las corrientes filosóficas que emergieron hacia la segunda mitad del siglo xx —tema que ha sido poco abordado—, y los diálogos fraternos que existieron entre filósofos de distintas corrientes. Por último, dado que estos textos implican también una autorreflexión y confesión sobre la consideración que ambos filósofos tenían de sí mismos, se puede afirmar que en el balance que hacen de los derroteros de la filosofía en México dicen mucho de su concepción filosófica, comprobando que en parte es verdad la idea de Uranga de que la historia de la filosofía no es más que la confesión personal de los filósofos.

¹² Eli de Gortari. *La metodología. Una discusión*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1976.

Texto de Emilio Uranga¹³

Por sugerencia de Eli de Gortari, que leyó estos artículos míos y que los considera merecedores de una discusión en grupo, acepto que nos reunamos algunos profesores de la Facultad a expresar las ocurrencias más libres que sea posible sobre éste borrador de mi ensayo “Itinerario de una infidelidad” que destino al libro jubilar de José Gaos.¹⁴ Me parece que los invitados deberían ser, cito al azar:

Eli De Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Alessandro Rossi, Rafael Moreno, Bernabé Navarro y Vera Yamuni.

La sesión podría celebrarse, en el Centro de Estudios Filosóficos, los primeros días de julio.

Emilio Uranga

¹³ El texto se ubica en la Biblioteca “Eduardo García Máynez” del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Fondo Eli de Gortari, Caja 25, expediente 78. Fojas 130-142. Se encuentra mecanografiado y contiene algunas correcciones con pluma. Los apartados I y II fueron publicados bajo el título “Del Existencialismo a la Filosofía Analítica o Itinerario de una Infidelidad”, *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 17 de mayo 1965. p. 2. En la publicación de *El Mundo* se omitieron la última oración del penúltimo párrafo del apartado I aquí transcrito, en donde aparece la acusación de “arrivistas [*sic*] y logreros”, y el último párrafo del mismo apartado, donde se hace referencia al “grupillo de ‘vivales’”, lo que supone que Uranga matizó su crítica al hacerla pública. El autor introdujo también algunos cambios estilísticos. El apartado V se publicó omitiendo la última línea del penúltimo párrafo del texto que aquí transcribimos (el fragmento que menciona “Los que antes he llamado ‘engañabobos’ no se han tomado este trabajo”), *vid.*, “¿Cuándo es actual en México un ensayo?”, *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 23 de junio 1965. p. 2. No se ha localizado la publicación de los apartados III y IV, lo cual tal vez responda al carácter polémico de las acusaciones de Uranga contra los organizadores del XIII Congreso Internacional de Filosofía; también es en estas secciones donde se señala la diferencia entre la filosofía hecha de forma abierta o pública y la hecha a “puerta cerrada”. En este sentido, el texto que se presenta a continuación es un documento con mayor riqueza.

¹⁴ De acuerdo con esta afirmación, el presente texto pudo haber sido incluido en el libro que editó Jesús Adolfo Castañón en el que se reúnen algunos de los textos de Uranga sobre Gaos y elementos de su correspondencia: J. A. Castañón (ed.). *Emilio Uranga, Algo más sobre José Gaos*. México, Colegio de México, 2016.

DEL EXISTENCIALISMO A LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: O ITINERARIO DE UNA INFIDELIDAD

Por Emilio URANGA

– I –

En el año de 1944 me inscribí como alumno de primer ingreso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En aquella lejana época la Facultad vivía un momento de esplendor, y el edificio de Mascarones era la sede de una irradiación cultural cuya intensidad conocerá, me atrevo a creerlo, escasos paralelos en su historia anterior y que a partir de entonces nunca más ha vuelto a recobrar, no digamos a superar. Su fama atraía, por motivaciones muy diversas, pero unitarias en su promesa de sólido prestigio, a los mejores representantes de una generación juvenil, a los más preparados académicos y vitalmente, a los más dispuestos a entregarse, sin vacilaciones o ahorros, a las disciplinas indispensables que requiere la carrera de profesor de filosofía y eventualmente la plasmación de un filósofo en toda la latitud de este prestigioso y huidizo término. En pocos años de convivencia, amistosa y recelosa a la vez, esa generación logró integrar un grupo selecto que tras de veinte años de aventuras intelectuales muy intensas, dispersas y múltiples, que han llevado a sus miembros a los confines del mundo o de la provincia, y en el interior de sus meditaciones desde irritaciones y fanatismos rígidos hasta una madurez tolerante, siguen centrados en un conjunto prestado y en pie de cordialidad.

No creo, sin embargo, que esta promoción de magníficas vocaciones afines le pueda devolver a nuestra Facultad (en 1965), aun proponiéndoselo con toda clase de sacrificios, el brillo de que disfrutaba en 1944. Esta convicción pesimista, o por lo menos resignada en cuanto a sus esperanzas, la fundamento en el hecho de que el país en que hoy vivimos, no es, obviamente, el de hace veinte años, más dócil entonces, más ingenuo, diría, a entregarse sin resistencia a ilusiones de salvación despertadas por los filósofos, hábilmente explotadas por retóricas de cátedra y de conferencias, y más generoso en otorgar certificados de reconocimiento y autoridad ilimitados a esos maestros nuestros que hicieron por aquellos días grande el nombre de la Facultad, maestros que ponían en sus manifestaciones filosóficas un empaque de audacia sibilina mayor que el que nos ha sido dado practicar a nosotros, un poco por timidez y un mucho por habérsenos afinado el sentido de la realidad que entorpece dogmatizar sin reparar en que los flancos están descubiertos. Después de todo, como discípulos, se nos quedó aposentado [*sic*] en el alma una actitud de modestia que obstaculiza tolerar la fama en dosis masivas y devolverla como precepto inapelable, resonante y popular, a los que son ahora nuestros aprendices.¹⁵ De esta

¹⁵ La versión publicada en *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 17 de mayo 1965. p. 2. dice: “Después de todo, como buenos discípulos, se nos ha quedado en el alma

autenticidad se han aprovechado los arrivistas [*sic*] y logreros para embaucar con sus falaces artes a los descarriados que buscan en la Facultad, hoy como ayer, que se les imponga una autoridad hecha toda de afanes bastardos de poder.

Se da así una situación curiosa en la Facultad de Filosofía en 1965. Por un lado se mueve un grupillo de “vivales” que se recubren con los viejos harapos y que a la corta se encubran a los puestos directivos y, por otro lado, el de los sobrevivientes genuinos de una odisea de veinte años que alejándose de la intriga “oficial” luchan denodadamente por hacer triunfar lo que han conquistado en el saber sin mentiras y rezagos, pero que por haberse expuesto acarrean un “handicap”, la clásica invalidez de los soldados que estuvieron en los frentes de batalla, respecto de los “clercs”¹⁶ que se han cuidado y que nunca olieron la pólvora de cerca y en los puestos de peligro. Esta transmisión a los postizos de lo que fue la mejor herencia de otra época es el aspecto dramático con que tienen que enfrentarse a los mejores filósofos mexicanos, en la actualidad.

ITINERARIO DE UNA INFIDELIDAD

Por Emilio URANGA

– II –

Para mí es en parte un misterio y en parte una cosa comprensible de suyo que ese grupo generacional de [*sic*] que he hablado, y que desde 1944 actúa en la Facultad de Filosofía, no haya conseguido sacar de cierto estado de postración actual a ese instituto universitario, pues intrínsecamente, atendiendo a sus méritos, el equipo de filósofos a que pertenezco es digno con plenitud de que se le reconozca, sin regateos de ninguna clase, que cumplió con lo que de él exigían o esperaban los maestros; todo pese a que, quizá para su mal, fue inclusive más allá de ciertas prescripciones gremiales, se entrometió en otros campos de la realidad nacional e internacional, entrando y saliendo a intervalos más o menos prolongados de las ocupaciones propiamente académicas. “Tratándose de la actividad filosófica –decía Platón–, da lo mismo interrumpirla que abandonarla”. ¿Esta será en último término la razón de su insuficiencia y de que los agoreros hablen de una “generación perdida”? La heterogamia siempre ha sido una virtud filosófica.

un ademán de modestia que obstaculiza tolerar la fama en dosis masivas y devolverla como dogma a los que ahora son nuestros discípulos.” La siguiente oración es omitida.

¹⁶ Esta palabra “clercs” o “cleres” aparece escrita con pluma sobre una palabra mecanografiada que no es legible por haber sido tachada. Todo el párrafo se omite en la versión publicada en *El Mundo* (Tampico, Tamaulipas), 17 de mayo 1965. p. 2.

Me inclino a pensar, eso sí, en momentos de desaliento, que si nos hubiéramos quedado encerrados, todos, en lo que nos proponían los maestros, una especie de contemplación beata, esperando tranquilamente acceder a su honorable sucesión sin revoluciones violentas o rechazos tajantes de obsoletas vigencias, no haciéndole tan repetidamente de apóstoles y hasta de mártires “in partibus infidelium”, nunca se hubiera producido ese desnivel entre lo que fue la Facultad en 1944 y lo que es en 1965. Por eso he titulado a estos apuntes, apenas míos y en lo esencial generacionales, sobre la evolución intelectual de un grupo de filósofos mexicanos, “Itinerario de una infidelidad”. Ya no querer probar el “cake of customs”, el pastel de los hábitos, como dicen los ingleses, fue absolutamente indispensable para hacerse a una dieta de hombres que tras veinte años de peregrinaje, que no de sedentarismo, exigen ahora para su puesta en forma una ración más enérgica, menos hecha a la docilidad que a la rebeldía.

Pero también se me ocurre pensar, en esta misma vena de justificación, que estas infidelidades fueron debidas, y no en último término, a que nuestros maestros practicaron el encierro académico, y lo recomendaron sin cesar, más como una deficiencia que como una excelencia, a la manera de los enfermos que no se pueden exponer al aire salvo riesgo de muerte, que hicieron de la precariedad virtud, echando mano frecuentemente de este espectro del claustro en un sentido muy semejante al de los teólogos “comprometidos” de principios del siglo XIX que blandían como una amenaza el recurso a la excomunión en contra de los levantiscos insurgentes a los que debemos nuestra emancipación nacional, política, mental y económica, en este orden precisamente. No fue nunca fácil discernir entre la docilidad que reclamaban los maestros para con sus enseñanzas y su voluntad de someter y de anular, destino que aceptaron inteligencias burdas pero que repugnó constante y permanentemente a las conciencias lúcidas y libres. Esa invitación a mantenerse en el encierro estaba doblada en los maestros por el imperativo antojo de erguirse en receptores únicos de las recompensas de la fama y del gobierno.

Ahondando un poco más en el análisis, y acogiéndome a lo que el paso de los años me enseñó en una fácil lección de asimilar, puedo afirmar que si no se hubiera producido la escisión entre los maestros y nosotros, nuestra Facultad sería hoy el reducto de anacronismo escandaloso por su olor a muerto, y sólo los “neokantianos”, pongo por caso, han seguido impertérritos en la faena de castrar a sus adeptos por hacerlos comulgar con un pensamiento que no es clásico, perenne o crítico, sino extratemporáneo y extravagante. La infidelidad nos salvó 20 años después de practicar más que la filosofía una paleontología.

ITINERARIO DE UNA INFIDELIDAD

Por Emilio URANGA

– III –

Escribo estas notas en un momento magnífico y prometedor en que los integrantes de ese grupo que desde 1944 se ha dedicado a la filosofía, fuera y dentro de las aulas de la Facultad, aunque con infidelidades registrables, no sólo respecto de las doctrinas transmitidas sino de la ocupación unilateralmente docente o investigadora, tras de incontables desgarraduras, crisis y transiciones, componendas y convicciones, que dejó describir a la bibliografía de cada quien, y que por mi parte rozaré en este ensayo lo más discretamente posible, ha logrado –digo– constituir un frente unitario de trabajo y de discusión filosófica, amasado en su peso humano por vocaciones que se han vuelto auténticas a fuerza de tantas pruebas que han sufrido y por tantos descarríos que sus miembros han aprendido a tolerar sin aspavientos, e incluso a estimar. No me falta pues la confianza de que en un futuro próximo la producción escrita de este grupo ofrezca un decantado de gran valor, sazonado en su inspiración por una convivencia muy fecunda en mutuas enseñanzas sin resentimiento.

Pero a pesar de que todo esto sucediera, por decirlo así, en la Facultad no siento que daría forma a una Facultad como la de hace veinte años. Tampoco sabría discernir la proporción en que se mezcla en mi juicio desvalorante al recuerdo, transfigurador, embellecedor, de que entonces era yo un joven, y de que cuanto vivía o pensaba, o de aquello en que me desvivía y aceptaba impensadamente, rezumaba con generosidad y entusiasmo, avidez de admiración, respeto por lo tradicional y egregio, y mística de novicio. Hacia esa Facultad de Filosofía de Mascarones vuelvo siempre con nostalgia cariñosa y mis maestros de esa época son para mí arquetipos, paradigmas. Nunca he girado sobre cuentas de ingratitud, pero el agradecimiento tampoco nunca me ha hecho miope o ciego.

Es pertinente, llegado a este punto en que el pasado tira con fuerza hacia su absolución sin matices, que añada como compensación una advertencia de contrato. En 1944 la filosofía se hacía públicamente, lo que se cocinaba a fuego lento en los seminarios –inexistentes por lo demás en el sentido riguroso del término, con investigación continuada y con derechos estrictos de admisión–, no podía reclamar la parte principal que esa filosofía de salón abierto monopolizaba bajo la forma de cursos y de conferencias; se trataba fundamentalmente de una meditación enderezada al mundo, a todo mundo aunque éste la desconociera, y eran sus pronunciamientos una clara intención de comprometer a las gentes, de inquietarlas, de escandalizarlas y de contagiarlas con un “pathos” filosófico aunque sus vidas sufrieran por la infección quebrándose y descoyuntándose. Hubo filósofos no sólo de la angustia sino víctimas mortales de esa angustia, existencialismo en serio, es decir: exposición “jusqu’à la

mort”. La espina del vedetismo, por el lado frívolo, la traían escondida, y a menudo enconada al no poder darle curso libre, aún los amantes más eclesiásticos del claustro y de la confinación. La filosofía y sus gestos prometían satisfacer a corto plazo la vanidad más desbridada, en las postrimerías de una carrera muy corta en verdad, sin que importara mucho lo injustificable de sus delirios de prejuicios y de orgullo. Compadezco a quien no vivió de cerca estas tentaciones. Los malabaristas de la especulación constituían la ejercitación cotidiana de los maestros, el acto de acrobacia se hacía a la vista de todos y los discípulos se ensayaban en él sin ninguna red protectora. En este régimen de libre competencia escudriñadora cada quien elegía su pista a voluntad y su público.

ITINERARIO DE UNA INFIDELIDAD

Por Emilio URANGA

– IV –

En 1965, la filosofía se hace en México a puerta cerrada, y el que pretende ser aceptado en un cónclave de elegidos se le impone formular un voto de discreción y de silencio acerca de lo que sucede dentro de esa “arena” privatisima de discusiones. Son faenas para conocedores y no para el tendido, aunque se acepta a los aficionados que, en este caso, son los discípulos halagados por la ilusión de que mañana –si se portan bien– podrán pertenecer a este peculiar retiro trapense. ¿A qué maestro de los años cuarenta le hubiera gustado que su fama se descorchara exclusivamente para consumo casero? El estilo de producción que ahora se exige al postulante, como condición de acceso al claustro, no promete ninguna canonjía de notoriedad inmediata y de renombre, salvo naturalmente la de poder a asistir a sus anchas, si ha superado el miedo a los replicantes, al “ágora” de los ciudadanos que han alcanzado la mayoría de edad filosófica dictándose sus propias leyes, como en una auténtica democracia.

Hay que recordar que en 1963 se celebró en México un congreso internacional de filosofía que dejó tan mal parado el prestigio de nuestro país, por haberse encomendado su organización y sus ventajas a los que antes he llamado arribistas y logreros, que la reacción inmediata fue crear un grupo de salvación con certificados estrictos de solvencia moral y filosofía. Así nació este grupo que en dos años ha conseguido sacar a flote la dignidad elemental con que se debe ejercer la actividad filosófica. Por eso no hay que extrañarse de este “monaquismo” imperioso de que vengo hablando como etapa inevitable en el propósito de devolver a la filosofía su perdida seriedad y autenticidad.

Debe registrarse también como signo peculiar de la manera en que hoy se practica la filosofía en México, que la pertenencia a este grupo de emergencia, que ha

sobrevivido veinte años a sus propias tonterías y a las ajenas, a sus propias virtudes y a la indiferencia de los demás, aparezca ante ciertos candidatos marginales como una distinción codiciable, como un título académico sin corruptelas, y que no hayan vacilado en demostrar una tenacidad a prueba de peticiones y humillaciones con tal de reforzar su entrada en el grupo. A otros, el privilegio de su pertenencia les ha caído como llovido del cielo, y es que en este punto la idea de que “fueron de la misma generación” obra a la manera de un derecho tácito, como en una familia, que en momentos de crisis, nacimientos y muertes, se acuerda de todos sus miembros por lejanos que estén, o por injuriados, baldados y cojos que hayan quedado por los embates de la vida. Exigencia y piedad se mezclan inextricablemente en este organismo en que hoy se cristaliza la filosofía de la Facultad.

El método que me propongo seguir en estos apuntes es muy claro. Cuando Goethe escribió su célebre autobiografía, “Poesía y verdad”, la concibió como prólogo a sus obras completas. Esto quiere decir que sin arrimarse a una obra, el relato de las peripecias de un grupo, como el de un individuo, es una tarea insignificante. Lo que Goethe nos ofrece es *el comentario biográfico de su bibliografía*. Al pretender reconstruir lo que ha pasado en México, en la Facultad de Filosofía, en los últimos 20 años, no basta para figurar en la crónica haber sido un alegre o compungido “compagnon de route” de aquellos discípulos, y hoy maestros, de los que he hablado desde que inicié este ensayo. A más de haber echado por los meandros que trazó la lucha entre los maestros y los discípulos, es indispensable haber producido y publicado algo, poco o mucho. Lo importante es que se haya dejado testimonio interpretable de cada uno de los avatares, y que después de veinte años el análisis crítico pueda volver sobre huellas, sobre esos documentos para exprimirles su aspecto o su espectro humano, a más naturalmente, de resumir la doctrina de que hayan dejado constancia.

ITINERARIO DE UNA INFIDELIDAD

Por Emilio URANGA

– V –

La Facultad de Filosofía vivía en el año de 1944 una época de oro. Desde entonces se advierte una innegable atenuación de su prestigio, y los estilos de filosofía que hoy privan en sus aulas y cubículos de investigación, o en las discusiones de sus profesores, las corrientes en vigencia dentro de esa Facultad, son completamente diferentes a las que florecían en 1944.

En 1944 las tendencias se podrían agrupar, grosso modo, bajo los siguientes rubros: Primero: Tendencias que se inspiraban en el historicismo, en la fenomenología y en el existencialismo de procedencia alemana. Segunda: Tendencias tradicio-

nalistas o renovadoras de la ontología aristotélica y de la síntesis tomista. Tercero: supervivientes del llamado “neokantismo” de la escuela de Marburgo, con ligeras alusiones a la de Baden, fundamentalmente a la obra de Wilhem Windelband y de Heinrich Rickert. Cuarto: Tendencias a forjar una filosofía americana o más en especial mexicana. Quinto: Tendencias muy vagas y entremezcladas que llevaban a un humanismo, romanticismo y axiología espiritualistas nutridas en las filosofías de Max Scheler y de Nikolai Hartmann. Sexto y último: Tendencias hacia una investigación rigurosa de la historia de la filosofía en México, o en autores de lengua española. Fuera de todo esto, práctica y naturalmente no había nada.

Ahora bien, si nos referimos a la situación actual de las corrientes filosóficas, el panorama de las tendencias se nos presenta completamente diferente en su morfología y dinámica. En puridad de verdad sólo atino a destacar estas tendencias claramente ejercitadas: Primera: Neopositivismo, lógica matemática y filosofía analítica. Segunda: Filosofía de la ciencia y filosofía concebida como ciencia rigurosa. Tercera: Marxismo. Cuarta: Historia de la filosofía o de la ciencia en México, con barruntos de interés en la historia general de la filosofía en otras épocas y países. Quinta y última: Conatos de sistemas personales, síntesis tentativas de integración.

Se puede diagnosticar, por decirlo así, cualquier artículo, ensayo o eventualmente un libro de los filósofos mexicanos como actual o como sobreviviente echando mano de este sencillo “test”: si combina en proporciones variables marxismo y filosofía analítica se le puede llamar o clasificar como actual; si, por el contrario, manifiesta en proporciones también variadas, heideggerianismo, fenomenología o existencialismo, se trata entonces de un claro producto de sobrevivencia. No aludo a las posiciones espiritualistas, humanistas o americanistas en general, ya que representan, obviamente, residuos nunca totalmente extinguidos de filosofías casi inmemoriales y no sobrevivencias, exclusivamente, de lo que sucedía en la facultad en 1944; tampoco me quiero referir al neokantismo que, como he dicho, ya en 1944 era francamente paleontología, un fósil de muerte dura.

Hay que tomar en cuenta este matiz. Un filósofo de la edad de oro, o sea de 1944, puede seguir rumiando en su vejez, o en su protegido alvéolo al margen y resguardo de la historia, sus ancestrales temas predilectos, pero este ejercicio piadoso de frecuentación de la memoria y de la exploración de sus depósitos, no es permisible que lo practique un filósofo joven, pues esto lo acusa —en el doble sentido de la palabra: exhibiéndolo y condenándolo—, de un culpable rezago cultural y de una tendencia incoercible a convertirse, si es maestro, en un engañabobos de las nuevas generaciones. Oír que alguien explica “El ser y la nada” de Sartre o las “Ideas” de Husserl, I, II y III, o “El ser y Tiempo” de Martín Heidegger, o que dedica comentarios a sus obras posteriores, revela con claridad que nos encontramos ante un caso, grave, e incurable, de parálisis filosófica general. Naturalmente que hay que apartar de este diagnóstico a quien haga todo esto en plan de historiador o de cronista.

El marxismo y la filosofía analítica son novedades que en 1944 ni siquiera se presentían. Había, eso sí, comunistas o comunistoides metidos a dictar, en algún oscuro rincón, clases de “materialismo científico”, pero cuando me refiero al marxismo pienso en una ocupación seria con los escritos de Marx (con todos, no sólo los de la juventud, como hoy viciosamente se acostumbra), o con los intérpretes tan académicamente aceptables del marxismo como Jorge Lukacs. Los que antes he llamado “engañabobos” no se han tomado este trabajo.

En cuanto a la filosofía analítica, se puede decir que es la última de las aventuras que ha interesado en serio, y en serie, a los componentes de ese grupo de filósofos actuales de que tanto he hablado en estos artículos. No hay barrunto de un “Auseinandersetzung”, de un careo, entre filosofía analítica y marxismo. La situación podría describirse como de coexistencia pacífica y mutuo respeto entre sus cultivadores. Nada más, pero tampoco nada menos.

Comentarios de Eli de Gortari al texto de Emilio Uranga¹⁷

- Es útil y conveniente examinar la situación de la filosofía en México entre 1944 y 1965, esclarecer los cambios ocurridos, evaluarlos, explicarlos y poner al descubierto sus tendencias actuales y las posibilidades de su desarrollo.
- Desde luego, uno de los factores fundamentales es la diferencia en la situación del país, debido a las varias transformaciones sociales, culturales, política y económica que se han operado.
- Obviamente ya no estamos en la época de la filosofía de salón abierto, ni menos aún, en la época de la filosofía de plaza pública (que practicaron Caso y Vasconcelos antes de nuestros maestros).
- En 1944 se nos hablaba de la filosofía ya hecha o, si acaso, de algunos proyectos para hacerla. Tal como en la época anterior se hablaba simplemente de la “filosofía”.
- Ahora, en cambio sencillamente participamos en la elaboración filosófica misma, es decir, hacemos filosofía.
- Por eso sólo es que nuestra actitud corresponde a ese sentido crítico tan exigente que solamente se desarrolla con la actividad rigurosa y esa modestia que resulta de la conciencia agudizada de la objetividad de los logros.
- Respecto a nuestras fallas, lo cierto es que nuestros maestros también hicieron incursiones en otros campos y, en realidad, la falla nuestra consiste probablemente en no haber hecho incursiones más frecuentes y de mayor alcance.

¹⁷ Caja 25, expediente 78. Fojas 143-146 frente y vuelta. Texto manuscrito en cuatro tarjetas bibliográficas blancas que se encuentran inmediatamente después del texto que Uranga le envió a De Gortari.

- Sobre nuestra actitud rebelde, lo cierto es que no hemos promovido revoluciones bastante radicales, ni tampoco hemos hecho rechazos suficientemente claros y rigurosos.
- Sin embargo, hemos conseguido, eso sí, no quedar sometidos ni ser anulados, de acuerdo con la voluntad de los maestros.
- También hemos logrado aunque sólo sea recientemente, constituir el frente unitario de trabajo y discusión filosóficos que es este Círculo.
- Tenemos también, de manera legítima y fundada, la esperanza de ofrecer una producción escrita de valor y estamos dispuestos a luchar por hacer triunfar lo que vamos conquistando en el saber filosófico auténtico.
- En suma, no sólo hemos logrado establecer las condiciones indispensables para la investigación filosófica sino que practicamos de hecho tal actividad.
- Sin embargo, es cierto que no hemos logrado sacar a la facultad de su estado de postración.
- Más aún, no hemos podido infundir esas condiciones a las instituciones filosóficas existentes, ni menos organizar otras.
- Tampoco tenemos una conciencia clara de lo que somos y lo que representamos.
- Poseemos una fuerza enorme, pero no la ejercemos prácticamente.
- También nos falta independencia en muchos sentidos.
- Además, nuestra organización es apenas incipiente, nuestra cohesión es débil y la mutua estimación dista mucho de ser firme.
- Por lo tanto, se puede decir que nuestra evolución es escasa y que nos falta madurez, como grupo generacional.
- Recordemos a Planck “Una nueva verdad científica no se impone por el convencimiento de sus opositores, haciéndoles reconocer la realidad, sino más bien porque algún día los opositores mueren y surge una nueva generación que ya está familiarizada con ella”.
- Esto es lo que más falta nos hace: surgir como generación.
- La coyuntura actual nos lo está imponiendo precisamente ahora.
- La Facultad requiere un cambio radical y nosotros estamos en condiciones de planearlo y, lo que es más importante, de realizarlo.
- Recordemos lo sucedido en la reunión del Colegio de Filosofía, con el Plan de Estudios, con la elevación del nivel académico de los cursos, con el mayor rigor de las tesis y de los exámenes, etc.
- Algo análogo, pero más inmediato, lo tenemos en el CEF. Podemos hacer de él un verdadero instituto de investigación.
- Así tendríamos la preparación de los profesores e investigadores, y la investigación misma, organizadas de acuerdo con las condiciones que hemos conquistado tan penosamente.

- Igualmente, podríamos promover la creación de otras instituciones, inventar otros instrumentos y dar así a la investigación filosófica un impulso formidable.
- Participación en la vida filosófica interna.¹⁸
- Tengamos en cuenta el ejemplo de los investigadores científicos y la manera como han logrado el gobierno de sus instituciones y sus instrumentos.

Fac. de Ciencias

Astronomía

Geofísica

(Matemáticas)

Física

Química

(Biología)

(Est. Médicos y Biológicos)

-Es útil y conveniente examinar la situación de la filosofía en México entre 1944 y 1965, esdarecer los cambios ocurridos, evaluarlos, explicarlos y poner al descubierto sus ~~pasid~~ tendencias actuales y las posibilidades de su desarrollo

-Desde luego, uno de los factores fundamentales es la diferencia en la situación del país, debida a las variadas transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas que se han operado

-Obviamente ya no estamos en la época de la filosofía de salón o bierto, ni menos aún, en la época de la filosofía de plaza pública (como ~~se~~ ^{se} ~~propone~~ ^{propone} ~~los~~ ^{los} ~~antes~~ ^{antes} ~~de~~ ^{de} ~~nuestros~~ ^{nuestros} ~~maestros~~ ^{maestros}).

¹⁸ Inciso escrito con la misma mano pero con distinta pluma, presuntamente insertado en un segundo momento.

- En 1944 se nos hablaba de³ la filosofía ya hecha o, si acaso, de algunos proyectos para hacerla: tal como en la época anterior se hablaba simplemente de la "filosofía".

- Ahora, en cambio, sencillamente participamos en la elaboración filosófica misma, es decir, hacemos filosofía.

- Por eso sólo es que nuestra actitud corresponde a ese sentido crítico tan exigente ~~y esa modestia~~ que solamente se desarrolla con la actividad rigurosa y esa modestia que resulta de la conciencia agudizada de la objetividad de los logros.

EG
25.78.143

- Respecto a nuestras fallas³ lo cierto es que nuestros maestros también hicieron incursiones en otros campos y, en realidad, ~~tal vez~~ la falla nuestra consiste probablemente en no haber hecho incursiones más frecuentes y de mayor alcance.

- Sobre nuestra actitud rebelde, lo cierto es que no hemos promovido revoluciones bastante radicales, ni tampoco hemos hecho rechazos suficientemente claros y vigorosos.

- Sin embargo, hemos conseguido, eso sí, no ~~ser~~ quedar sometidos ni ser anulados, de acuerdo con la voluntad de los maestros.

- También hemos logrado, ⁽⁴⁾ aunque sólo sea recientemente, constituir el frente unitario de trabajo y discusión filosóficos que es este Círculo.

- Tenemos también, de manera legítima y fundada, la esperanza de ofrecer una producción escrita de valor y estamos dispuestos a luchar por hacer triunfar lo que vamos conquistando en el saber filosófico auténtico.

- En suma, no sólo hemos logrado establecer las condiciones indispensables para la investigación filosófica, sino que practicamos de hecho tal actividad.

9 de 22. 1/11

- Sin embargo, es cierto ⁽⁵⁾ que no hemos logrado sacar a la Facultad de su estado de postración.

- Más aún, no hemos podido intuir esas condiciones a las instituciones filosóficas existentes, ni menos organizar otras.

- Tampoco tenemos una conciencia clara de lo que somos y lo que representamos.

- Poseemos una fuerza enorme, pero no la ejercemos prácticamente.

- También nos falta independencia en muchos sentidos.

- Además, nuestra organización es apenas incipiente, nuestra cohesión es débil y la mutua estimación dista mucho de ser firme.

- Por lo tanto, se puede decir que nuestra evolución es escasa y que nos falta madurez como grupo generacional.
- Recordemos a Plank: "Una nueva verdad científica no se impone por el convencimiento de sus opositores, haciéndoles reconocer la realidad, sino más bien porque algún día los opositores mueren y surge una nueva generación que ya está familiarizada con ella".
- Esto es lo que más falta nos hace: surgir como generación.
- La coyuntura actual nos lo está imponiendo, precisamente ahora.
- La Facultad requiere un cambio radical y nosotros estamos en condiciones de planearlo y, de que es más importante, de realizarlo.
- Recordemos lo sucedido en la reunión del Colegio de Filosofía, con el Plan de Estudios, con la elevación del nivel académico de los cursos, con el mayor rigor de las tesis y de los exámenes, etc.
- Algo análogo, pero más inmediato, lo tenemos en el CEF. Podemos hacer de él un verdadero instituto de investigación.
- Así tendríamos la preparación de los profesores e investigadores y la investigación misma organizadas de acuerdo con las condiciones que hemos con-

-Igualmente, podríamos ^o
promover la creación de
otras instituciones, inven-
tar otros instrumentos y
darle a la investigación filo-
sófica un impulso termi-
dable.

-Participación en la vida filosófica interny.
-Tenemos en cuenta el
ejemplo de los investi-
gadores científicos y la
manera como han logrado
el gobierno de sus insti-
tuciones y sus instrumentos.

Fac. de Ciencias
Astronomía
Geofísica
(Matemáticas)
Física
Química
(Biología)
EG (Est. Médicos y Biológicos)
25.78.146



Reseña

Beatriz Liliana de Ita Rubio, *Creencia en el Purgatorio. Perspectiva desde la Filosofía de la Cultura*, Colección Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos Núm. 5, UANL, Monterrey, N.L., México, 2020

DORA ELVIRA GARCÍA-GONZÁLEZ
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Un texto con el título como el que Beatriz Liliana de Ita presenta es poco común en los ámbitos de la filosofía. Sin embargo, la creencia en el purgatorio está indudablemente presente en el imaginario social de muchas personas católicas en México. Teniendo en cuenta que las creencias religiosas se despliegan y atraviesan procesos de resignificación en tiempos de crisis y de situaciones complejas, como ha sido la arremetida del virus SARS-COV2, resulta relevante un texto como el que nos ocupa, en tanto realiza un abordaje de elementos semióticos de la cultura presentes en la actualidad. La articulación entre filosofía, antropología, hermenéutica y semiótica de la cultura logran en este trabajo de investigación una perspectiva de inmensa riqueza. Si bien el libro exhibe el entramado teórico conceptual y metodológico requerido en los espacios de la academia, se asienta en la interpretación y discusión de un tema universal para la reflexión humana, dentro y fuera de la academia.

La muerte del cuerpo y la creencia en la existencia de una entidad anímica inmortal que le sobrevive y que “condensa el sustrato de la persona y tiene un destino postrero” (p. 21) son cuestiones universales que dan pie a las reflexiones que se llevan a cabo en este texto. El abordaje riguroso y profundo que se hace de las creencias en la existencia del alma y en el purgatorio nos enfrenta a una serie de prácticas religiosas arraigadas. Los conjuntos multidisciplinarios que De Ita logra tejer con lucidez y rigor son trabajados desde la filosofía de la religión, la filosofía de la cultura, la se-

miótica y la antropología, principalmente. La descripción, interpretación y semiótica de la oración que propone la autora –el análisis de la plegaria como texto– constituye una impronta al tópico en cuestión.

Los sistemas religiosos surgieron y evolucionaron de manera simultánea con las creencias en la vida de ultratumba, así como en la existencia de entidades anímicas concebidas como participaciones de la divinidad. Así, en torno a la muerte es que se genera la creencia en un principio anímico inmortal que vivifica al cuerpo. Tal creencia en el alma inmortal ha sido –como bien lo señala la autora– la primera idea filosófica de la humanidad; si bien hay elementos compartidos por diversos grupos culturales en relación con ella, existen representaciones diversas, según va tomando cada configuración cultural sus especificidades. Una de ellas es la devoción a las benditas ánimas del santo purgatorio, creencia que mantiene la esperanza de una existencia eterna pero con etapas en su curso, y que es compartida por creyentes católicos de todo el mundo. De Ita se propone interpretar el simbolismo de esos espacios de ultratumba que, si bien se ciñen a una cosmovisión religiosa que podría pensarse como superada, se mantienen en las creencias cotidianas de muchas personas. Son creencias que buscan explicar lo que sucede después de la muerte del cuerpo, y constituyen “una respuesta a la angustia ante lo no tematizable” (p. 23). La devoción y el culto a las benditas ánimas del santo purgatorio continúa realizándose de manera personal y doméstica y de modo profundamente emotivo como una religiosidad popular.

De enorme relevancia resulta el trayecto por el que camina el libro que nos ocupa. Parte del entrelazamiento entre filosofía y semiótica para dar cuenta explicativa de profundos fenómenos culturales. Las consideraciones ofrecidas desde la historia de la filosofía son de enorme riqueza: se hace un recorrido desde Heráclito, pasando por Platón, Aristóteles, los estoicos, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Pedro de Fonseca, John Poinsett (más conocido como Juan de Santo Tomás), Locke, Berkeley, Hume, los filósofos de la escuela de Port Royal, Leibniz, Husserl, Peirce y Bolzano.

¿Cuál sería el significado simbólico de las benditas ánimas del santo purgatorio? Pensar sobre el simbolismo es fundamental en ámbitos dis-

ciplinares como el de la religión, dado que con los símbolos no lingüísticos se representa aquello que no puede expresarse mediante palabras (p. 49). El símbolo sustituye a lo que simboliza, se pone en su lugar y cumple con sus funciones, además de que –como lo señala la autora siguiendo a Lotman– el símbolo atraviesa el corte sincrónico de la cultura, y este tránsito va del pasado hacia el futuro. La memoria del símbolo es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico (p. 52). Esa concepción de memoria colectiva que De Ita comparte con Lotman es análoga a la de los arquetipos universales –propuestos por Carl Gustav Jung– que son símbolos básicos comunes para la humanidad. Son formas simbólicas primordiales que se presentan en gran cantidad de culturas. A modo como lo hace Eugenio Trías, De Ita considera que para la semiótica de la cultura el símbolo es una doble entidad semiótica que presenta una parte sagrada, que está reservada, y una parte manifiesta. El contenido de los símbolos es infinito y su expresión manifiesta es concluyente. El simbolismo añade la posibilidad infinita de interpretación e impulsa la formación de un cúmulo de sentidos (p. 55).

De notable interés resulta la revisión que hace De Ita del análisis de la noción de creencia propuesto por el filósofo mexicano Luis Villoro, con quien la autora reflexiona sobre lo que son las creencias en general para dar sustento teórico a su examen de creencias religiosas comparables pero con origen distinto, náhuatl y católico. Para Villoro –señala De Ita–, toda creencia compromete la actitud y el actuar de quien la asume con respecto al mundo (p. 90). Las creencias implican expectativas que el sujeto formula como hipótesis, y que regulan sus acciones, por lo que constituyen una orientación en su vida cotidiana. Cuando un sujeto tiene una cierta creencia, está dispuesto a actuar como si la proposición que expresa la creencia fuese verdadera. Al mismo tiempo, las creencias constituyen el componente subjetivo del saber, y se diferencian de él pues carecen de certeza: todo saber implica creencia pero no al revés, pues aunque una creencia puede ser verdadera (si la proposición en que se expresa lo es), también es posible que sea falsa. Cabe añadir que las creencias son convicciones subjetivas que sin embargo pueden ser compartidas por diversos sujetos.

Acompañada por las anteriores consideraciones sobre semiótica y epistemología, De Ita aborda creencias de origen náhuatl respecto de las entidades anímicas. En el pensamiento religioso nahua hay una oposición entre el espíritu y el cuerpo. Si el espíritu vence al cuerpo —y a los demonios que pretenden restarle pureza— entonces florece y le da fuerza al sol. El espíritu sobrevive a la muerte del cuerpo y mora en diversos lugares. Esta concepción, dice nuestra autora, da lugar a la guerra florida, cuyo objetivo es la unión de los opuestos en el interior de cada persona, para alcanzar la liberación. Es una lucha interna en la que se evalúan las acciones realizadas por una persona y se labra un determinado estado postrero: quienes caen en el pecado no pueden unirse a la divinidad; para limpiar esa mancha, para restituir el mal comportamiento, se requiere la penitencia (p.e. el suplicio con puntas de maguey), logrando con el castigo la redención de la materia y el florecimiento del espíritu. Después es necesario hacer ofrendas.

Existen creencias y prácticas semejantes en la tradición cristiana. En los textos más antiguos se plantea una unión del ser humano con Dios, resultando en una visión unitaria, ajena al dualismo. Más adelante en la historia del cristianismo se postula una separación de cuerpo y alma, en donde el alma constituye la entidad que da vida al cuerpo. Sobrevenida la muerte del cuerpo, los estados postreros del alma se representan en una relación espacial vertical en donde la parte superior corresponde al cielo, la inferior al infierno, mientras que el purgatorio es un estado intermedio y de tránsito entre las anteriores. Arriba lo sagrado, abajo lo profano, y en medio el purgatorio, que es el lugar en donde se realiza la purificación. A través de los ritos se trasciende lo profano y se va transitando a lo sagrado; ayudan para esto las misas, las oraciones y las limosnas. En el proceso de ascensión del alma hay una búsqueda de paz. Acceder a la paz se presenta como un acontecimiento escatológico que, según nuestra autora, es invocado por los que oran en favor de las almas en pena. La paz se concibe como la tranquilidad del orden, la contemplación espiritual de llegada, cuando las almas son purificadas y transformadas (p. 226). Lo anterior es propiciado por el rezo del rosario y de las oraciones exhortativas. El proceso del que ora es: la falta, la cul-

pa, el arrepentimiento, el castigo, el sufrimiento, la oración, el perdón, la intercesión, la purificación, la liberación y la gloria.

Según la escatología católica, los estados postreros del alma tienen que ver con el comportamiento de las personas en vida. Las almas sin pecado acceden al cielo o la gloria, mientras que la comisión de pecados supone una ruptura con Dios, definitiva para los condenados al infierno, o que puede resarcirse en el purgatorio. Es en el purgatorio en donde se expían culpas —a veces producto de la tentación por demonios—, y el lugar en donde pueden estar las almas de pecadores arrepentidos, a quienes se les da una segunda oportunidad para acceder al cielo. Así pues, aunque el alma está separada del cuerpo, permanece vinculada a él, pues experimenta las consecuencias de las acciones del cuerpo en su vida terrenal. El ánima en el purgatorio no se desprende completamente de su apego a lo material, de las pasiones que vivió y de las manchas que el pecado dejó en ella. Las almas que purgan experimentan sufrimiento y dolor para la expiación de los pecados, y salen de ese lugar intermedio cuando hayan satisfecho los daños ocasionados por los pecados cometidos. Entretanto, el purgatorio coexiste con la vida terrenal pasada, presente y futura, y es por ello que las almas, en las creencias populares, comparten con los vivos el dolor, el sufrimiento, la angustia, la tristeza y el arrepentimiento. Asimismo, las almas pueden comunicarse con los habitantes del mundo material cuando son invocadas para que intervengan en la solución de un problema. De esta manera se establece un vínculo entre lo vivido en este mundo con el más allá, entre los vivos y los muertos.

Es preciso afirmar que la noción del purgatorio, cuya postulación refleja la imposibilidad de llevar una vida impoluta, emana de la religiosidad popular (p. 26). La creencia en el purgatorio estuvo presente antes de que fuera aceptada como propuesta eclesiástica oficial. En el siglo v, San Gregorio Magno entendió la necesidad de identificar un lugar de purificación de las almas respecto a los pecados ligeros o habituales y perdonables. Más adelante en los años 1150 a 1200 se ratifica esta propuesta (p. 139). La existencia del purgatorio se declaró como dogma de fe en el Concilio de Florencia de 1439, mientras que en el Concilio de Trento de 1563 se estableció el Decreto sobre el Purgatorio

(no aceptado por los cristianos protestantes para quienes el alma se salva únicamente con el perdón de los pecados gracias al sacrificio de Jesús en la cruz). Para la purificación se requiere el reconocimiento del pecado, el arrepentimiento de haber pecado, la esperanza en la misericordia divina, la aceptación de la penitencia y la remisión de los pecados. Todo esto va acompañado de un aparato de símbolos. Uno de ellos es el fuego, que tiene que ver con una asociación purificadora y destructora del mal. El fuego constituye el rito de paso necesario para que pueda haber un tránsito hacia lo sagrado desde lo profano. De Ita señala con Mircea Eliade que atravesar el fuego es símbolo de trascender la condición humana (p. 236).

A través del análisis de las expresiones concretas y prácticas de devoción a las benditas ánimas del santo purgatorio, De Ita arroja luz sobre las creencias involucradas en este culto y sobre cómo se combinan entre sí en un sistema de representación. El análisis de la oración da cuenta de creencias populares ancestrales que se suman a las recomendaciones eclesíásticas para la salvación del alma. La oración tiene un sitio fundamental en el culto y se desarrolla en los espacios más íntimos y cotidianos. Constituye un elemento común de la normatividad de las relaciones personales de los creyentes y muestra su función como memoria ancestral. Para los creyentes, la oración impulsa a las ánimas del purgatorio a elevarse al cielo, hacia la divinidad. La oración busca resarcir el hilo roto por el pecado. Es interesante ver cómo las ánimas son invocadas a cuidarnos, a encontrar cosas perdidas, a cuidar la casa, pero a la vez requieren de ayuda a través de oraciones, sufragios e indulgencias. Estas últimas son otorgadas por la Iglesia por los pecados perdonados; se hacen penitencias y conmutaciones. La comunidad es impelida por la Iglesia católica para que haga lo posible por ganar, para las ánimas del purgatorio, indulgencias plenarias. Lo mismo sucede con las limosnas, que han de ser aplicadas a las necesidades del alma en el purgatorio, y con el ofrecimiento de misas.

Cierra el libro con una reflexión que articula las cuestiones señaladas con la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas acerca de la constitución de la subjetividad. La reflexión pretende explicar lo nodal de la

devoción a las ánimas del purgatorio en tanto que esta creencia representa para el devoto una posibilidad de constituir su propia subjetividad a través del proceso de salvación. Para Levinas, la constitución de la subjetividad se da en el tiempo presente e involucra siempre a los otros. Se trata de que el sujeto llegue a ser sujeto y a la vez trascienda su subjetividad, lo que estriba en entregarse y acoger a otros (p. 311). Por ello tan importante resulta la alteridad –la consideración de los otros y la visión de ese otro mediante el cara a cara–. Con esto se cumple el porvenir, la realización del tiempo y la trascendencia, como acontecimientos ético-metafísicos que permiten que el sujeto, a través del otro, reviva y logre su permanencia en el presente. La muerte y el sufrimiento –apunta nuestra autora–, son para Levinas dos vías privilegiadas para la constitución de la subjetividad (p. 329); la muerte y el sufrimiento son componentes centrales en la creencia en el purgatorio y en el sufrido trayecto del alma hacia su liberación.

Una obra como la que hemos abordado resulta hoy día de relevancia para cualquier persona que quiera dimensionar la creencia en el purgatorio y en los elementos históricos, semióticos, culturales y religiosos que involucra. La obra de Liliana de Ita, *Creencia en el Purgatorio. Perspectiva desde la Filosofía de la Cultura* (2020), es de hechura fina, fluye argumentalmente, incorpora reflexiones que nunca dejarán de ser de actualidad, y a las que se suman elementos de carácter ético, ontológico y metafísico.

Colaboradores

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ

Comenzó a estudiar fenomenología husserliana en el año 2009, durante sus estudios de licenciatura en filosofía en la UNAM. Se unió al Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental al año siguiente, del que formó parte hasta 2015. Hizo estudios de doctorado en filosofía en la UNAM. Durante su doctorado realizó una estancia de investigación con una beca del DAAD entre 2018 y 2019, en los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, Alemania. Está por concluir su segundo año de estancia posdoctoral CONACYT en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH. Sus últimas publicaciones son “Los escritos de Edmund Husserl” en la *Guía Comares de Husserl* (2021) y la traducción “De la introducción al curso “Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica” de Husserl, en *Devenires* 45 (2022). Tiene en prensa “Phenomenology in Mexico: 1929-2021” en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*.

GUADALUPE CERVANTES SÁNCHEZ

Licenciada en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Cursó la Maestría en Humanidades-Literatura de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Ha dedicado investigaciones a los géneros autobiográficos, a la poesía de Juan Bañuelos, a las modalidades narrativas de la obra de Leonora Carrington y a la cuentística mexicana de principios de siglo XXI. Interesada en la hermenéutica y los estudios literarios.

RAQUEL MOSQUEDA

Doctora en Letras por la UNAM. Investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras y en el programa de Posgrado en Letras de la misma institución. Líneas de investigación: Literatura mexicana y latinoamericana contemporánea y edición crítica de textos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

NATALIE NAVALLEZ YANEZ

Se encuentra actualmente en proceso de obtención de grado en el programa de Maestría en Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Sonora. Su principal interés se enfoca en el estudio crítico del hecho literario hispanoamericano y su contexto de producción, con particular afinidad por la literatura contemporánea escrita por mujeres (segunda mitad del siglo xx y siglo xxi). Dedicada a la investigación desde una perspectiva crítica de los estudios culturales, se interesa tanto en los aspectos formales y estéticos del texto literario, como en sus posibilidades de interpretación filosófica o antropológica.

GABRIEL OSUNA OSUNA

Es doctor en Literatura por la Arizona State University. Licenciado en Lengua y Literatura de Hispanoamérica por la Universidad Autónoma de Baja California. Realizó estudios de maestría en Literatura Comparada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre la obra de autores mexicanos como Inés Arredondo, Jesús Gardea, Víctor Hugo Rascón Banda, Carlos Montemayor, Guillermo Arreola y Nadia Villafuerte, entre otros. Es autor de los libros *Literatura e Historia en la novela mexicana de fin de siglo* (Madrid: Pliegos, 2008); *La perspectiva de género en la literatura: ensayos de narrativa mexicana contemporánea* (México: Pearson, 2016); y, *Sangre de ultramar y otros cuentos* (Instituto Sonorense de Cultura, 2020). Es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Letras y Lingüística de la Universidad de Sonora.

ALFREDO PIZANO FERREIRA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Humanidades, en la línea de Filosofía moral y política, con un trabajo sobre la Filosofía política de Ernst Cassirer titulado 'El mito y la construcción simbólica de las naciones'. Doctorando en la misma institución con una tesis sobre la justicia transicional y democracia, dirigida por Jesús Rodríguez Zepeda. Sus principales líneas de investigación son la teoría crítica, las teorías no ideales de la justicia y la historia de los lenguajes políticos.

MÓNICA VELÁSQUEZ GUZMÁN

Publicó los poemarios *Tres nombres para un lugar* (1995); *Fronteras de doble filo* (1998); *El viento de los naufragos* (2005); *Hija de Medea* (2008 Premio Nacional de Poesía Yolanda Bedregal), *La sed donde bebes* (2011) y *Abdicar de lucidez* (2016). Editó la *Antología de poesía boliviana del siglo xx: Ordenar la danza* (LOM Chile, 2004). Como crítica literaria, es autora, entre otros, de *Múltiples voces en la poesía de Francisco Hernández, Blanca Wiethüchter y Raúl Zurita* (El Colegio de México 2009), *Demoniacó afán* (Plural-Pittsburgh 2010), y la colección de trece volúmenes sobre poesía boliviana *La crítica y el poeta* (UMSA 2010-2020). Es doctora en literatura hispánica por El Colegio de México y actualmente es docente de la Carrera de Literatura de la UMSA.

CÁNDIDA ELIZABETH VIVERO MARÍN

Doctora en Letras por la Universidad de Guadalajara. Es profesora titular B de la Universidad de Guadalajara, cuenta con el Reconocimiento al Perfil Deseable de la SEP y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I).

NORMAS EDITORIALES

Política de acceso abierto

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura proporciona acceso abierto, gratuito e inmediato a su contenido. Los textos publicados podrán utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos, siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

La revista no cobra cargos por el procesamiento de artículos.

Licencia de publicación / Derechos de autor

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

Devenires reconoce el derecho moral de los/las autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual será cedido a la institución editora.

Una vez aceptado un trabajo para publicación y publicado en línea, los/las autores/as pueden difundirlo a través de cualquier medio electrónico o impreso y hacerlo disponible en repositorios y páginas web personales, entre otros, siempre y cuando citen la publicación original y, cuando sea posible, proporcionen un enlace directo a la revista.

Devenires permite la reproducción parcial o total de las contribuciones publicadas, sin fines de lucro, a condición de que (i) se obtenga autorización previa por parte del editor y del autor, (ii) en la reproducción se explicita que el texto ha sido publicado originalmente en esta revista y (iii) se agregue la referencia completa.

Las solicitudes para reproducir trabajos originalmente publicados en *Devenires* pueden enviarse por correo electrónico al editor. Favor de indicar la referencia completa del material que se desea utilizar (volumen, número, año, autor, título del artículo, número de páginas), así como el uso que se pretende dar al material.

NORMAS EDITORIALES

Política de secciones

Artículos

Esta sección reúne investigaciones originales en cualquier área o tradición filosófica. Los textos recibidos:

- Serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares** especificado más adelante.
- No deben contener información que permita identificar a los autores o autoras, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés. Se sugiere limitar la extensión del título a un máximo de 14 palabras/100 caracteres.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 200 palabras en cada idioma.
- Listarán cuatro o cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- El texto del artículo deberá tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Dossier

Los *dossiers* reúnen artículos de investigación bajo una temática propuesta por editores/as invitados/as. Aplican las mismas normas que para la sección de Artículos.

Notas

Este espacio da cabida a aportes de alto interés y valor académico con una extensión menor a 6000 palabras. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

NORMAS EDITORIALES

Traducciones

Se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del/de la editor/a de la versión original. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

Testimonios

Relaciones de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las humanidades. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

Entrevistas

Las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

Conmemoraciones

Sección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos/as destacados/as, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

In memoriam

Espacio dedicado a personas recientemente fallecidas que han dejado un legado importante en las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras.

Reseñas

Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), lugar de edición, editorial, año de publicación.

Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán título y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

NORMAS EDITORIALES

Proceso de evaluación por pares

1. Los artículos serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por al menos dos árbitros.
2. La dictaminación se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as árbitros/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as especializados/as en cada tema, de diversas instituciones nacionales e internacionales.
4. Los/as dictaminadores/as tendrán en cuenta los siguientes criterios en la revisión de los artículos: *Relevancia del tema*; *Calidad de la argumentación*; *Adecuación de la bibliografía citada*; *Breve juicio crítico*; *Consideración respecto de la originalidad de la aportación*; *Sugerencias sobre las modificaciones del manuscrito*.
5. Fases del proceso de dictamen:
 - Recepción de la contribución a través de la plataforma OJS (<https://devenires.umich.mx>)
 - Revisión inicial de la contribución por parte del equipo editorial (envío anonimizado, sin evidencias de plagio, en cumplimiento de la política de secciones). [Dos a tres semanas].
 - Remisión del artículo a por lo menos dos árbitros externos. [El periodo de dictaminación tarda en promedio 16 semanas].
 - La duración total del proceso editorial es en general inferior a seis meses.
6. La decisión editorial puede ser:
 - *Publicable en su versión actual sin modificaciones*. Esto se decidirá solo para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
 - *Publicable, con recomendación al autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen*. Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
 - *Publicable, condicionado a que el/la autor/a incorpore las correcciones indicadas por los dictaminadores*. Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictaminación.
 - *No publicable*.
7. *Devenires* se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apegándose a sus normas editoriales.

NORMAS EDITORIALES

Principios editoriales

El consejo editorial y el equipo editorial de *Devenires* se guían por los siguientes principios:

- Las colaboraciones enviadas a la revista se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
- La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto descansa en el consejo editorial sobre la base de los dictámenes correspondientes.
- En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/las dictaminadores/as de los artículos.

Los/las dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

- Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formulario de revisión.
- Cumplir con los plazos asignados por la revista en cada caso.
- Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
- Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los autor/a/es entiendan el porqué de sus comentarios.
- Tratar las colaboraciones de manera confidencial.
- No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los autor/a/es.

Los/las autores/as se comprometen a:

- Seguir los lineamientos establecidos en la política de secciones.
- Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas y aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.
- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del/de la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.

NORMAS EDITORIALES

- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

Detección de plagio

Los autores son responsables del contenido de sus colaboraciones; al someterlas a la revista deben confirmar que son originales, inéditas y resultado de su propia investigación.

Para prevenir el plagio, los textos recibidos son analizados automáticamente mediante software especializado (iThenticate), además de ser revisados por el equipo editorial.

Todo manuscrito que presente evidencia de plagio o autoplagio será descartado.

**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Rector

L.E. Pedro Mata Vazquez
Secretario General

Dra. Ma. Isabel Marín Tello
Secretaria Académica

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi
Secretaria Administrativa

Dr. Héctor Pérez Pintor
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias
Coord. de la Investigación Científica

**Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”**

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Mtra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Federico Marulanda Rey
Coordinador de Publicaciones

**Instituto de Investigaciones
Filosóficas “Luis Villoro”**

Dr. Carlos González Di Pierro
Director

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
*Coordinador del Programa
de Doctorado en Filosofía*



