

FILOSOFÍAS Y TEORÍAS FEMINISTAS: MUJERES E INJUSTICIA EPISTÉMICA
EN EL QUEHACER FILOSÓFICO

1

Filosofías y teorías feministas: mujeres e injusticia epistémica en el quehacer filosófico

Angie Tatiana Peña Mantilla

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Directora

Adriana Patricia Carreño Zúñiga

Máster en Filosofía de la Historia

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2023

Dedicatoria

Con el reconocimiento de lo que ha significado en mi vida, dedico este resultado a mi mamá, Sandra Mantilla. A Foderwill Armesto, por su apoyo incondicional y por haber sido parte insustituible en este proceso. A mi abuela y a mis tías maternas, por haberme enseñado a ser la persona que soy hoy, por ser sinónimo de sabiduría, superación y fortaleza. Y a mi directora de grado, Patricia Carreño, por sus fructíferos comentarios y maravillosa participación en mi proceso académico.

Contenido

	Pág,
INTRODUCCIÓN	6
1. IMAGINARIOS ESTABLECIDOS: VISIÓN SOCIO-ANTROPOLÓGICA DEL PATRIARCADO	10
1.1. PERFORMATIVIDAD PATRIARCAL. UNA LECTURA AL CONCEPTO DE LA PERFORMATIVIDAD DE JUDITH BUTLER	16
2. EL ARTE DE SUPONER LO DESCONOCIDO: SCHOPENHAUER Y EL DISCURSO MISÁNDRICO EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL	20
3. LA FILOSOFÍA ES MUJER. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PROBLEMA EN LA ACADEMIA FILOSÓFICA.....	27
4. CONCLUSIONES	40
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	43

Resumen

Título: Filosofías y teorías feministas: mujeres e injusticia epistémica en el quehacer filosófico*

Autor: Angie Tatiana Peña Mantilla**

Palabras Clave: Teorías feministas, mujeres, injusticia epistémica, quehacer filosófico, performativo, heteronormatividad

Descripción: Esta investigación analiza desde una perspectiva filosófica feminista la incidencia académica que confecciona los imaginarios colectivos en la cultura filosófica. Se toma como punto de partida las obras de Gerda Lerner y Judith Butler como referentes conceptuales del sistema heteronormativo y las prácticas sociales y culturales que surgen a partir de ello. Se hace alusión a los ensayos de Arthur Schopenhauer que sitúan el discurso falocéntrico en su accionar filosófico. El trabajo desemboca en un análisis reivindicativo en manos de autoras como Simone de Beauvoir, Miranda Fricker, quienes cuestionan las dialécticas masculinizantes que dominan la academia y el quehacer filosófico.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas Escuela de Filosofía. Director: Adriana Patricia Carreño Zúñiga. Máster en Filosofía de la Historia.

Abstract

Title: Feminist philosophies and theories: women and epistemic injustice in philosophical work*

Author(s): Angie Tatiana Peña Mantilla¹

Key Words: Feminist theories, women, epistemic injustice, philosophical work, performative, heteronormative.

Description: This research analyzes from a feminist philosophical perspective the academic impact that shapes the collective imaginaries in philosophical culture. The works of Gerda Lerner and Judith Butler are taken as conceptual referents of the heteronormative system and the social and cultural practices that arise from it. Reference is made to Arthur Schopenhauer's essays that place the phallogocentric discourse in his philosophical actions. The work leads to a vindictive analysis from authors such as Simone de Beauvoir and Miranda Fricker, who question the masculinizing dialectics that dominate academia and philosophical work.

* Degree Work

¹Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Adriana Patricia Carreño Zúñiga. Master in Philosophy of History.

Introducción

Al explorar la palabra «mujer» se evidencia un conglomerado de discursos que anuncian y vinculan sistemáticamente a sujetos sociales con significados que, desde la perspectiva butleriana presentan un carácter «performativo». Estos discursos son conformados por descripciones diferenciales y asimétricas producto del desconocimiento y la necesidad de definir genéricamente a todos los individuos dentro del espectro de las sociedades humanas. El resultado de esta dinámica genera brechas en los procesos intersubjetivos y excluye a los individuos de su participación política y de su ejercicio del poder jurídico dentro de una cultura en la cual se sientan pertenecientes y se limita el acceso a la igualdad económica. Cuando nos involucramos en el proceso histórico y exploramos la genealogía de la palabra «mujer» o lo que es lo mismo, la evolución del concepto y su configuración, es preciso reconocer que no se piensa en lo que es *ser* mujer, por el contrario, se piensa en lo que se ha construido con relación a ella. En este sentido, el propósito general de este proyecto consiste en presentar algunas de las tesis de la socioantropología para demostrar cómo estas estructuras son utilizadas por los representantes de la cultura filosófica y quienes, de paso, confeccionan los imaginarios colectivos que en la realidad se manifiestan como hechos políticos. Por mencionar un ejemplo, el elegido en la presente reflexión, a saber, la participación de la mujer en la academia filosófica y su interacción política en la institución en los márgenes de una sociedad democrática.

Antes de la existencia de la cultura filosófica europeo-occidental, las comunidades humanas estuvieron enteramente dominadas por la mentalidad patriarcal. La filosofía supo desde un principio cómo sacudir el *statu quo* y consiguió una revolución epistémica y política, pero jamás consideró esta mentalidad como parte de su enfrentamiento y como faltándole escudriñar más —

quizá por conveniencia, quizá por lo incuestionable de la situación del dominio del lenguaje y su representación política y jurídica en la realidad—, naturalizó la narrativa sobre la bivalencia del lenguaje, trayendo consigo la escisión de los géneros y sus roles asignados. Aunque el auge de la Modernidad haya consistido entre otras cosas en la ruptura epistémica del pasado —su separación con el mundo Antiguo—, sus efectos trascienden y calan profundo en el ámbito político. Del mismo modo, en las relaciones de poder ejercidas en la academia, el efecto de la práctica epistémica deviene de la injusticia testimonial, hermenéutica y por supuesto, epistémica. En contraste con esto, las teorías o las filosofías feministas son las herramientas para visibilizar estas narrativas y sus consecuencias excluyentes y opresoras. Por consiguiente, y con lo realizado en el primer y segundo capítulo, se podrá explorar cómo culturalmente, las sociedades se amoldan a los dictámenes del lenguaje.

Con todo lo anterior, se acude a las teorías feministas puesto que son formas del pensamiento crítico que visibilizan y resisten la exclusión, la discriminación y la persecución dentro de las atmósferas masculinizantes y misóginas de las comunidades académicas. Y para entender este fenómeno preexistente en la academia filosófica, es menester dirigir el foco a los discursos falocéntricos. Desde su perspectiva heteronormativa se ha logrado construir sistemáticamente las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres y se ha contribuido a la marginación previsible a nivel histórico y político de las mujeres. La narrativa heteropatriarcal ha aportado crasamente en las implicaciones políticas existentes y en las prácticas epistémicas de la academia occidental, las cuales están basadas en la ontología predominante de la unidad y de la identidad. Independiente de la formación en filosofía o en cualquier área del pensamiento, la constante que se impone es la de la cultura de lenguaje excluyente —patriarcal y misógino— que está arraigada en la civilización y educación de las sociedades inmersas en estas lógicas. Por ende,

el material elegido para la siguiente investigación procede del ámbito histórico y antropológico, así como de fuentes teóricas feministas. Gerda Lerner y Beatriz Moncó establecen el desarrollo socio-antropológico e histórico; desde la vertiente filosófica feminista se abarca el pensamiento de Judith Butler y Simone de Beauvoir, quienes ofrecen la explicación de la conformación de «identidades» y sus respectivas características identitarias. Desde estas perspectivas se visualizará los conceptos *Otro menor*, lo no-universal, los dualismos en la concepción de la «alteridad», asimismo, el cómo y bajo cuáles términos se ha establecido que la mujer sea concebida como lo «otro».

La presente investigación está dividida en tres partes: la primera parte consta de una explicación del sistema heteronormativo y las prácticas que surgen a partir de este, es decir, las construcciones sociales y culturales, específicamente, las construcciones de género que aportan en la concepción de los sentidos de la palabra «mujer»; esto desde la socioantropología y la sociohistoria. En este sentido, la intención es explicar el rol del lenguaje como base primera en la adaptación y aceptación de las palabras que logran situarse en la realidad política. En la segunda parte se sitúa el discurso falocéntrico de uno de los representantes de la filosofía misógina europeo-occidental, ubicado en el siglo de la Ilustración, a saber, Arthur Schopenhauer quien condena a la mujer a una posición de complementariedad sin posibilidad de ser considerada un igual. Es sabido que no es Schopenhauer el fundador de esta narrativa en filosofía, desde Aristóteles, con su libro la *Política*, se está naturalizando el rol inferior de la mujer en la sociedad (Aristóteles, 1988, p. 47)².

² “Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos [ver nota en la traducción de Gredos de la edición citada], sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas

Con todo, importa aquí, retomar uno de los últimos discursos del siglo XIX en torno a la problemática que significó el lugar de la mujer en la sociedad del progreso y de la razón. Por tanto, esta segunda parte funciona como la antítesis de la primera, y se convierte en el punto de enfoque crítico, que evidencia cómo a partir de un discurso específico, pero no aislado se puede actuar como dispositivo jurídico, político, cultural y social que conmina a las mujeres a someterse a los roles y los espacios sexuados culturales del silencio, la reserva y el escondite; de este modo, el discurso schopenhaueriano se constituye en un puente entre las críticas que serán exhibidas a lo largo de este estudio, es decir, los análisis cruciales hacia lo social como hacia la academia.

Por último, esta tercera parte responde al análisis de las incidencias de los discursos masculinizantes como también responde al cuestionamiento de las dialécticas existentes en el fenómeno de la dominación en la academia filosófica. En este sentido, la respuesta filosófica feminista en manos de autoras como Simone de Beauvoir, Sarah Tyson, Miranda Fricker, Lizeth Paola López Bajo y Anna Pagés simboliza el pensamiento crítico femenino como forma de resistencia, visibilización y reivindicación que en su quehacer rechaza la «amnesia de los relatos oficiales» y sostiene que la exclusión epistémica se realiza como la falla en la relacionalidad académica que, en términos de Fricker evolucionan en injusticias epistémicas, testimoniales y hermenéuticas, como también en múltiples rupturas a nivel político y estructural, a razón de un acto deliberado y no de un olvido inconsciente.

sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava”.

1. Imaginarios establecidos: visión socio-antropológica del patriarcado

La recopilación de investigaciones sociológicas y antropológicas ha permitido nutrir el conocimiento que se tiene de la humanidad e identificar la historia de la sociedad como aquella narrativa relatada desde la cultura patriarcal, no obstante ¿cómo ha llegado a construirse esta perspectiva y realidad sociohistórica? Lerner (1990) explica en primera instancia que la supremacía masculina surge bajo la forma del «patriarca» o la familia patriarcal, que consta de ciertas normas, valores e ideales contractuales que justifican la imposibilidad de unos y las oportunidades de otros. Asimismo, expone la existente teoría tradicionalista que considera —desde lo pseudocientífico y lo religioso— el dominio masculino como un hecho universal basado en un «determinismo biológico» con influencias de origen tanto natural como divino. Este fenómeno procede de una serie de mitos y simbolismos religiosos que han perfeccionado una asimetría sexual (1990, p. 34) que en acompañamiento con el lenguaje otorga roles específicos a cada género con el supuesto de que ciertas tareas son más factibles para un género que para el otro, “los defensores científicos del patriarcado justificaban que se definiera las mujeres por su rol maternal y que se les excluyera de las oportunidades económicas y educativas porque estaba en el servicio de la causa más noble de la supervivencia de la especie” (1990, p. 38). Esta aparente distinción genética no solo promovía —y promueve— determinados roles sino, también ofrecen un lugar, un espacio designado en las sociedades, tal es el caso de la cacería para los varones y la recolecta de frutos para las mujeres y de forma simultánea, una amalgama de características de conducta social.

Desde la visión androcéntrica queda confirmado que la Mujer (como construcción de naturaleza y existencia única) es la antítesis, el álter específico y concreto del Hombre, pues en este pensamiento inicial y primigenio se está asumiendo que las diferencias sexuales

son datos incontestables de la naturaleza que se trasladan de forma clara y sencilla al orden de lo social y cultural. Lo que ocurra en este último ámbito solo es consecuencia de la determinación del primero. Es pues claro que, en el transcurso de la historia, la naturaleza (lo que sucede en el mundo de la biología, podría decirse) es la pauta explicativa de lo que acontece a las sociedades. Nada más fácil, pues, que las diferencias biológicas expliquen las desigualdades sociales culturales y políticas [...]. (Moncó, 2011, p. 22)

La antropóloga española al momento de establecer la subordinación de las mujeres lo expone como una forma de construir sociedad desde el foco de la óptica patriarcal, esto es, un sistema político sostenido desde la lógica del patriarca, de manera simultánea consolida que este efecto social es creado por tres raíces principales: el aspecto de lo biológico, los mitos y simbolismos que se producen socialmente y, la dependencia económica de la mujer hacia el hombre. Pero ¿por qué precisamente estas tres raíces proporcionan forma a lo conocido como sociedad patriarcal? Para instaurar un sistema social constante es preciso hablar de lo político y lo político jamás funciona fuera de la esfera de lo económico, estos siguen un esquema —bien por su base religiosa, bien por su base mitológica, mística o mágica, esto es, bien por su centro cargado de un nutrido simbolismo— que ha colocado a la mujer como sinónimo de carencia y negatividad con ciertas especificaciones que determinan a la mujer a una posición secundaria o de complementariedad y origina así, tensiones estructurales (2011, p. 128) basadas en dicotomías, como lo son la naturaleza y lo social, lo trascendente y lo intrascendente, lo humano y lo no-humano; dicotomías que entre tanto son instrumentalizadas en el desarrollo patriarcal con la finalidad de introducir una dinámica dual, bivalente e impositiva.

Conviene subrayar que, el resultado de esta lectura decreta a lo biológico como la base principal de la «clasificación social», precisamente porque a partir de este aspecto se despliegan conceptos, características, significados que formalizan las cosificaciones sociales en las sociedades; conceptos como la «raza», el «género» y/o el «sexo» han sido predeterminados para todos los individuos sociales y es debido a esta ordenanza cimentada por el impacto de lo biológico. Sin embargo, ¿existe un fin por el cual se haya creado estas determinaciones más allá de la clasificación social? Lerner, en *El origen del patriarcado* estatuye que la causa principal de la subyugación parte del mismo interés, este es, el poder económico. Reconoce que el primer recurso o propiedad no-objeto u animal fueron las mujeres de las sociedades o tribus contrarias a quienes las poseían, en otras palabras, la mujer era aquella adquisición obtenida una vez ganada una guerra territorial (1990, p. 311). De allí se generaron clasificaciones complementarias al género-sexo —que su distinción, en términos generales, recae en la relación con producción y reproducción— en el que aquellos individuos no pertenecientes a las sociedades vencedoras obtenían una categoría social inferior, esta es, la esclavista; por tanto, estas personas eran relegadas a ser animales —en el caso de los afrodescendientes— y posesión en ambos casos. Hay que recordar que la distinción de «raza» en primera medida y directamente relacionada con el término esclavo se trata —o al menos en aspectos antropológicos— en concordancia con la interacción persona blanca-persona negra-persona indígena. En la cual la persona blanca posee el poder económico, social y territorial lo cual le permitía poseer, imponer y subordinar a aquellos a quienes considerase inferior a ellas —entiéndase como mujeres de toda raza y hombres de razas contrarias a la blanca—.

En lo que concierne es la consolidación económica a manos de los hombres —desde la perspectiva histórica se destaca la figura de los hombres blancos—, la mujer en tanto que posesión

y medio de producción y reproducción refiere tanto a procesos transaccionales como producto-mercado y producto-reproductivo. Es decir, las mujeres se vuelven producto de cambio bien sea por su capacidad de desarrollarse en la agricultura como por su capacidad gestante que a futuro producirá otros individuos catalogados como mano de obra. La sexualidad de las mujeres se convierte en un servicio por y para los varones, sus hijos y sus vidas en mercancía también en alianzas matrimoniales,

El colectivo masculino tenía unos derechos sobre las mujeres que el colectivo femenino no tenía sobre los hombres. Las mismas mujeres se convirtieron en un recurso que los hombres adquirirían igual que se adueñaban de las tierras. Las mujeres eran intercambiadas compradas de un matrimonio en provecho de su familia; más tarde de las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos. (Lerner, 1990, p. 311)

Tanto Lerner como Butler se basan en la tesis «intercambio de mujeres» de Lévi-Strauss, para tratar de manera más concreta la concepción de sujetos como procesos transaccionales, el cual consiste en el uso de las mujeres —hijas o hermanas— como producto de cambio entre tribus y comunidades para así promover de manera ventajosa la economía familiar patrilineal³, este intercambio relegaba a las mujeres a un objeto cuasi simbólico y las obligaba a participar continuamente en procesos rituales patronímicos que tiene como resultado la pérdida de su individualidad —con la idea hipotética de que la poseían— y con ello, la adquisición de la

³ Lerner sostiene la hipótesis de Lévi-Strauss mediante el reconocimiento histórico ubicado a partir del segundo milenio a. C y, con ello sostiene la afirmación de que el intercambio de mujeres puede ser considerado como la primera forma de propiedad privada (1990, p. 311). Butler mediante un análisis al discurso estructuralista frente a la Ley patrilineal o la institución del matrimonio, el cual se basa en reforzar los vínculos con otras familias para así destacar las identidades colectivas de ambas partes (2007, p. 83).

identidad patrilínea. Además de la notoria instrumentalización que es ser relegada a una transacción, otra de las causas de subordinación femenina —en términos de Gerda Lerner— es la participación de la mujer durante los múltiples años que fueron necesarios para la organización del proceso patriarcal, pero ¿en qué medida y cómo puede llegarse a esa afirmación?

Como se menciona párrafos antes, la consigna del patriarcado está basada en modelos de valores e ideales entendidos como costumbres y roles sociales, en el que la mujer por su capacidad gestante es posicionada en el hogar como la persona encargada de velar directamente de sus hijos y de replicar los valores de la sociedad. Lerner declara que se debe por el molde mental que tiene como finalidad interiorizar la idea de inferioridad femenina (p. 317), así que, ¿es realmente necesario, favorecedor o correcto afirmar que las mujeres fueron partícipes de este proceso, de su propia subordinación cuando esta «participación» es lo único que conocieron? Más aún, ¿cómo puede darse una «conciencia femenina colectiva» (p. 317) cuando se afirma y niega, simultáneamente, la dependencia directa de las mujeres hacia los varones al momento de hablar de las implicaciones y hacer un rastreo histórico de la subordinación femenina? Cuando Lerner menciona la dependencia económica y la comercialización de la mujer reconoce que esto sucedió por un deseo de apropiarse del «Otro», afirma “Las mujeres, y no importa cuán explotadas o cuánto se haya abusado de ellas, conservaban su poder de actuación y de elección en el mismo grado, aunque más limitado, que los hombres de su grupo. Pero ellas, *desde siempre y hasta nuestros días*, tuvieron menos libertad que los hombres” (p. 312). No obstante, es preciso reconocer que la mujer ondeaba en un rol pasivo, del cual su participación no era más que una forma de imposición y recurso transgeneracional; en este sentido, la mujer y su posición como individuo social era silenciado por otra perspectiva. Lo que se impone es la lógica, una lógica masculinizante, es decir, apegada a los simbolismos de la fuerza, la virilidad, la racionalidad radicalizada, la violencia, es a

esto a lo que Lerner denomina costumbres, procesos rituales y la réplica de los valores tradicionales.

Hay que mencionar además, que existen grados de libertad en los que ellas son tanto esclavas —se reitera, “en cualquier sociedad conocida los primeros esclavos fueron las mujeres de grupos conquistados [...] solo después de que los hombres hubieran aprendido a esclavizar a las mujeres de grupos catalogados como extraños supieron cómo reducir a la esclavitud” (1990, p. 311)— como servicios sexuales y reproductivos, pareciera que ignorara que las mujeres pasan a ser un agregado de su figura masculina, lo cual, afirma Moncó (p. 141) crea una dependencia económica hacia ellos porque carecen de cualquier propiedad o valor monetario propio y al ser concebida como un individuo de segunda categoría —concepto que refiere directamente a la teoría de Simone de Beauvoir que crítica la organización histórica que ha confinado a la mujer a una posición sin importancia, complementaria y, por ende, a lo que ella determina como el «segundo sexo»— las priva de poder social, por ende, de poder político. Hasta aquí, la narrativa ronda en torno a cómo se dio lugar el sistema político hoy por hoy conocido como sistema patriarcal. Es decir, la intención es explicar cuáles fueron las herramientas y/o medios usados para materializar la subyugación femenina y el poderío masculino. Empero, este análisis requiere de una continuación más focalizada en la imposibilidad de subjetividad y la problemática del individuo en sí para comprender de manera más amplia las prácticas patriarcales y estructurales en la sociedad occidental. De ahí que esta primera parte este dividida en dos secciones y la segunda este orientada en la perspectiva filosófica de Judith Butler y su noción de performatividad de género.

1.1. Performatividad patriarcal. Una lectura al concepto de la performatividad de Judith Butler

Las teorías paternalistas y tradicionales relacionadas al «determinismo biológico» comparten una amalgama de estructuras que van desde el crear hasta el clasificar a individuos sociales y políticos —que en primera instancia no fueron considerados como tal porque carecían de aquellas características humanas que hacían viable su reconocimiento— entre este conglomerado está lo que se conoce como «género», la cual tiene como función el ser la configuración de identidad. Para explicarlo cabalmente se parte de la teoría inicial de Judith Butler (2007) en la que el género se establece como una regulación de forma rígida, no obstante, recae en una ambigüedad conceptual porque, aunque su intención es ser una descripción de las apariencias no establece conexión alguna con los individuos que determina. Ahora bien, se concibe como una regulación rígida porque consiste en una repetición y naturalización consecuente de la repetición misma que tiende a permear y construir los ámbitos de la cultura y sociedad. Desde esta perspectiva, Butler toma la postura de asimilar el «género» como un concepto netamente «performativo», “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (2007, p. 17). En primera medida, lo que se plantea es concebir al género como un hecho que precede y es naturalmente naturalizado, porque el género es un concepto que ha estado constantemente en construcción a lo largo de los siglos y se ha asimilado como algo natural para los individuos. En este sentido, la idea de performatividad desliga al género de su categoría biológica —esta característica recae en la distinción entre macho y hembra, como también en la sistemática de los cromosomas XY, los cuales hay que recalcar, refieren a los parámetros del «sexo»—, para así percibirlo como concepto

social. De esta forma, el género se entiende como algo relacionado con los individuos, limitante y que se propone como un conjunto de actos de orden interiorizados.

La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa. Por tanto, en el primer caso, la performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma. (Butler, 2007, p. 17)

Esta perspectiva del género ofrece desligar la idea de naturaleza y, por ende, biológica que ha permitido generalizaciones a razón de una concepción que pretende proporcionar sentido y significado a identidades y facilita el resultado de las identidades colectivas. Es decir, el género deja de ser una característica propia de, para pasar a interpretarse como aquello realizable, cambiante conforme las actitudes y ámbitos sociales hagan su proceso. Ya no es, entonces, una explicación descriptiva del individuo a razón de su corporalidad, sino, líneas fronterizas que pueden ser desdibujadas sin perder su carácter de inteligibilidad social como cualquier ente político y social. En este sentido, la consigna es actos por sobre identidad, de tal manera el «género» es un *hacer*, en conjunto y en construcción. Por tanto, el género no implica «ser», sino «hacer» en comunidad, en el que constantemente se está «haciendo» en relación con y para el otro (2006, p. 13). Es en esta instancia en la cual se comprende más ampliamente la narrativa de construcción identitaria que está enlazado con los conceptos referentes a la *Otredad*, a saber, la «mujer», la «raza» y el «Otro». Se debe agregar sobre el «Otro», más concretamente sobre su construcción

que es una forma de dinamismo dialéctico que distancia y contrasta la idea yo-otro, en la cual se enmarca al individuo desconocido como problemático con relación a otro grupo concreto (Moncó, 2011, p. 18). Por ser una relación dialéctica, es vista simultáneamente como un acto de búsqueda del poder porque es únicamente bajo el acto de sometimiento, entendido como la construcción y designación de significados impropios al servicio de quien los genera, que puede alguien —o un colectivo— ofrecer interpretaciones de la realidad como también administrar y fomentar sesgos epistémicos, sociales y culturales.

Ahora bien, ¿cuáles han sido estos actos de sometimiento que han configurado líneas de identificación? Por un lado, Moncó destaca las ópticas del *Etnocentrismo* y el *Androcentrismo* como posicionamientos claves en la comprensión de posibilidad de alteridad, esto porque han sido construcciones sociales que han minusvalorado, excluido, jerarquizado y determinado realidades socioculturales. De la misma manera, argumenta Butler, el androcentrismo acompañado del *falogocentrismo* han producido categorías, deformado identidades desde la cuestión de carencia con relación al falo, en la que ya no se habla desde una percepción más abierta —en el sentido de raza y comunidades con culturas ajenas a la considerada superior que, si bien no son temáticas que se trabajan a fondo en estas páginas es pertinente su respectiva mención en lo que concierne es la conformación de la sociedad patriarcal que se busca criticar— sino, desde una perspectiva más detallada en la que la mujer entendida como un conglomerado es relegada a un genérico, determinada como la antítesis del hombre, así como su contrario que a su vez no tiene la capacidad de ser comparado con él, no por su diferencia biológica sino por el valor cultural y social que el mismo varón le ha otorgado, dado que el mundo-sociedad está centrado en favorecer al varón.

Ese es el discurso que recorre buena parte de la historia del pensamiento humano y se refleja en las normas y representaciones culturales. La mujer es diferente físicamente y de ahí se deriva que también lo es en cuanto a su comportamiento, su deber ser, y su intelecto. De la naturaleza a la cultura, y de nuevo desde ésta a aquella para legitimar la diferencia construida, es decir, la desigualdad social y cultural. (Moncó, 2011, p. 26)

En síntesis, el género femenino concebido desde la complementariedad y basado desde la relación biológica entre el sujeto y el individuo —objeto— carece de valor propio. No obstante, en la exploración de esta concepción, se percibe que posee una distinción casi idéntica al *velo de Maya*, debido a que demuestra un vacío, un hueco identitario. Un terreno inexplicable que mínimamente puede darse explicación a partir de las carencias que posee y aquello que no podría poseer porque no es el principio activo (2018, p. 27); no es el hombre que lo posee todo, sin embargo, la sola existencia del género femenino, de la mujer, puede validar la existencia de este, el hombre. El género supone entonces, una sombra fantasmagórica del sexo, en tanto que la parte común de su significado remite a la apariencia bajo la que se oculta, es una construcción socio-simbólica que no solo ha determinado como portadoras de simbología a las individuos que históricamente han sido catalogadas con esta distinción, sino que, como se verá en las siguientes páginas las ha confinado en lineamientos de esencial e inesencial que niegan simultáneamente su valor como sujetos sociales, políticos y pensantes.

2. El arte de suponer lo desconocido: Schopenhauer y el discurso misándrico en la filosofía occidental

Pero ¿qué puede esperarse de las mujeres, si se reflexiona que en el mundo entero no ha podido producir este sexo un solo genio verdaderamente grande, ni una obra completa y original en las bellas artes, ni un solo trabajo de valor duradero, sea en lo que fuere?

Arthur Schopenhauer.

Para la continuación de esta parte e iniciar la narrativa de interés, es menester sostener la opinión ofrecida por Franco Volpi en la introducción de *El arte de tratar con las mujeres* (2011), a saber, la que expone la antropología schopenhaueriana del comportamiento femenino como un constructo cuasi científico y objetivo es, en su totalidad el resultado de un individuo “que estaba herido en lo más íntimo y que escribía *cum ira et studio* [...]” (p. 31), no como una defensa a la narrativa que ofrece en sus ensayos, sino, por el contrario como punto de partida para analizar, cuestionar y, quizás, definir aquello que pueda percibirse más allá de sus escritos. La explicación de la «mujer» de Schopenhauer establece desde tres aspectos concretos, las carencias que puedan presentar en comparación con los hombres, las características que definen la personalidad, rol y carácter a nivel social y, todas aquellas premisas que recaen en lo biológico o lo «natural» en la mujer.

Si bien, Schopenhauer se caracteriza por demostrar un desagrado a la figura de «hombre» —entendida más en el aspecto antropológico que en el género masculino propiamente— en sus ensayos *El amor y Las mujeres*, ambos presentes en *El amor, las mujeres y la muerte y, otros ensayos* (2000); denota un interés particular de querer suministrar información para la comprensión de lo social en ambos géneros. Parte de la idea en la que el hombre por naturaleza es proclive a un amor inconsistente mientras que la mujer a un amor consistente, esta noción la fundamenta a partir de la idea de «voluntad de la especie» que desde su perspectiva es el deseo humano de procrear y mantener la especie. Argumenta, que por esta misma propensión es que el hombre tiene una fidelidad artificial y la mujer una natural (p. 26). En este mismo razonamiento Schopenhauer hace alusión a los temas de adulterio, promiscuidad y naturaleza, en los que la naturaleza funciona como una defensa para la promiscuidad masculina —en tanto que reconoce que el hombre al tener una fidelidad artificial tiende a buscar más mujeres para satisfacer este deseo de la especie—, de la misma manera, expone la infidelidad femenina como un acto antinatural y reprochable puesto que su naturaleza es de índole fiel. No obstante, aunque les da la característica de fidelidad arremete con la premisa de que la mujer, en sí y por nacimiento es engañosa,

La moral secreta, inconfesa y hasta inconsciente, pero innata, de las mujeres, consiste en esto: “Tenemos fundado derecho a engañar a quienes se imaginan que, proveyendo económicamente a nuestra subsistencia, pueden confiscar en provecho suyo los derechos de la especie. A nosotras es a quienes se nos han confiado; en nosotras descansa la constitución y la salud de la especie, la creación de la generación futura; a nosotras nos incumbe trabajar para ello con toda conciencia. (Schopenhauer, 2000, pp. 72-73)

Como también la incapacidad de controlar sus deseos y, por ello la mujer tiende a una vanidad monetaria y material que la incapacita para administrar riquezas, por lo cual es preciso que estén a lo largo de su vida controladas por un tutor (p. 92). En esta narrativa de lo natural y en aspectos más concretos, lo «biológico» es persistente el intento de caracterizar a la mujer con premisas de índole negativas, acusadoras y con ello problemáticas. En la que la mujer, además de lo mencionado tiene como defecto fundamental la injusticia, en palabras de Schopenhauer (2011), “Es fácil constatar que el defecto fundamental del carácter femenino es la *injusticia*. Surge en principio de la ya mencionada carencia de raciocinio y reflexión [...]” (p. 49); otro de sus aparentes defectos es que la mujer es tanto incapaz de poseer habilidades como de poseer interés genuino por algún arte, precisamente porque en su afán, afirma Schopenhauer, de agradar al masculino e indirectamente poseer y tener participación social, tiende a imitar aquello que es atrayente para el hombre de su interés.

Schopenhauer en *El amor* en conjunto con *Las mujeres* (2000) intenta ofrecer lógica y razón a su desprecio femenino a partir de la codificación de la mujer como un individuo de segunda categoría con el único objetivo social y generacional de permanecer la especie. De ahí que, en las dos primeras secciones de *El arte de tratar con las mujeres*, su propósito sea determinar la naturaleza y las diferencias que esta tiene en relación con el hombre. Estas diferencias y características innatas —que están presentes en ambos libros— son elaboradas con la intención de determinar la capacidad funcional de la mujer como individuo de sociedad, por lo cual van desde la capacidad gestante hasta la capacidad epistémica como individuo pensante. En vista de ello refuta que las mujeres carecen de un sinnúmero de cualidades debido a que son —desde su perspectiva— propias de los varones, como también que no están destinadas para grandes trabajos que impliquen destreza o inteligencia (p. 66). Por ello destina su crítica a una notable negación de

la intelectualidad femenina caracterizada como una «miopía intelectual» que le dificulta poder percibir aquello que está lejano a su vista, apela que su pensar corresponde a un «*in concreto*», es decir, un pensamiento superfluo,

Pero las mujeres no se interesan de ningún modo *in abstracto* por ese principio superior; solamente lo comprenden *in concreto*, y cuando se presenta ocasión no tienen más manera de expresarlo que su manera de obrar. En este punto su conciencia las deja mucho más tranquilas de lo que se pudiera creer, porque en el fondo más oscuro de su corazón sienten vagamente que al hacer traición a sus deberes para con el individuo, los llenan tanto mejor para con la especie, que tiene derechos infinitamente superiores. (Schopenhauer, 2000, p. 73)

En síntesis, las mujeres al ser creadas para mantener la especie —juicio basado en la mencionada «voluntad de la especie»— carecen de esa individualidad que sí poseen los varones. De igual manera, afirma que son eternamente infantiles, “permanecen toda su vida como niñas grandes, una suerte de estado intermedio entre el niño y el hombre adulto, paradigma del verdadero ser humano.” (p. 48), como también porque en su óptica, la mujer carece de madurez real, pues entre más lento es el desarrollo mental del individuo más real es la capacidad intelectual, debido a que, la mujer llega al estado de madurez a sus dieciocho años —a comparación del hombre que llega a los veintiocho— por tal razón “las mujeres son toda su vida verdaderos niños.” (p. 68). Si bien, esta premisa pretende descalificar a la mujer como individuo pensante al atribuirle la mención de «niñas grandes» de forma simultánea favorece la idea de que ellas —mujer como pluralidad— requieren y necesitan durante toda su vida de un alguien para poder desenvolverse de manera

paralela a como lo podría hacer un hombre, dicho de otra manera, niega en su totalidad la posibilidad de independencia.

Entre los fragmentos extraídos en *El arte de tratar con las mujeres* hay uno que refiere a la «falsa premisa» de la igualdad de derechos, en la que Schopenhauer estipula que no debe equipararse a la mujer del varón. En esta narrativa determina el concepto del *sexo sequior* [segundo sexo], individuo inferior y débil, adherido a la mujer, la cual a consideración del alemán debería permanecer en su estado primero, es decir su condición natural (2011, p. 89). Pero ¿a qué refiere Schopenhauer con el término «condición natural» y por qué el género femenino debería asentarse en este estado en concreto? Es menester plantear el estereotipo o concepto que tanto rechazo provoca en el autor, aquella *fausse position* [falsa posición], a saber, la «dama»: mujer de occidente de alta alcurnia a nivel social y político que en esta época iniciaba a ser considerada como su igual en la escala social de clases. Este estereotipo de mujer actuaba —desde la perspectiva del alemán— de manera antinatural, pues en tanto que un cuasi igual al hombre su participación política dejaba de ser únicamente un acompañamiento como se pactaba previamente con la óptica presentada con Lerner. No obstante, este suceso como el estereotipo en sí representan para este discurso una amenaza a la hombría y superioridad masculina, por ello el recalcar “es una entidad que ni siquiera debería existir; basta con que haya amas de casa, y jovencitas que, por aspirar a serlo, deberían ser educadas no para ser arrogantes, sino hogareñas y sumisas” (Schopenhauer, 2011, p. 105).

Se infiere que Arthur Schopenhauer fija a la mujer a un espacio y rol secundarios. Las mujeres para Schopenhauer no tienen beneficios más allá de aquellos que le puede ofrecer el acompañamiento de un hombre. De manera complementaria, es menester reconocer y recordar que el pensador alemán es un referente de su época y sus reflexiones son el resultado de las

experiencias vividas con mujeres, las cuales estaban supeditadas a los cánones del statu quo hegemónico y alojadas en otros espacios diferentes al de las academias de su tiempo. Con todo, el acto de Schopenhauer de producir ensayos en los cuales expresa su cosmovisión y sus recurrentes generalizaciones—muchas veces insensatas y deficientes en lógica—, respecto al individuo que desea definir y catalogar, es decir, el sujeto-mujer, simplifica las razones y explicaciones por las cuales se ha elegido para este trabajo al filósofo alemán como punto de partida documental. Connotaciones tales como infantilizar y descalificar la capacidad mental de las mujeres con acepciones como «miopía intelectual», son entre muchas otros, aspectos del lenguaje propio del filósofo que se proponen como apertura conceptual que implementa, promueve, continua y reproduce el pensamiento que relega a las mujeres en su rol históricamente existente y con ello se les aprisiona en el eterno ‘techo de cristal’⁴. Las conclusiones de Arthur Schopenhauer no solo la sitúan y le proporciona significado, sino también niega la capacidad de alguna mujer para participar de la académica, más aún, las confirma como incapaces de profundizar en temas de índoles filosóficas —como bien afirma al momento de consolidar la debilidad de entendimiento (2011, pp. 101-102) entendida a partir de una inferioridad de comprensión y adaptación en temas de justicia, honradez y conceptual—. De esta constancia histórica y su dialéctica filosófica, se precisa aclarar que existe un fallo entre lo que él como individuo de la academia significa, a saber, contraparte del canon filosófico de la época, y su dialéctica no normativa. ¿Por qué realizar discursivas y miramientos de tal magnitud a individuos que se encuentran —de alguna manera— en la misma posición que él, es decir a sujetos o sujetas ajenas a lo normativo?

⁴ Desde que Marilyn Loden en 1978 pronunciara la expresión («glass ceiling» o ‘techo de cristal’), todos los estudiosos de estos temas se refieren a este concepto, cuando quieren atender y analizar la barrera invisible que aparece en el intento de las mujeres por ascender en su carrera profesional. Para efectos de este trabajo, se menciona en su sentido más común y no se entrará a detallar esta cuestión.

Es notable que desprecia la idea de la mujer como alguien más que la madre y esposa devota —basada en la relación que sostuvo el filósofo con su madre, pues desde la perspectiva de Schopenhauer ella no solo rechazó el ejercer la función de acompañante y esposa, sino, que también renunció al rol histórico de velar por el fallecimiento de su esposo y de asumir en adelante su función como protectora al fallecer su padre, el esposo de su madre. Ella, por el contrario, decidió desligarse de su función maternal con la intención de emanciparse e ir por sus ambiciones personales y encaminarse en búsqueda de su libertad de la figura masculina—. Schopenhauer tenía la idea de que la mujer estaba incapacitada y desposeída de facultades que solo le eran propias a los hombres: “son inferiores a los hombres en todo lo que atañe a la equidad, a la rectitud y a la probidad escrupulosa [...]” (2000, pp. 70-71). Continúa Schopenhauer considerando a las mujeres como obedientes a su naturaleza: en esto consistía su deber y cualquier intento de ir en contra de esta premisa era *antinatura* para ellas (2011, p. 46). Con todo esto, ¿por qué es importante resaltar y normativizar las diferencias biológicas? Más aún, ¿qué le pueden aportar a la filosofía y a la academia? Más, por otra parte, ¿Cuáles pueden ser las causas de la misoginia del autor? En definitiva, las razones de sus *desventuras* pasionales y de la fallida relación con su madre, no deberían ni mucho menos, constituirse en directrices para la generalización de los individuos, de sus identidades y por ende de sus capacidades. Los ensayos del filósofo alemán denotan una forma peculiar de expresar su pensamiento hacia lo femenino, una expresión aun mayor que un simple resentimiento generalizado. ¿Es quizás un temor hacia y sobre esa incertidumbre que él mismo reconoce y refiere a las mujeres?

3. La filosofía es mujer. Una reflexión sobre el problema en la academia filosófica

Una vez identificados los prejuicios relatados por Schopenhauer, es preciso, en primera medida, cuestionar cómo entender el fenómeno de la dominación de conocimiento como algo netamente masculino. Parte de la respuesta a esta incógnita es esbozada desde los antecedentes ofrecidos en los ámbitos antro-po-sociológicos que van desde la conformación de la sociedad hasta el establecimiento de los roles de género como producto estructural del determinismo biológico que, en términos generales responden a concepciones sesgadas, construidas y, por ende, son netamente residuos de un determinismo cultural que promueven roles de comportamiento. Como manifiesta Fricker (2017) “Toda sociedad humana desarrollará un concepto semejante. A continuación, desarrollará la hipótesis de que este concepto construido constituye el «núcleo» de nuestro concepto de sujeto de conocimiento y, por tanto, guarda una relación explicativa práctica con el concepto de conocimiento” (p. 113); sucede lo mismo, con la comprensión del dualismo Otro-Uno, en la que lo *otro* al no ser *uno* no posee actividad cognitiva —afirmación basada en la narrativa en la que la mujer es carencia y se entiende en relación con su contrario, el varón y del mismo modo sucede también en un análisis cuasi decolonial crítico del *ego cogito*—, asimismo, el deseo masculino de poseerlo todo que efectúa la perspectiva androcéntrica como la absoluta, puede ofrecer una respuesta acertada. Una vez dominado el sujeto, la dominación del mundo —si se tiene el poder de la perspectiva absoluta, se tiene el poder absoluto— es obtenida y con ello la perspectiva situada, a saber, ser el poseedor de la verdad.

Al definir el determinismo biológico como residuo de un determinismo cultural se llega a admitir que tanto el género como el sexo están ligados a planteamientos delimitantes. Simultáneamente, se admite que «mujer», su significado y desarrollo histórico se encuentran

ligados a planteamientos que han afectado su desenvolvimiento. La mujer al quedar posicionada en una situación de carácter físico por su valor como gestante, es relegada a una designación corpórea que en términos de Schopenhauer la relega como objeto fenoménico a causa de la voluntad de la especie. No obstante, ¿qué sucedería de rechazar esta narrativa y entrar a cuestionar la dialéctica no solo schopenhaueriana en torno a la figura de «mujer», sino también la narrativa misógina efectuada en la academia? Por una parte, al cuestionar el pensamiento y la narrativa que sostiene se admite que forma parte de la misoginia filosófica que ha afectado el quehacer filosófico occidental extendiendo el odio hacia lo femenino, elevando la perspectiva androcéntrica en las ciencias por encima del deseo mismo de conocer y compartir conocimiento. Se estaría, en primera medida, identificando rupturas de la academia misma en manos de sus principales figuras, de allí procede el primer paso a proporcionar rutas alternas para mitigar y superar la óptica obstaculizante como lo es la visión hegemónica masculina. Con esto, la discusión se direccionaría hacia la disputa de los territorios académicos. Bien afirma López Bajo (2015), “es la filosofía como actividad de la mente la que debe comenzar la auto-evaluación sobre el modo de ver la mujer. Desde el pensamiento y la práctica de la diferencia femenina, valorar las relaciones dispares entre las mujeres, para que puedan conocer la común pertenencia al sexo femenino” (p. 20). Explorar y denunciar el poder de la visión hegemónica masculina filosófica como perspectiva totalizante y, con ello demostrar las alternativas para superar la visión obstaculizante de la hegemonía filosófica.

Por una parte, Simone de Beauvoir (2014) denuncia que en la conformación de la identidad político-social existe cierta concepción en la que forman parte connotaciones como «esencial» o «inesencial». La narrativa consiste en determinar a la «mujer» dentro o fuera del carácter de sujeto político y de establecer la existencia de un modelo de humanización basado en las circunstancias y, sobre todo, en las condiciones que fijan estas narrativas sobre la posibilidad de que un ser

humano sea un *ser* humano. Si se decretaran las exigencias de Schopenhauer sobre la determinación conceptual de «esencial», es decir, ser hombre, racional, capaz de producir y compartir conocimiento, como también ser alguien viril, a leguas se observa que la mujer y las mujeres quedan por fuera de esta perspectiva patriarcal y, por ende, inhabilitadas para pensar, conocer y compartir su conocimiento. Simultáneamente, en la narrativa schopenhaueriana, la mujer queda habilitada para ser lo «inesencial», y, por consiguiente, queda altamente diferenciada del hombre, “que se plantea a el Mismo, la mujer es clasificada en la categoría de lo Otro, y esto Otro es lo que abarca la mujer” (p. 70). Una vez diferenciada del hombre, el carácter político de las mujeres es artificioso y su rol queda relegado al cuerpo y a la reproducción de la especie. Se vuelve objeto e instrumento, como también una quimera al servicio del hombre.

No obstante, la mujer también representa ese dualismo emocional que atrapa y rechaza simultáneamente el hombre “lo que primeramente anhela y detesta el hombre en la mujer, en tanto amante como madre, es la imagen fija de su destino animal, es la vida necesaria a su existencia [...]” (2014, p. 167). Este dualismo está basado en las figuras que pueden establecerse en la mujer, a saber, la figura de la amante y la figura de madre que tanto rechazo producía en Schopenhauer, “Aunque intenta distinguirlas, en una y otra solo encuentra una evidencia: la de su condición carnal. Unas veces desea cumplirla: venera a su madre y desea a su amante; otras veces se rebela contra ellas en la repugnancia y el temor” (2014, pp. 167-168). El hecho de que Schopenhauer no intenta hacer distinción entre ambas figuras es posiblemente la razón por la cual las percibe de manera tan pasional y peligrosa al punto en que le desprecie tan entusiastamente. La «mujer» se convierte —hasta para él mismo— en una alegoría elaborada para la realidad humana, una invención que se mantiene en disputa y encarna estadios de extrañeza para su propio creador y aquí aparece lo que Beauvoir denomina el drama de la mujer,

El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantea siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? ¿Qué camino le están abiertos? ¿Cuáles desembocan en callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la Independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? (Beauvoir, 2014, p. 31)

Del conflicto, del «drama de la mujer», según Beauvoir, surge la jerarquización de la soberanía masculina. Como se ha mencionado, la discusión no es si la mujer por sus características anatómicas y fisiológicas —presupuesto biológico— haya sido relegada a la alteridad y a la sumisión histórica, sino a razón de qué surge la negación ontológica de la identidad femenina y la exclusión que la ha transformado, ¿la intención principal era definir a la mujer como ente de segunda categoría? ¿determinar la sumisión de ellas para plantearse súbitamente como único esencial? Suponiendo que se pretenda ambas, es comprensible la afirmación de Beauvoir, “La voluntad masculina de expansión y de dominación ha transformado la incapacidad femenina en una maldición. El hombre ha querido agotar las nuevas posibilidades abiertas por las nuevas técnicas: ha recurrido a una mano de obra servil; ha reducido a esclavitud a su semejante [...]” (p. 78), en vista del hecho de que es necesario y beneficioso para el hombre identificarse por encima de los demás como poseedor de toda autoridad, es indudable que la sumisión e inferioridad alterna sea parte del desarrollo de dominación ejercido, empero reconoce Garay (2018),

Como hemos visto, la condición de Otro de la mujer está constituida por una serie de factores que convergen y que dan como resultado la opresión femenina. Ninguno de los puntos y planteamientos relacionados con la condición biológica, la condición de hembra,

su inferioridad física, la desigualdad económica, entre tantas otras, pueden justificar por separado la opresión de la mujer. Estos son factores que en conjunto llegan a este fin. En resumen, en este primer volumen llega a la conclusión de que todo el problema se centra en la cuestión cultural, es la cultura por medio de la educación que transmite de generación a generación por medio de los mitos, la literatura, las normas morales, los modelos femeninos y masculinos. (Garay, 2018, pp. 66-67)

Como bien identifica Garay, desde la perspectiva histórica, es el determinismo cultural enlazado con el lenguaje el que puede dar explicación a la exclusión y la condición misma de la mujer. El lenguaje y el determinismo cultural ofrecen respuesta al porqué de la exclusión de la mujer en el quehacer filosófico. La narrativa de Schopenhauer gira en torno a la anticipación y señalización, sus exposiciones señalan el fondo de las estigmatizaciones estructurales y sistemáticas que promueven la no-participación femenina en la academia filosófica. Estigmatizaciones que recaen en falacias *ad feminam*⁵ e indudablemente en aquella «injusticia testimonial» que la filósofa y feminista norteamericana Miranda Fricker relata tan exhaustivamente en su trabajo sobre las injusticias epistémicas. Recordar a esta altura de la presente reflexión, y como fue señalado en el segundo apartado de este trabajo, Arthur Schopenhauer, estigmatiza la capacidad de reflexión y el raciocinio femenino al tiempo que provee a las mujeres de habilidades y cualidades humanas y las destina a posiciones específicas. Más

⁵ La falacia o argumento *ad feminam* responde a una variante del argumento ad hominem como una estrategia para menoscabar un determinado razonamiento por ser defendido o realizado por una mujer. En esta variante, reconoce la Dra. Lastres Dammert, los razonamientos femeninos se ven menoscabados debido a los prejuicios identitarios que merman la credibilidad del hablante. Asimismo, en esta lectura de la injusticia testimonial, se produce una laguna sesgada que afecta prejuiciosamente el estadio epistémico e individual del hablante. Para más información, véase *Primer Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje – Mesa 4* en YouTube.

importante es recordar que este pensamiento no es original de la época⁶ de la incipiente modernidad europea, si bien, denota un pensar colectivo al mismo tiempo, expresa el pensar individual que tenía el filósofo. Por tanto, en términos análogos a la filosofía testimonial de Fricker, la narrativa misógina schopenhaueriana funciona como estructura de poder que continúa permeando social e intelectualmente, socavando simultáneamente en los deseos e intentos de mujeres de identificarse como iguales y así ir disminuyendo la sistematización de género. De ahí que la filósofa inglesa determine comportamientos similares o iguales como ejercicios de «poder identitario», “Cada vez que hay una actuación de poder que depende en un grado significativo de este tipo de concepciones de la identidad social compartida en la imaginación, opera entonces el poder identitario [...]” (Fricker, 2017, p. 21)

La apropiación abusiva del quehacer filosófico en manos de los varones como parte de una idealización masculina de la identidad humana separa completamente a la mujer de este ejercicio académico. Que el hombre no la reconozca como su semejante, sino como un inferior en capacidad cognitiva relega al otro al lado de la sombra y la animalidad (2007, p. 321), debido a que en su posición de poseedor de poder identitario influye significativamente en la marginación identitaria en el sentido en que la oculta y le niega su derecho a ejercer como ente social y a formar parte del ejercicio académico; “el poder identitario en sí mismo es algo no material, algo enteramente discursivo o imaginativo, pues opera en el plano de las concepciones compartidas [...]” (2017, p. 22). Sucede así una de las injusticias que a la par de ser una injusticia testimonial —basada en prejuicios— reseña el fallo en el intercambio discursivo y epistémico, esto es la injusticia

⁶ En Política I. Aristóteles, símbolo de la filosofía europea y del pensamiento racional y demostrativo, justifica el dominio de unos sobre otros, como una cuestión ‘natural’, ratificando que el hombre es superior *por naturaleza* a la mujer.

sistemática, “las injusticias testimoniales sistemáticas son producidas no por prejuicios *simples*, sino específicamente por aquellos prejuicios que «persiguen» al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social: económica, educativa, profesión, sexual, jurídica, política, religiosa, etcétera” (2017, p. 32). Injusticia en la que el agravio testimonial reside como una afectación epistémica en la capacidad del individuo como posible sujeto de conocimiento, atacando así su dignidad humana.

Ahora bien, se ha denunciado cómo el bagaje conceptual de «mujer» afecta sistemáticamente no solo a las individuos abreviadas en esta consigna, sino también la participación de ellas y su desarrollo académico. Toda esta dialéctica patriarcal y hegemónica ha constituido —una vez más— una misoginia filosófica que destruye los espacios del saber y mantiene una óptica de conocimiento hegemónica que en términos epistemológicos vulnera las interacciones e intercambios de información. En otras palabras,

La injusticia testimonial que lesiona el sistema epistémico guarda relación directa con las epistemologías sociales como el «veritismo» de Goldman, pues los prejuicios levantan un obstáculo para la verdad, ya sea de forma directa haciendo que el oyente se pierda en la verdad particular, o de forma indirecta porque interponen obstáculos en la circulación de las ideas críticas. Además, el hecho de que el prejuicio pueda impedir que los hablantes consigan exponer conocimientos al dominio público revela que la injusticia testimonial es una forma grave de falta de libertad de nuestro contexto discursivo colectivo (Fricker, 2017, p. 45)

Esta injusticia testimonial que deriva de una imagen colectiva delimita el quehacer filosófico precisamente porque en ella ocurren uno de los silenciamientos relatados en su trabajo,

Injusticia epistémica. Silencio denominado «injusticia testimonial anticipada» caracterizada por la falta de intercambio de información por la mencionada falta de credibilidad basada en los prejuicios identitarios (2017, p. 114); en este tipo de injusticia se controla estructuralmente la actuación de quienes participan lo cual resulta en un silenciamiento de antemano, como lo es que una mujer intentase demostrar su punto de vista o lectura en un auditorio y fuese silenciada porque su argumentativa no es comparable con la de los otros individuos presentes. O “no ser preguntado es una de las formas en las que los grupos sociales indefensos podrían ser privados de la oportunidad de aportar sus puntos de vista al fondo común de interpretación colectiva” (2017, p. 115). Ahora bien, entre las formas de injusticia epistémica que pueden ser relatadas, la relegación femenina y la exclusión de los ámbitos académicos forman parte de las dos grandes categorías que Fricker expone. Por un lado, inicia siendo una injusticia testimonial en tanto que los prejuicios merman la credibilidad y producen injusticia argumentativa, de ahí una «marginación hermenéutica» completamente heurística y forzosa consecuencia de una injusticia hermenéutica basada en la falta de alcance —por parte de los excluidos— de interpretación y participación en los territorios de conflicto. Dicho en otras palabras, son injusticias que toman forma en las prácticas epistémicas sustentadas en la inaccesibilidad de recursos cognitivos y lingüísticos producto de prácticas desiguales y discriminatorias.

Por otro lado y simultáneamente, Garay (2018) reconoce un tipo de marginación hermenéutica a nivel histórico que establece como «amnesia de los relatos oficiales», en la que pone como contexto, por un lado, el acto deliberado de anular, borrar y silenciar la participación de mujeres en la historia (p. 62), por el otro, la educación generacional como fuente constante de desinterés femenino y soberanía masculina, segregando a la mujer por no contar con iguales cualidades —condiciones— que el varón (p. 65). Es en este tipo de educación donde “por mucho

tiempo las mujeres han sido anuladas, borradas o silenciadas como partícipes de la historia, una historia que de cierta manera padece amnesia en lo que concierne a la participación de las mujeres en el desarrollo de la humanidad” (p. 69), asimismo, este acto deliberado y generacional afecta la confianza individual e intelectual de las individuos sociales. No obstante, frente a esta problemática surgen soluciones como alternativas a la visión hegemónica imperante en la academia filosófica occidental. Alternativas en manos de autoras que han denunciado estos comportamientos académicos como sistemáticos e instauran rutas de implementación pedagógica y reivindicante para superar la injusticia hermenéutica-epistémica que ha afectado históricamente el quehacer filosófico.

Fricker reflexiona en pro de una responsabilidad testimonial que en términos generales es antiprejuiciosa, esto requiere, por una parte, procurar una conciencia social crítica netamente reflexiva (p. 82) en la que los juicios de credibilidad no sean basados en percepciones espontáneas —no se dé cabida a la injusticia testimonial anticipada— como también lo que ella establece como «virtud correctora prejuiciosa», en la que, como bien lo presenta la premisa, el corregir los prejuicios en los juicios de credibilidad es el deber primordial de reflexión. Adentrando a la narrativa de Fricker,

Pero ¿qué se pretende decir exactamente aquí con «corregir prejuicios»? Cuando la oyente sospecha que hay un prejuicio en su juicio de credibilidad (ya sea porque aprecie una disonancia cognitiva entre su percepción, sus creencias y sus respuestas emocionales, o porque lo descubra mediante una reflexión consciente), debe cambiar de marcha intelectual para abandonar el modo irreflexivo y espontáneo y pasar a un modo de reflexión crítica activa con el fin de identificar en qué medida el presunto prejuicio ha influido en sus juicios.

Si descubre que el juicio de credibilidad devaluado que ha realizado de un hablante se debe en parte a los prejuicios, entonces puede corregirlo revisando al alza la credibilidad para compensarlo. (Fricker, 2017, p. 82)

Llegado a este punto, Anna Pagés (2018) sostiene que debe existir un discurso de reivindicación en el cual, al igual que las demás autoras, es preciso denunciar la exclusión sistemática en la participación en los medios académicos. Asimismo, sostiene que como Diotima y su historia, debe existir una toma de los espacios del mundo intelectual (p. 24); reivindicar la profesión, reorganizar la historia de la filosofía. En este sentido, la toma de los espacios intelectuales sería mediante una recuperación histórica de las mujeres como agentes activos, es decir, en su posición concreta como filósofas, también una «política de la memoria» en la que el proceso de reconstrucción del pasado sea compactado con una producción narrativa actual en la que se empiece a hablar y enseñar más detalladamente de las filósofas,

El proyecto de recuperación histórica de las filósofas y su inclusión en el canon supone romper la contradicción, entre, por una parte, el contenido filosófico como un producto del pensamiento de la época y, por otra, los agentes sociales, actores concretos que los definieron partiendo de la experiencia similar de sus vivencias. En este sentido, la filosofía feminista se ha hecho cargo de un arduo trabajo de restitución histórica con la intención de relativizar la autoridad de lo establecido. (Pagés, 2018, p. 92)

De manera simultánea, la política de la memoria en su accionar narrativo actual propone la resignificación de los conceptos y del quehacer mismo, a saber, pretende adquirir la percepción en la que se vincula el *ser* mujer y el *hacer* filosofía —énfasis en el análisis butleriano del reconocimiento del Otro desde la óptica hegeliana, en la que el problema del reconocimiento

enlazado con el deseo transforma la experiencia humana a partir de la validación y participación conferida a un individuo⁷. En este sentido, la inteligibilidad se produce como consecuencia del reconocimiento entendido como normas sociales vigentes en el que se hace o *deshace* una persona—. Es decir, abordar la filosofía desde la consigna de la identificación de sí mismas, abordar la filosofía desde las vías de las diversas experiencias de vida, “Por ejemplo, estas investigadoras afirman que la mayoría de las mujeres no se identifican ni se presentan a sí mismas diciendo «soy filósofa». Más bien dicen: «enseño filosofía» o bien «doy clases de filosofía», más en la línea del hacer que del ser” (2017, p. 25), más en el sentido del quehacer; con todo, romper con el agravio testimonial y la injusticia epistémica que afecta la confianza individual —de cada mujer que por cierto es diferente, significa que se habla de mujeres—, y su capacidad como sujeta humana, digna y de conocimiento, es la apuesta desde las teorías feministas y de las epistemologías fronterizas, para reevaluar el *status* jurídico y hermenéutico de los roles y los espacios sexuados para las mujeres desde el canon imperante de la filosofía misógina y excluyente.

Estos pensamientos convergen en los distintos puntos geográficos, por lo cual es importante mencionar que, en Colombia, y continuando por esta línea reivindicatoria, la filósofa colombiana Lizeth Paola López Bajo (2015) resalta la importancia del «prisma de género»⁸, para corregir la estructura teórica y práctica, mediante el acto de darle voz a las figuras femeninas y analizar teorías de pensamiento desde el punto de vista de las mujeres. Con esta propuesta se intenta comprender cabalmente los estadios de educación, cultura, economía, institución y sociedad. Conjuntamente esta forma de análisis teórico permite, por una parte, examinar los

⁷ J. Butler. Introducción en *Deshacer el género.*, pp. 18-19.

⁸ Resultado documental establecido por Martha Nussbaum y retomado por López Bajo en *Filosofía, historia y género: Reflexiones y discursos en torno a estudio de las mujeres*, pp. 24-26.

estereotipos en las áreas académicas y sociales, al tiempo de resaltarlos y cuestionarlos como parte de las dinámicas delimitantes que penetran distintas áreas y, desde la historia de la filosofía se puede rescatar a las pensadoras que se dedicaron al quehacer filosófico, “el punto de partida de la recuperación histórica de la figura femenina en el tiempo conlleva a la labor hermenéutica de comprender las distintas formas de pensamiento que se han generado a partir de la noción de «prisma de género» que permite una visión ovni-comprensiva de nuestras propias realidades” (2015, p. 19). Es una contra historia que se ha enseñado y examinado en las últimas décadas, pero esta vez, y desde las perspectivas aquí presentadas, enfocándose exclusivamente en la historia que con opresión se ha ocultado, silenciado y discriminado.

Para terminar esta reflexión, la propuesta de Sarah Tyson, quien presenta un modelo de recuperación filosófica a partir de un enfoque de historia alternativa⁹, modelo el cual se basa en direccionar el foco en el trabajo no-tradicionalmente establecido. Afirma (2018), “reclamationist argue that women have established a tradition of thinking independently of men’s and that there are now compelling reasons for us to turn to this other tradition” [los reclamacionistas argumentan que las mujeres han establecido una tradición de pensamiento independiente a la de los hombres y que ahora hay razones convincentes para que recurramos a esta otra tradición] (p.19). Esta recuperación documental permite —de manera similar a las establecidas— salir del estancamiento filosófico del cual la academia se encuentra, por medio del acto dinámico de descodificar la filosofía en el que la búsqueda y el análisis proporcionen obras fuera de la «masculinization of reason» [masculinización de la razón] debido a que “that philosophers have employed gendering metaphors to conceptualize reason throughout European and Anglophone philosophy’s history.

⁹ The Alternative History Model, Capítulo 1: Reclamation Strategies en *Where are the women? Why Expanding The Archive Makes Philosophy Better*, p. 19

The result is not just the masculinization of reason, but also the conceptualization of femininity as that which is excluded from reason” [los filósofos han empleado metáforas de género para conceptualizar la razón a lo largo de la historia de la filosofía europea y anglófona. El resultado no es solo la masculinización de la razón, sino también la conceptualización de la feminidad como aquello que está excluido de la razón] (Tyson, 2018, p. 53).

Una filosofía fuera de la masculinización de la razón permite la apertura a discusiones en las que se dé importancia a las voces excluidas como a aquellas voces que tuvieron que construir su narración con enfoque masculino para poder ser admitidas, esto es, perder su feminidad para practicar filosofía —en el orden de ideas en el que lo masculino era lo necesario para producir discursos filosóficos, la mujer incapaz de adentrarse en el mundo académico paga el precio de perder su feminidad para poder ser escuchada y catalogada como igual (Tyson, 2018, p. 63)—. Una filosofía fuera de la masculinización de la razón permite reconocer que los individuos y las concepciones de género no deben y no necesariamente están ligados uno al otro; el individuo, sea el que sea, ha operado sistemáticamente a partir de los significados, símbolos y metáforas que se les relaciona. Asimismo, que la filosofía como enteramente masculina ha adaptado estas concepciones en discursos para moldear y relatar una historia tradicional en el que la mujer no tenía cabida y, aun así, era una historia totalmente efectiva.

4. Conclusiones

Con este trabajo no se busca reiterar la posición que demuestra la ausencia femenina en las academias o desmenuzar semánticamente el término «mujer». Como tampoco se pretende emprender un abordaje exhaustivo del análisis del lenguaje y de la filosofía o filosofías que lo sostienen. Más bien, este trabajo aspira a visibilizar los discursos sobre el quehacer y el rol acometido por las mujeres en la historia de la filosofía. Las narrativas no son otras que las que hicieron eco bajo el patrón de la filosofía de la identidad. Con lo anterior, se busca enfocar a las filósofas y a los filósofos y a todos los lectores en esta problemática digna de ser mencionada. Problemática que por momentos parece intempestiva, razón por la cual nos sentimos poco preparados y preparadas para asumir los nuevos retos. De ahí que sea de consideración cobrar consciencia y revivir estos temas: poseer una memoria histórica de las situaciones dentro de la academia y de los grados de injusticias y proceder que aquejan al libre desempeño de la filosofía por parte de las mujeres y de paso, revisar cómo desde la filosofía podemos producir estas transformaciones y transvaloraciones del lenguaje tan incidente y definitivo en el hecho y en el derecho. Es menester, además, recalcar que la educación, el lenguaje y los mitos son herramientas de la humanidad, al tiempo que, se constituyeron en medios de exclusión y entorpecimiento para la participación femenina. Bajo esta consideración, la filosofía y sus practicantes tendrán que empezar a reconocer las brechas y las hendiduras en el quehacer propio de la Academia. Es, por tanto, muy importante que se empiece a reconocer la fragilidad de nuestro trato con los otros y que se empiece a romper con los artificios transgeneracionales y los paradigmas de segregación; es imperativo sostener a la filosofía viva mediante intercambios constantes y no excluyentes. Más

urgente aún, resulta detener la normalización de las conductas persecutorias y discriminadoras, máxime en una cultura democrática y de libre pensamiento.

El carácter reivindicativo que ofrece esta investigación para la filosofía está basado en el acceso al conocimiento como vía de participación y valor epistémico. Es, estrictamente hablando, una recuperación filosófica que en términos generales intenta tomar la posición de puente de interacción entre el pasado y el presente, reiterando la importancia del lenguaje sin descentralizar el foco socio antropológico que provee los recursos y antecedentes históricos. Esta reflexión pretende ofrecer una apertura a la comprensión de la exclusión de la mujer en el ámbito filosófico y de otorgarle su sentido como un gran epistemicidio femenino en forma de injusticia epistémica, reproductora de conductas misóginas y determinantes para el silenciamiento del quehacer filosófico por parte de las mujeres. Si se consideran estas formas de desmoldar el pensamiento canónico que arremete abusivamente contra el quehacer mismo de la filosofía, es posible reconocer los dispositivos y mecanismos lingüísticos que soportan la dialéctica patriarcal y con mayor seguridad se podrán reproducir las alternativas de canalizar estos discursos y conceder importancia a las voces excluidas. Asimismo, este trabajo ofrece la oportunidad de oír hablar a las mujeres, de escuchar con respeto y de recrear los nuevos sentidos de «*lo femenino*», desconfinándolos de los espacios domésticos inaccesibles al análisis y las operaciones abstractas y mentales. Este trabajo permite tomar parte desde nuestra posición como mujeres, de los espacios intelectuales, con el reconocimiento y con la aserción de ser agentes activas de la filosofía. Entre tanto, ser filósofa es entonces un acto político y de resistencia que se materializa desde la visibilización y la representación.

La historia de las mujeres en la filosofía no solo merece contarse por reivindicación, por un ajuste de cuentas, por una deuda histórica, sino porque sigue tallando los cuerpos y las pieles de las mujeres filósofas, además, sigue haciendo mella en las oportunidades para llegar, sostenerse y continuar en el quehacer filosófico, no solo como filósofas, sino como mujeres y como políticas. Porque el ejercicio de la filosofía exige desde sus orígenes en Grecia, la pregunta constante, la duda sana y la sospecha necesaria, para la labor educadora, investigativa y política. La filosofía exige comunicar los puntos de vista y las nuevas perspectivas de comprensión de la diversidad y de las diferencias. Asimismo, la filosofía como intercambio de pensamiento merece justicia y para ello es preciso el respeto intelectual, respeto que inicia desde la desterritorialidad de la masculinización filosófica en función de disputas de territorios académicos, en la que se redefine el quehacer filosófico como una ampliación necesaria, en la que deja de ser un subalterno de la profesión para comprenderse como el ejercicio mismo del hacer. Un nuevo sentido alejado de lo clásico en el que la filosofía deja de ser solo de los hombres y de unos pocos, y se abre paso a la reafirmación femenina como filósofa, no solamente como educadora o aquella que enseña filosofía.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988). *La Política*. Madrid. Gredos
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 1: Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual. En *Deshacer el género*, pp. 36-62. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 2: El reglamento del género. En *Deshacer el género*, pp. 63-81. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 4: Desdiagnosticar el género. En *Deshacer el género*, pp. 103-133. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 6: El anhelo de reconocimiento. En *Deshacer el género*, pp. 168-191. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 9: ¿El fin de la diferencia sexual? En *Deshacer el género*, pp. 218-252. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 10: La cuestión de la transformación social. En *Deshacer el género*, pp. 253-285. Paidós.
- _____, J. (2006). Capítulo 11: ¿Puede hablar el «Otro» de la Filosofía? En *Deshacer el género*, pp. 286-306. Paidós.
- De Beauvoir, S. (2005). Introducción en *El segundo sexo*, pp. 15-31. Cátedra.
- _____, S. (2005). Primera parte: DESTINO en *El segundo sexo*, pp. 33-59. Cátedra.
- _____, S. (2005). Segunda parte: HISTORIA en *El segundo sexo*, pp. 61-135. Cátedra.
- _____, S. (2005). Tercera parte: MITOS en *El segundo sexo*, pp. 137-202. Cátedra.
- Fricke, M. (2017). Injusticia testimonial en *Injusticia epistémica*, pp. 17-34. Herder.

_____, M. (2017). Los prejuicios en la economía de la credibilidad en *Injusticia epistémica*, pp. 127-151. Herder.

_____, M. (2017). La virtud de la justicia testimonial en *Injusticia epistémica*, pp. 78-96. Herder.

_____, M. (2017). Significados originales: de nuevo con el agravio en *Injusticia epistémica*, pp. 127-151. Herder.

_____, M. (2017). Injusticia hermenéutica En *Injusticia epistémica*, pp. 127-151. Herder.

Garay, J. (2018). El pensamiento de Simone de Beauvoir: la mujer como sujeto histórico y filosófico. En Echandia C., Vommaro P., & Ugarriza X. (Eds.), *Indocilidad reflexiva: El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*, pp. 61-72.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzs8.8>

Lastres Dammert, P. (22 de septiembre de 2022). *Argumentum ad feminam e injusticia epistémica* [Presentación virtual]. Primer Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje, Universidad Nacional de Tucumán, Perú. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=sfZ2iz-bNKM>

Lerner, G. (1990). Los Orígenes. En *La creación del Patriarcado*, pp. 33-64. Editorial Crítica.

_____, G. (1990). El Origen del Patriarcado. En *La creación del Patriarcado*, pp. 310-330. Barcelona. Editorial Crítica.

López Bajo, L. P. (2015). Filosofía, Historia y Género: Reflexiones y discursos en torno al estudio de las mujeres. *Revista Espirales*, 3(3), 18-28.
<https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/espiales/article/view/777>

- Moncó, B. (2011). El surgimiento de la antropología del género. En *Antropología del género*, pp. 16-40. Síntesis.
- _____, B. (2011). La subordinación de las mujeres como problema antropológico. En *Antropología del género*, pp. 112-147. Síntesis.
- Pagés, A. (2017). Filosofía feminista, canon y memoria En *Cenar con Diotima. Filosofía y feminidad*. Herder.
- Schopenhauer, A. (2000). El amor, las mujeres y la muerte. Y otros ensayos. [Archivo PDF].
<http://juango.es/files/El-amor,-las-mujeres-y-la-muerte.pdf>
- _____, A. (2011). El arte de tratar con las mujeres. En F. Volpi (ed.). Alianza Editorial.
- Tyson, S. (2018). Reclamation strategies en *Where are the women? Why expanding the archive makes philosophy better*, pp. 1-51. Columbia University Press.
- Tyson, S. (2018). Conceptual exclusion en *Where are the women? Why expanding the archive makes philosophy better*, pp. 53-77. Columbia University Press.
- Tyson, S. (2018). From exclusion to reclamation en *Where are the women? Why expanding the archive makes philosophy better*, pp. 141-172. Columbia University Press.