

Sobre cómo reescribir la historia de la filosofía “en clave feminista”. Comentarios al número especial: “Mujeres Filósofas.” *Aleph* 11.196 (2021): 152 pp.¹

Este número especial de la *Revista Aleph*, dedicado exclusivamente al análisis del pensamiento de “Mujeres Filósofas”, y organizado por el colectivo Las Hijas de Lilith de la Universidad de Caldas, es un ejemplo magnífico de la labor que actualmente se lleva a cabo en ciertos sectores de la academia filosófica para producir y rescatar el pensamiento de mujeres filósofas a lo largo de la historia de la filosofía.² Mujeres que, en efecto,

- 1 El presente texto es una versión ampliada y corregida de las palabras pronunciadas el día del lanzamiento del número, organizado por el colectivo Las Hijas de Lilith de la Universidad de Caldas, articulada con la Red Colombiana de Mujeres Filósofas (cf. <http://diotima.net.co/las-hijas-de-lilith/>). Agradezco especialmente a Sandra Lince la invitación a participar del lanzamiento.
- 2 Están por ejemplo los dos grandes proyectos financiados ahora y de nivel internacional, Project Vox (<https://projectvox.org/philosophers/>), creado sobre todo para producir material pedagógico para cambiar el modo como se enseña actualmente la historia de la filosofía, y el Center for the New Narratives in Philosophy (<https://newnarratives.philosophy.columbia.edu/>), con perspectiva interseccional, pensado como punto de partida no solo para rescatar voces excluidas de la filosofía sino incluso las metodologías y aparatajes conceptuales que hicieron posible esta exclusión. También vale la pena mencio-

como lo muestra cada uno de los artículos del número, no solo participaron activamente en las discusiones filosóficas de la época, aportando preguntas, sugerencias y opiniones fundamentales, que ayudaron a construir conocimiento filosófico en cada uno de sus presentes históricos (a pesar de no ser reconocido así por la historiografía filosófica tradicional), sino que cuentan además con un trabajo y una producción filosófica propios, originales y profundamente conectados con los problemas y las preguntas que aún hoy rondan a la filosofía.

El número, además de interesante y muy bien construido, se deja leer fácilmente –aporte adicional que no con poca frecuencia caracteriza la escritura de las mujeres filósofas, quienes cada vez más se reusan a reproducir un tipo de lenguaje escolástico, excesivamente técnico e innecesariamente hermético, con el que poco se identifican–. Así, los lectores de este número se encontrarán con los agudos razonamientos de Cristina de Pizán, en el artículo de Daian Flórez Quintero y Sandra Lince Salazar, y su invitación a comprender –en contra de todas las tendencias de la época (¿y de la nuestra?)– cómo son

.....
 nar el proyecto más dirigido a la difusión, History of Philosophy without any Gaps (<https://historyofphilosophy.net/>), que se concentra en producir un relato de la historia de la filosofía que incorpore y resalte la contribución de múltiples voces relegadas, incluyendo las de mujeres, en todas las épocas (desde la antigüedad hasta el s. XIX al menos, por ahora) y en múltiples lugares geográficos.

precisamente las cualidades femeninas las que, reunidas, señalan el camino del buen gobierno. Guiades por la claridad expositiva de Mónica López-Echeverri, podrán acompañar a Isabel de Bohemia y sus refutaciones al dualismo cartesiano, constatando que haya sido una mujer quien le planteara inicialmente a Descartes una crítica al dualismo de su postura y quien preguntara por la posibilidad de pensar la materialidad del alma. No debería sorprender que dichas críticas provengan, en efecto, de una postura femenina (¿proto-feminista?), ni que sea en perspectivas tempranas como esta donde surja tan anticipadamente una posición tan cercana al materialismo contemporáneo.

Se encontrarán también los lectores con las palabras revolucionarias de Floria Tristán, en el artículo de Diana Hoyos-Valdés, y la claridad de una mirada interseccional al problema de la revolución política, junto con un diagnóstico certero de la explotación de la labor reproductiva de la mujer en la sociedad capitalista occidental, adelantándose de modos muy agudos a reflexiones más recientes como las de Silvia Federici (cf. 2012). A través del texto de Anna Pagès, es posible recorrer las tesis centrales del pesimismo feminista de Helene von Druskowitz, y la valentía con la que dictaminó el sexismo estructural como misoginia (adelantándose a reflexiones muy contemporáneas y recientes como la de Kate Manne (cf. 2017)), además de dar forma a un pesimismo radical cercano al de pensadoras afro-americanas contemporáneas como Saidiya Hartman (cf. 2020): en la versión de von Druskowitz,

el mundo tiene que acabarse primero para que una mujer pueda ser libre.³

En el comentario que sigue a continuación, y que pretende sobre todo entablar un diálogo con las autoras del número y sus apuestas metodológicas, dejaré de lado las contribuciones escritas por Victoria Camps, Marta Nussbaum y Marta Cecilia Betancur (dedicado al trabajo de Nussbaum), ya que quisiera concentrarme en el tipo de propuesta que traen a la mesa los artículos que he mencionado ya, junto con los de Juliana Acosta López de Meza y Marcela Castillo Villegas sobre las mujeres en la Antigüedad, y Diana Carolina Arbeláez-Echeverri sobre Seyla Benhabib. Más que en los contenidos de cada uno de los artículos, y las ideas de las pensadoras que los protagonizan, me interesa destacar el modo como cada uno de ellos responde a la tarea y propuesta del número en su conjunto: cómo reescribir la historia de la filosofía si el objetivo es rescatar, imaginar, introducir e indexar históricamente –“institucionalizar,” diría Sylvia Wynter (cf. 1987)– el pensamiento de mujeres filósofas que han dejado de ser reconocidas

3 El cuento de Du Bois, “El cometa,” rescatado por Hartman para enmarcar su reflexión, tiene como protagonista a un hombre negro que, por primera vez, se siente libre (“vivo”) y camina libre por las calles de Nueva York como el único sobreviviente, el “último hombre negro”, después de una catástrofe cósmica. En palabras de Hartman: “In the wake of the disaster, the messenger, the last black man on earth, *will be permitted to live as a human for the first time*. “I am alive, I am alive,” he could shout in the streets of Manhattan, without fear of punishment or reprisal. *He is alive because the world is dead*” (cf. Hartman 2020).

como tales, o han quedado relegadas a ser “acompañantes”, “comentaristas”, en el mejor de los casos “interlocutoras”, de los Filósofos (con mayúscula y en masculino). Propongo a continuación poner en conversación estas estrategias epistemológicas con otros autores que han pensado de manera muy productiva la confrontación con esta situación histórica de *injusticia epistémica* desde la filosofía (cf. Fricker 2007) y con una perspectiva no solo de género, sino de clase y de raza, fundamental para toda filosofía que hoy en día quiera llevar el título de “feminista”.⁴

Comienzo con una cita de Pagès en el número:

La historia de estas mujeres, con una extraordinaria vitalidad y deseo de vivir, atravesadas por la erudición explosiva de la novedad intelectual, es un ejemplo de la filosofía en femenino: una forma de agujerear el discurso filosófico sistemático para introducir en él la apertura de la palabra y de la pregunta por su propia consistencia. (98)

La expresión escogida por Pagès, “filosofía en femenino”, representa mucho de lo que este número especial se ha propuesto hacer –y, junto con el número, el trabajo poderoso que el colectivo Las

4 Para una reflexión contundente, desde la *injusticia epistémica*, de la condición de las mujeres filósofas en la academia, concretamente en el caso colombiano, cf. Emilce Cely, Flor. *Mujeres, poder y conocimiento. Epistemología feminista*. Herder, 2022. Especialmente el capítulo 5, “Mujeres y filosofía”.

Hijas de Lilith está llevando a cabo, desde las aulas de clase, pasando por la energía organizativa del grupo en múltiples eventos académicos, hasta la potencia de su producción académica—. Porque más que señalar que la “filosofía tiene género” –una idea discutida y rechazada por Victoria Camps al final del número–, los artículos se proponen abordar la pregunta: qué significaría para la historia de la filosofía comenzar realmente a escuchar aquellas voces por tanto tiempo silenciadas y excluidas. Dicha tarea requiere, en primer lugar, preguntarse qué significa exactamente abrir la filosofía a esta escucha –qué metodologías son requeridas para llevarlo a cabo, qué disposiciones epistemológica y estética serían las propicias para agudizar el oído a la “apertura misma de la palabra”, como lo propone Pagès en la cita, y qué implicaciones tiene esta apertura– que es a la vez, lo dice también Pagès, “un agujero del discurso sistemático” –para la labor filosófica misma.

Este número es en efecto una reflexión aguda sobre todos estos niveles de la discusión, a la vez que una puesta en práctica de diversas estrategias para llevar a cabo dicha tarea. En este sentido, cada uno de los artículos mencionados aportan en esta dirección, y constituyen muy interesantes puntos de partida para una revisión de la historia de la filosofía desde una perspectiva feminista –como lo propone al final Camps en su corto comentario–, así como también a la elaboración de una filosofía en femenino, retomando las palabras de Pagès. Todo esto con la aclaración ulterior de que aquello que llamamos “lo femenino” requiere también una revisión precisamente a la luz de una historia de la filosofía que

no solo ha excluido las voces llamadas “femeninas” del discurso reconocido, sino que ha impuesto una noción de sexo y diferencia sexual, pero también de género, como nos lo han mostrado más recientemente miradas descoloniales (cf. Lugones 2007), que exige una aproximación crítica y, ante todo, interseccional.

El primer artículo del número, “Herederas de Calíope o cómo recuperar las voces femeninas”, de Acosta López de Meza y Castillo Villegas, marca la pauta para este tipo de trabajo y hace algo fundamental: se pregunta cómo podemos recuperar las voces femeninas construyendo *imaginarios distintos*. La reflexión aquí apunta a cuestionar qué ha sido considerado discurso “propia-mente filosófico”, y cómo, retomando las palabras de Audre Lorde, la poesía para las mujeres no ha sido nunca un “lujo” sino una necesidad existencial –un espacio fundamental para el pensamiento (cf. Lorde 1984)–. Escriben las autoras:

La ficción influye en nuestras vidas, nos permite reconocernos, pone palabras a nuestras emociones y vivencias que de otro modo permanecerían encerradas, libera las necesidades de los seres humanos, sus sueños y dolores, pues nos permite identificarnos y estructurar las experiencias que podrían secarse en nuestro interior si no son contadas, representadas, leídas o escritas en algún lugar. (44)

Es decir, en primer lugar, Acosta y Castillo quieren recalcar el valor filosófico de una escritura y pensamiento femeninos que toman forma en la palabra, en la narrativa y la ficción. Ellas proponen a la vez entender estos mecanismos como metodologías apropiadas para construir una historia que no ha sido aun producida,

esto es, para imaginar aquello que la historia ha sido exitosa en borrar: “la idea es adquirir la capacidad de diferenciar entre lo real, lo posible y lo imaginario, teniendo presente que, tanto lo real y lo posible hundan sus raíces más profundas en aquello que imaginamos” (48). La historia, si entiendo bien la propuesta, debe entonces ser en estas circunstancias también inventada. Invención *de la* historia en el doble sentido del genitivo, pues por un lado es necesario recurrir a lo imaginario, nos dicen ellas, para reconstruir, hacer memoria, insertar en efecto como pasado voces que de lo contrario siguen quedando excluidas. Por el otro, esta es una manera como la historia puede ejercerse como tarea inventiva en el presente, reclamando un pasado que debe primero ser producido para poder a la vez *desmontar* las formas del presente que se han encargado de invisibilizarlo.

Esta es en efecto la otra cara, fundamental, de la propuesta, y de la tarea por hacer: “somos tejedoras, pero también destejedoras de los mitos y estereotipos que se han apoderado de lo que somos o lo han construido” (44). La imagen de Penélope ayuda aquí a entender que la resistencia al olvido ha estado siempre atada a una actividad esencial de “desmontaje”. La tarea de una historia feminista de la filosofía no puede ser únicamente ampliar el espectro de voces que son audibles (“tejer” voces y tradiciones para hacer más “inclusivo” el espectro de aquello que se reconoce y lee como filosófico). Más allá de ello, y quizás en ocasiones, habría que insistir, en contra de este intento de ampliación, se debe buscar alterar de maneras radicales y subvertir los criterios que determinan qué “merece” hacerse audible. La tarea

de escucha aquí no es pues únicamente la de la inclusión, sino la de la resistencia a los marcos conceptuales que deciden de antemano quiénes quedan incluidos como parte de la historia; y la producción, a la vez, de regímenes alternativos de escucha, donde lo que cambia en primer lugar es precisamente qué significa hacer historia, qué significa pensar filosóficamente, y sobre todo, qué voces son dignas de ser escuchadas.

A partir de aquí, cada uno de los ensayos que le siguen propone respuestas a este reto y las pone en práctica en la escritura. Así, en “El rol de las mujeres en la construcción de la ciudad ideal: la utopía femenina de Cristina de Pizán y las tres utopías del Renacimiento”, Flórez y Lince rescatan el tipo de “argumentación narrativa” de De Pizán y la idea de la utopía como género: ¿cómo imaginar un futuro distinto para un pasado eliminado? La idea resuena bellamente con la invitación del pensador de Martinica Édouard Glissant, quien enmarca el trabajo de reinscripción en la historia de aquello que ha sido enterrado, eliminado (arrojado por la borda, en el caso concreto del pasaje medio del que se ocupa Glissant), como uno de producción de una “visión profética del pasado” (2005: 175). En continuidad con las metodologías propuestas por Acosta y Castillo, Flórez y Lince se mueven entre la práctica de la escritura de De Pizán como una práctica feminista, y las reflexiones explícitas que la autora formula acerca de las razones del silenciamiento de las mujeres en la historia. La esperanza entonces, en el caso de las utopías de De Pizán, no debe ser entendida como mero *optimismo*, sino más bien, parafraseando a Mariame Kaba (cf. 2021), como *disciplina*. En este

contexto, como lo ha resaltado Kaba, los imaginarios utópicos se presentan como estrategias metodológicas –y prácticas políticas– fundamentales para llevar a cabo transformaciones estructurales. De Pizán se muestra aquí, en la reconstrucción propuesta por Flórez y Lince, como una pensadora cuya relevancia hoy para la articulación de un pensamiento feminista resulta evidente. Con ello, el artículo introduce un hilo conductor que anticipa el punto central de los tres artículos por venir.

En el caso del artículo de López-Echeverri, “Isabel de Bohemia. Una filósofa epistolar”, el título revela ya el tipo de estrategia metodológica que la autora propone para reconstruir las contribuciones de De Bohemia a la historia de la filosofía, en aras de rescatar su obra como pensamiento filosófico propio. El primer paso, propone López-Echeverri, es preguntarse cómo se han trabajado –y descartado– las fuentes propiamente “filosóficas” hasta ahora, dado que en el caso de muchas mujeres lo que ha sobrevivido es solamente parte de su correspondencia epistolar. López-Echeverri propone por ello revisar las cartas que se conservan de la autora como fuente fundamental del desarrollo de su pensamiento; rescatar estas fuentes como el legado de una obra y no solo como el testimonio de un intercambio epistolar que termina reduciendo la voz de De Bohemia a ser una voz secundaria, clasificándola a lo sumo como comentario o nota al pie a una historia a la que ella, en última instancia, habría aportado poco. Este tipo de trabajo, aclara López-Echeverri, requiere de creatividad en la interpretación (cf. 79), pero ello no debe confundirse con una falta de rigor en el trabajo filosófico. Por

el contrario, el rigor está precisamente en tomarse en serio como fuente lo que otros han desechado como curiosidad o, en el mejor de los casos, relegado a los márgenes de la Historia con mayúscula. Y trabajar desde allí la originalidad del pensamiento de una autora a quien, como se mencionaba más arriba, López-Echeverri presenta como una precursora de los materialismos contemporáneos.

Tanto en “Flora Tristán, una patria iluminada” de Hoyos, como en “El pesimismo feminista de Helene von Druskowitz” de Pagès, lo que está en juego es, como en el caso de los artículos anteriores, la pregunta por qué metodología es la más apropiada para reinscribir a autoras como estas en la tradición historiográfica. Se trata, no obstante, a la vez, de autoras que, ambas feministas militantes en sus contextos, hicieron de la condición silenciada de la mujer su tema de estudio, y exploraron en su trabajo filosófico las causas sistemáticas de dicha exclusión. “El proletario, escribe Tristán, es la clase más grande, la mujer la clase más oprimida” (cit. en 89). La militancia feminista llevó a Tristán a ser cada vez más marginalizada, y en el caso de Von Druskowitz a ser “diagnosticada” de “misandria” y quedar internada por 27 años, hasta su muerte, en un hospital psiquiátrico. Ambos artículos aportan en este sentido un elemento adicional a la reflexión metodológica, uno que en filosofía contemporánea se describe bajo la idea de aquella “ventaja hermenéutica” que terminan teniendo sujetos en condición de opresión, frente a la “ignorancia hermenéutica” de aquellos sujetos en condiciones de privilegio. La idea, originalmente formulada por Charles Mills como “*white ignorance*” para su análisis

crítico del racismo estructural (cf. Mills 2007), está relacionada también con las condiciones ejemplares de *resistencia hermenéutica* (cf. Medina 2012) que se producen y son articuladas en situaciones de opresión y silenciamiento epistémico.

Tal y como lo muestran Hoyos y Pagès, estar en condiciones de exclusión y silenciamiento, condujo a Tristán y a Von Druskowitz a desarrollar un aparataje conceptual particularmente claro para denunciar la situación de exclusión –y de explotación también, en el caso de Tristán– de las mujeres en sus presentes y contextos históricos, y formular un pensamiento filosófico dirigido a analizar las causas de dicha exclusión. Si bien este aspecto no es explícitamente analizado por las autoras de los textos, dentro del número ejemplariza otro elemento fundamental a ser tenido en cuenta a la hora de reescribir la historia de la filosofía con una perspectiva feminista e interseccional. Como lo ha analizado de manera magistral María Lugones (cf. 1987), la opresión no solo silencia –y muchas veces incluso llega a “ahogar” y “sofocar” toda posibilidad de articulación de sentido (cf. Dotson 2011)–, sino que de maneras admirables y ejemplares también se convierte en un lugar fructífero de producción de conocimiento, precisamente por el hecho de que, quien se ve obligado a habitar en ese mundo de máscaras y juego de mimesis que imponen los racismos, clasismos y sexismos estructurales, también se ve abocado a construir y desarrollar estrategias epistémicas y estéticas de supervivencia (cf. Medina 2013). Esta capacidad de “moverse entre mundos”, como la describe Lugones, es en última instancia una fuente de riqueza y de resistencia hermenéutica en

condiciones de violencia epistémica y, cuando queda registrada, como es el caso de Tristán y Von Druskowitz, resulta no solo esclarecedora sino muy inspiradora.

Finalmente, está el artículo de Arbeláez-Echeverri sobre Benhabib: “Universalismo interactivo y democracia deliberativa”. Por tratarse de una autora más contemporánea, cuyo pensamiento ha podido tener más impacto y ser más reconocido en las discusiones filosóficas, la pregunta aquí no es tanto cómo “rescatar” la voz de Benhabib dentro de la historiografía filosófica, sino más bien, comprender cómo su aporte, desde el lugar que ocupa, como mujer en la academia, ayuda a formular estrategias productivas de ampliación de intercambios deliberativos al interior de la academia –esto, claro, si la academia puede seguir siendo considerada un espacio democrático de deliberación–. Aquí, además, Arbeláez-Echeverri lleva a cabo una crítica fundamental, pues sus preguntas al trabajo de Benhabib al final de su ensayo –en el que reconstruye muy juiciosamente los argumentos de la autora– están precisamente dirigidas a hacer visibles los presupuestos que Benhabib podría estar asumiendo, en lugar de cuestionar, a la hora de pensar en las posibilidades reales de un intercambio horizontal en un mundo donde el capitalismo y las tecnologías de poder distribuyen de manera tan desigual los espacios de articulación y deliberación.

Aquí Arbeláez alude al trabajo de otra mujer filósofa, esta vez argentina, Luciana Álvarez (2010), quien se preocupa justamente por introducir en la discusión filosófica sobre la deliberación democrática una perspectiva orientada por lo que más arriba se ha designado

como injusticia epistémica. El artículo de Arbeláez aporta así, aunque no quede desarrollado de manera explícita, un elemento adicional a la discusión metodológica sobre una reescritura “feminista” de la filosofía, pues lo que queda expuesto con esto es precisamente un aspecto igualmente fundamental: qué implicaría no solo reescribir la historia de la filosofía a la luz de aquellas voces que han sido excluidas, sino, además, obligándonos a repensar y a cuestionar críticamente las *geografías del conocimiento*. ¿Cómo se vería una historia de la filosofía feminista escrita desde el “sur global”? Esta es una pregunta que parecería quedar apenas sugerida al final del artículo y que, junto con las críticas ya explícitas que ha formulado Benhabib a la teoría crítica, y aquellas que Arbeláez le hace a Benhabib precisamente desde su locación histórica y geográfica propias, se suma a la lista de elementos que habría que tener en cuenta, y que este número especial de *Aleph* trae a la mesa, para una revisión crítica de los modos como narramos, enseñamos y trabajamos hoy la historia de la filosofía.

Bibliografía

- Álvarez, Luciana. “Más allá del multiculturalismo: Crítica de la universalidad (concreta) abstracta.” *Filosofía Unisinos* 11. 2 (2010): 176-195.
- Cely, Flor Emilce. *Mujeres, poder y conocimiento. Epistemología feminista*. Herder.
- Dotson, Kristie “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing.” *Hypatia* 26. 2 (2011): 236-257.
- Federici, Silvia. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press, 2012.

- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.
- Glissant, Édouard. *El discurso antillano*. Traducido por Aura Marina y Amelia Hernández. Monte Ávila Editores, 2005.
- Hartman, Saidiya. "The End of White Supremacy: An American Romance." *BOMB Magazine* (2020): Web. 5 jun. 2020. [<https://bombmagazine.org/articles/the-end-of-white-supremacy-an-american-romance/>].
- Kaba, Mariame. "Hope is a Discipline." *Beyond Prisons* (2021): Web. 8 feb. 2009. [<https://www.beyond-prisons.com/home/hope-is-a-discipline-feat-mariame-kaba>].
- Lorde, Audre. "Poetry is not a Luxury." *Sister Outsider*. Crossing Press, 1984. 36-40.
- Lugones, María. "Playfulness, 'World' Travelling, and Loving Perception." *Hypatia* 2. 2 (1987): 3-19.
- Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System." *Hypatia* 22. 1 (2007): 186-209.
- Manne, Kate. *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford University Press, 2017.
- Medina, José. "Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities." *Social Epistemology* 26. 2 (2012): 201-220.
- Medina, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford University Press, 2013.
- Mills, Charles. "White Ignorance." *Race and Epistemologies of Ignorance*. Edited by Shannon Sullivan and Nancy Tuana. State University of New York Press, 2007.
- Wynter, Sylvia. "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond." *Cultural Critique Fall* 7 (1987): 207-244.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ
 Universidad de California - Riverside -
 Estados Unidos
 mariadea@ucr.edu.co