

MUJERES FILOSOFAS

noviembre 9, 2014 · de Carlos Andrés Castro Macea · en Artículo, Cultura, Derechos

Humanos, Educación, Estudios, Filosofía, Iberoamérica, Internacional. ·



“Si Aristóteles hubiera guisado,
mucho más hubiera escrito.”

-Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*

A Tata (mi tatarabuela, esclava liberta),

a Petrona (mi bisabuela),

a Juana y a Petra (mi querida abuela y tía abuela)

y a mi mamá Altagracia. A las Violetas, las Amparos y Blesi.

A Wanda, mi compañera.

Todas, mujeres sabias que me acompañan en esta parte del camino.

Por [Oscar G. Dávila del Valle](#)

Nos informa Amparo Ariño Verdú que Maurice de Gandillac, condiscípulo de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir en el Examen de Agregación de la Escuela Normal Superior en 1929, se enteró a través de Jean Wahl, miembro del jurado de profesores, de que habían tardado en decidir a quién colocar en el primer puesto porque aunque “Sartre mostraba cualidades evidentes, una inteligencia y una cultura muy firmes, todo el mundo estaba de acuerdo en reconocer que la filósofa era ella”. Finalmente, sin embargo, a Sartre se le otorgó el número uno. (Ariño, 196)

Es inconcebible que todavía, durante el primer tercio del siglo XX, la academia filosófica francesa reclamase al unísono: “duos habet et bene pendentes” como siglos antes debió haberlo hecho el diaconado, según la leyenda de la papisa Juana, para confirmar la masculinidad del papa electo. Mito o realidad, aunque su inexistencia sea o no un hecho demostrado, la permanencia de la fábula en la memoria colectiva resulta ser una representación en la

conciencia de la exclusión femenina de los círculos del poder eclesial. Después de dos años en el pontificado su identidad fue delatada por un parto sorpresivo en una procesión en la Plaza San Pedro. (Boureau, 27)

Me parece que son múltiples los puntos de contacto entre estas dos anécdotas. Por lo que se dice y por lo que no se dice. Por ejemplo, al narrarse la leyenda de la papisa, usualmente no se menciona que Juana, posiblemente nacida en el mundo monacal, originalmente había escondido su identidad como único recurso para poder recibir la educación a la que las mujeres no tenían acceso. Tanto llega a destacarse en ese campo que inclusive, según varias fuentes, después de su muerte la apodaron “la erudita”. Ambas anécdotas, entonces, son muestras de historias del ejercicio de la voluntad de transgresión a la que históricamente se han visto forzadas las mujeres que, como propone Judith Butler siguiendo a Luce Irigaray, quisieron pero no lograron “constituirse como sujetos en un espacio simbólico masculino”. (Femenías, 4) Una de las versiones de la muerte de la papisa Juana es que haya sido lapidada al momento del parto. Es conocido que otro tanto ocurrió a la que llegó a ser la maestra más destacada de la escuela neoplatónica de Egipto: la filósofa Hipatia de Alejandría. Temeroso de la profunda influencia que ejercía en las esferas de poder, Cirilo, obispo de Alejandría, promovió una intensa propaganda difamatoria acusándola de bruja y de practicante y promotora de la magia negra. Luego de lapidarla quemaron sus restos fuera de la ciudad. Esta relación que tradicionalmente se ha establecido entre la mujer sabia, como usurpadora de un patrimonio que se supone como exclusivamente masculino, y la brujería, no tuvo fronteras ni de tiempo ni de espacio. Según explica Gerardo Fernández Juárez, antropólogo madrileño, en América la mujer indígena se convirtió en la conservadora y transmisora de los conocimientos antiguos tradicionales como se puede comprobar, por ejemplo, en el llamado “Mercado de las Brujas” en Bolivia. Las especialistas en los rituales aimaras son las “yatiri”, palabra que literalmente se traduce como “sabio”. (Fernández Juárez, 39) No es un secreto que con la institucionalización de los saberes, como bien demuestra Michel Foucault, las mujeres serían objeto de todos los dispositivos y funciones de exclusión del discurso: internos y externos.

El desarrollo reciente de los programas de estudios sobre las mujeres ha ido cumpliendo con la función de rescatar su presencia como parte de una historia del pensamiento que hasta ese momento, sin lugar a dudas, se había caracterizado por un claro sesgo de género. Son muy pocos (los y las habrá siempre) aquellos que insistirían en negar modernamente la importancia y trascendencia filosófica de mujeres como Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Lou Salomé, María Zambrano o Luce Irigaray. O en Hispanoamérica la importancia de las aportaciones de filósofas como Rosario Castellanos y Graciela Hierro (mexicanas), de Sara Beatriz Guardia (peruana), o de María Luisa Femenías (argentina).

Sin embargo, siempre sucede que algunas y algunos de mis estudiantes en el curso de **Mujeres filósofas** que enseño en la universidad me cuestionan la presencia en el prontuario de figuras como Sor Juana Inés de la Cruz o Frida Kahlo. ¿Son mujeres filósofas? Podría imaginarme que las y los filósofos de la academia objetarían, tal vez, con mayor resistencia. Y es que cada rama del saber no solo constituye y define lo que son sus objetos posibles de estudio sino que también establecen el tipo de discurso dentro del cual se establecen los límites de sus reflexiones y especulaciones. Tradicionalmente las diferentes manifestaciones de la literatura o de las artes plásticas no son consideradas en la misma categoría que el discurso del análisis filosófico. Inclusive la crítica literaria o la crítica de arte están restringidas como metalenguajes que no pueden adjudicarse la pretensión extradiscursiva que “debe ser” propia de la reflexión filosófica a menos que se “eleven” al rango de la filosofía de la literatura o de la filosofía del arte.

Al establecerse estas diferenciaciones está operando otro mecanismo, aunque más sutil, de exclusión. Libros como *El matriarcado* (1861) de Johann Jakob Bachofen, al identificar unos tiempos matriarcales originarios en las culturas arcaicas también promueven la teoría de que eran culturas en las que predominaba la intuición sobre la mentalidad lógica racional. Así resultó que lo que parecía una reivindicación de la posición de las mujeres en la historia se convirtió en un nuevo recurso para ubicarlas en la periferia del saber y para proteger la centralización, exclusividad y normatividad del lenguaje masculino. Si la filosofía occidental es patriarcal (falologocéntrica), entonces las mujeres se convertirían en aquello que está fuera del discurso. Son lo otro. La intuición, es decir, el método no discursivo, se convertiría en aquel que corresponde a las áreas del quehacer cultural que no

proporcionan conocimiento. De ahí entonces se determinaría que si eres poeta o pintora, no eres filósofa y las que quieran serlo, tendrían que adoptar los métodos correspondientes a ese andamiaje simbólico masculino.

Debido a su *Carta Atenagórica*, sor Juana fue emboscada por este recurso. Manuel Fernández de la Santa Cruz, obispo de Puebla y personaje que se esconde detrás del nombre de sor Filotea, en la carta a sor Juana le escribe: “Letras que engendran elación, no las quiere Dios en la mujer, pero no las reprueba el Apóstol cuando no sacan a la mujer del estado de obediente”. (sor Juana, vol. IV, 695) El obispo en varias ocasiones insiste en que se dedique a “estudios” que no pretendan “convertir en señora” a las que estaban “destinadas a la servidumbre”. A pesar de la prohibición, sor Juana habría de establecerse, a mi juicio, como una de las filósofas de mayor trascendencia en el mundo colonial de Nueva España. Como bien demuestran Yolanda Martínez San Miguel y Octavio Paz, la *Respuesta* de sor Juana y su *Primero sueño* no son solo joyas literarias sino medios de cuestionamientos que desembocan en estrategias de construcción de la subjetividad femenina. (Martínez-San Miguel, 3) Cuando en el *Primero sueño* el viaje de conocimiento termina en la certeza de la imposibilidad de un saber universal, sor Juana está cuestionando las tradiciones filosóficas, medieval y moderna-cartesiana, en las que todavía se daba por supuesto. (Paz, 469) Así se adelantó varios siglos a los planteamientos fundamentales de las teorías del conocimiento en la época contemporánea.

Por su parte, como artista plástica, Frida comienza reconociendo el carácter ficcional de cualquier construcción de la subjetividad y de la identidad. Y lo que me parece aún más importante, decidió transgredir las imposiciones conceptuales y culturales desde las cuales pretendieron que las definiese. De tal manera, su arte se convierte en el medio a través del cual se plantea ese cuestionamiento. Un arte de contenido filosófico, ontológico y epistemológico, desde donde se quiere definir como mujer y artista al margen del canon masculino y occidental. La inclusión del elemento autobiográfico en el espacio discursivo, que en Frida es el espacio compartido entre la imagen plástica y el texto que muchas veces acompaña a la imagen, es tan solo uno de esos recursos. Los juegos constantes entre la afirmación y la negación de la corporeidad como punto de partida para la determinación de identidades y subjetividades, siempre pensadas como plurales, obligan al espectador que se pone delante de su obra a la utilización de una multiplicidad de códigos entre los cuales el autobiográfico, el de la mexicanidad, el primitivista o el surrealista son solo algunos de los más inmediatos y superficiales. Esta reflexión, por lo tanto, antecede por casi 40 años, propuestas de historiadoras y críticas de arte como, por ejemplo, las de Griselda Pollock en sus *Vision and Difference* (1988) y *Differencing the Canon* (1999). Hay que estar de acuerdo con Arthur Danto (en su *Después del fin del arte*, 1997) cuando defiende la tesis de que los niveles de experimentación en el arte contemporáneo dan lugar a una evolución en el pensamiento mucho más rica que la que podría alcanzarse con la imaginación filosófica.

Si adoptamos la distinción sugerida por Gannit Ankori, del Departamento de Historia del Arte de la Universidad Hebrea de Jerusalén, entre un autorretrato y una autorrepresentación simbólica, y la enriquecemos con la idea de los dos aspectos del significado según Roland Barthes, podemos construir un marco teórico adecuado para acercarnos a los ejercicios sobre la constitución de las subjetividades que propone Frida a través de su obra. A simple vista lo obvio es lo denotado; lo que se ha querido mostrar o decir, mientras que lo obtuso es siempre un suplemento de sentido que remite a la cultura. Por lo tanto, podemos inferir que para Barthes las artes imitativas, y sería el caso del autorretrato, se caracterizan por esta doble estructura del mensaje. Lo denotado, por ser un analogon, por su literalidad, no requiere de un código para su interpretación. Lo connotado, sin embargo, en cuanto que sentido suplementario/simbólico, es una modificación del mensaje denotado y sí requiere de ese código. Si optamos, como sugiere Ankori, por aceptar que las pinturas de Frida son autorrepresentaciones simbólicas más que autorretratos, entonces nos vemos obligados a trascender hacia ese espacio de excedente de significados; el de la multiplicidad de códigos que hemos señalado. Ese es el espacio de la reflexión filosófica a través del arte. La existencia de una secuencia de autorrepresentaciones simbólicas, lo que evidentemente ocurre en el caso de la pintora mexicana, nos abre una ventana adicional hacia lo que Barthes llamó “un encadenamiento suprasedgmental”, es decir, un significante de connotación en un nivel superior al de los fragmentos de la secuencia. Sería el equivalente a sugerir que la suma de todas las autorrepresentaciones simbólicas producen, en el caso de Frida, un significante que sobrepasa las relaciones de significación de las representaciones individuales.

Por otro lado, para muchas de estas autorrepresentaciones simbólicas existe también una “connotación compensatoria de la palabra” (también un concepto barthiano) que en ocasiones refuerza y en otras añade al sentido

de los códigos de interpretación. Identificar esos códigos y explorar sus posibles connotaciones es un ejercicio obligado si intentamos sacar a la luz las aportaciones de Frida a la reflexión filosófica. Veamos un ejemplo que desarrolla Ankori en su libro. (Ankori, 27)

En una entrevista que Frida ofrece a Parker Lesley en 1939, declara que en el cuadro *Mi nacimiento* quiso representar “cómo imagino que nací”. En la misma entrevista identifica los elementos con los que podemos delimitar el código autobiográfico. La cama, dice, es la de la madre en la que nacieron ella y su hermana menor, Cristina. 1932, el año en que lo pintó, es el año de la muerte de doña Matilde, por lo que dice que su cabeza está tapada. Sin embargo, añade una declaración que aumenta las relaciones que pueden identificarse a partir de este código. “Mi cabeza está cubierta porque mi madre murió durante el período en el que pinté el cuadro”. Por lo tanto, ambos cuerpos en la pintura son y no son Frida: el bebé natimuerto con facciones fridescas y la madre con la parte superior del cuerpo cubierta. También hay una doble identidad de la pintora: la que anhela infructuosamente ser madre y la que se pare a sí misma, como acto fallido de reconstrucción de su cuerpo herido. Nótese que la franja que la pintora coloca en la base de la pintura, siguiendo el modelo de un exvoto, está en blanco.

Existe evidencia adicional para apoyar esta interpretación. En una de las páginas del diario se identifica como “la que se parió a sí misma” en un doble sentido: como constructora de su propia subjetividad y como artista en un momento en que Diego le ha sugerido que prepare una serie de obras con el propósito de pintar su vida. De ahí que habría que clasificar esta autorrepresentación simbólica en la categoría de los autorretratos dobles entre los cuales *La dos Fridas* es el más conocido.

La Virgen de las Angustias en la cabecera de la cama es el juego de, al menos, dos complejos de significaciones. El más evidente corresponde al código religioso que se entrecruza con el biográfico dada la religiosidad de la madre y de la misma Frida en su juventud.

Otro código salta al pensamiento. La importancia de las culturas amerindias precolombinas para Frida y Diego no es un secreto. Las semejanzas de esta imagen con las representaciones de la Diosa Tlazoltéotl son evidentes. Además del nexo temático que hace referencia al ciclo de la vida y la muerte como una de las dualidades del cosmos náhuatl, la Diosa, en sí misma representa el balance de esos contrastes. Tlazoltéotl es Diosa del nacimiento y de la muerte, del deseo y la lujuria, de la suciedad y la fertilidad y, como Diosa de la Tierra, es madre de Centeotl, Dios del Maíz o del sustento del género humano.

Al igual que los anteriores, este código, que podríamos llamar el “mítico precolombino”, le da un nuevo giro a su propuesta. En el discurso filosófico racionalista occidental la identidad y la subjetividad son conceptos que se definen, moderna y contemporáneamente, esencialmente, a partir de dos pensadores: René Descartes y Manuel Kant. Para el primero, dada la distinción entre pensamiento, contenido del pensamiento y materialidad, la separación de la mente (*res cogitans*) y del cuerpo (*res extensa*), fundamento de su dualismo antropológico, el sujeto se convierte en esa entidad que se constituye como evidencia de su propia substancialidad y, simultáneamente, como principio de verdad para todo conocimiento. Para Kant, por su parte, la distinción entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico/sicológico será el punto de partida para su filosofía crítica con la que busca definir la estructura que hace posible el fundamento de los juicios universales. A partir de este sustancialismo cartesiano y criticismo kantiano los conceptos de sujeto, identidad y género, como bien señala Judith Butler en *El género en disputa*, se establecen como ideales normativos de exclusión. Sobre todo, y en acuerdo con la lógica aristotélica, esa identidad y esa subjetividad son únicas, estáticas y exclusivas en cada instante del tiempo a pesar de todos los posibles cambios en su desarrollo histórico. Sin embargo, como sugiere Ankori, si optásemos por sustituir esa filosofía de la identidad, la unidad y la exclusión por una filosofía que llama “de la fractura”, entonces existiría la posibilidad, según Butler, de crear rupturas en los límites de las imposiciones logocéntricas para permitir la aparición simultánea de una multiplicidad de identidades y subjetividades como parece imaginar Frida.

Evidentemente los conceptos de subjetividad que hemos descrito siempre suponen hacer abstracción de esas diferencias que nacen de lo particular; siempre suponen borrar las diferencias de los detalles de lo individual y de lo particular. Es así que la opción más inmediata para contrarrestar esta tendencia de subsumir lo particular bajo una generalidad abstracta sería equivalente a la que Maine de Biran (1766-1824) llama “ontología general de la

subjetividad”. Para este filósofo francés, algo olvidado, el momento inicial de la subjetividad no es la experiencia cartesiana de la apercepción intuitiva del acto de pensar sino la de la inmediatez del propio cuerpo.

Siempre comienzo mi curso explicando a las y los estudiantes que el rescate histórico de la presencia de las mujeres en la filosofía es solo uno de los asuntos más inmediatos que debe ocuparnos. Más importante aún será el reconocimiento de los temas, metodologías y características en la exposición de las mujeres como sujetos y objetos de sus propios discursos. Y sobre todo, sin esa presencia la reflexión filosófica siempre estará incompleta y a su vez carecería de uno de sus recursos más hermosos: la pluralidad en la diversidad.

Referencias

Ariño Verdú, Amparo. “Simone De Beauvoir: una libertad para la acción”. En: Rodríguez Magda, Rosa María. **Mujeres en la historia del pensamiento**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1997.

Ankori, Gannit. **Imaging Her Selves. Frida Kahlo’s Poetics of Identity and Fragmentation**. Westport: Greenwood Press, 2002.

Boureau, Alain. **La papisa Juana**. Madrid: EDAF, 1989.

De la Cruz, Juana Inés. **Obras completas**. Edición de Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Femenías, Luisa. “Aproximación al pensamiento de Judith Butler”. Conferencia en: <http://www.comadresfeministas.com/publicaciones/enlaweb/femenias.pdf> (22 de octubre de 2014).

Fernández Juárez, Gerardo. “Salud, trabajo, amor... ¡¡suerte!! El mercado de las brujas en La Paz (Bolivia)”. En: Zamora Calvo, María y Alberto Ortiz. **Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia**. Madrid: Abada Editores, 2012.

Martínez-San Miguel, Yolanda. **Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de sor Juana**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1999.

Paz, Octavio. **Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Fuente: – See more at: <http://www.80grados.net/mujeres-filosofas/#sthash.wVHId3r0.dpuf> Licencia CC