

**Del Río, F. (2022). *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*. Editorial NUN-Sapientia. 90 pp.**

Cuando, en 1943, Samuel Ramos escribe la primera *Historia de la filosofía en México*, no incluye en ella a ninguna mujer filósofa. Casi una década después, *En torno a la filosofía mexicana*, de José Gaos, menciona a cincuenta y dos filósofos, de los cuales sólo cinco son mujeres, todas ellas exalumnas suyas y todas ellas solo a pie de página. Dos años después, el mismo Gaos publica su *Filosofía mexicana de nuestros días*, dedicada a siete filósofos mexicanos, todos hombres. La primera edición de *Estudios de historia de la filosofía en México* de 1963 solo menciona a sor Juana Inés de la Cruz y no fue sino hasta ediciones posteriores que se añadió también a María Zambrano. En 1963, en la entrada “Los filósofos mexicanos del siglo XX” de Fernando Salmerón en los *Estudios de historia de la filosofía en México* editados por Mario de la Cueva tampoco aparece mencionada ninguna filósofa, excepto acaso por la mención de *La filosofía de Antonio Caso* de Rosa Krauze en una nota a pie. Es importante notar, como hace Fanny del Río en su nuevo libro, *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*, que para cuando se escribieron estas historias de la filosofía en México, filósofas como Paula Gómez Alonzo, Rosario Castellanos, Victoria Junco, Monelisa Pérez-Marchand, Olga Victoria Quiroz-Martínez, Vera Yamuni, Carmen Rovira y Rosa Krauze, entre otras, tenían ya obra publicada. Historias posteriores de la filosofía en México han perpetuado esta imagen sesgada de quienes hacemos filosofía en nuestro país. La discrepancia entre la realidad de la práctica filosófica en México y las historias que de ella se escribían no representan solo un error sustancial, sino también una injusticia, cuyos efectos permanecen con nosotros más de medio siglo después.

El objetivo del texto de Del Río es cuádruple: primero, busca documentar la exclusión de la que han sido víctimas las mujeres mexicanas a partir del análisis de diecisiete obras de historia de la filosofía mexicana publicadas entre 1943 y 2018; segundo, mostrar que dicha exclusión, además de presentar una imagen distorsionada del quehacer filosófico en nuestro país, comete un injusticia contra las mujeres y la comunidad filosófica nacional; tercero, defender que el aparato conceptual sobre injusticia epistémica que Miranda Fricker (2017) ha desarrollado recientemente es una herramienta valiosa para

entender y contrarrestar el daño que ha causado dicha exclusión, y, finalmente, proponer algunas acciones para corregir esta injusticia.

Desde la introducción, Fanny del Río define su objetivo como “contribuir a la reparación de una visión distorsionada de nuestra historia de la filosofía [de los siglos XX y XXI] que ha causado un daño epistémico no sólo a las mujeres sino, como lo mostraré aquí, a la comunidad filosófica mexicana en su conjunto” (2022, p. 9). Esto requiere, por principio de cuentas, señalar las fallas de fidelidad en las historias que existen, pues al excluir las contribuciones de las mujeres (y otros grupos) presenta una imagen distorsionada de lo que ha sucedido. Como bien señala Del Río, “la subrepresentación de mujeres en las historias de la filosofía en México *no* constituye un reflejo objetivo de la realidad —es decir, no se trata de un *hecho histórico*—, sino que es el resultado de un sesgo, de un prejuicio”, pues es falso que “entre 1943 y 2018 no hubo filósofas con méritos académicos suficientes como para ser incluidas en las historias de la filosofía” (p. 16).

Una parte importante del análisis de Del Río es señalar que no es suficiente mencionar o incluir a una pensadora u otra en los libros. No es lo mismo aparecer en una nota a pie que en el cuerpo del texto; no es lo mismo aparecer a título propio que como estudiosa de otro pensador; no es lo mismo aparecer en una sección aparte —por ejemplo, de “filosofía feminista”— que en la sección de filosofía “sin adjetivos”; no es lo mismo aparecer en un texto explícitamente de historia que en los “apuntes de un participante”, etc. Y la norma es que, las pocas veces que aparecen en estos textos, las mujeres suelen hacerlo en contextos subordinados como estos.

Pero, por supuesto, este no es solo un problema de infidelidad a los hechos históricos. Del Río quiere mostrar que la ausencia de mujeres en la historia de la filosofía mexicana, además de presentar una imagen falsa de la filosofía que se ha hecho (y se sigue haciendo) en México, es *injusta*, y aquí es donde Del Río echa mano del trabajo reciente de Miranda Fricker.

El trabajo de Fricker, en la reconstrucción de Del Río, pertenece a una larga tradición de reflexión ética que busca conciliar dos intuiciones éticas muy fuertes que, sin embargo, están en clara tensión: por un lado, un pluralismo ético que requiere ser tolerantes frente a personas cuyos contextos éticos son sustancialmente distintos a los nuestros; por el otro, la necesidad de hacerlos responsables de los daños generados al actuar de una manera que está normalizada en sus contextos (por ejemplo, por

desigualdades de poder imperantes). Según Fricker, cuando alguien, al actuar de manera *normal* (o hasta benevolente), llega a dañar a otros —no por fallas éticas directamente atribuibles a él, sino por razones estructurales, atribuibles más bien a las circunstancias en las que actúa—, sentimos la tensión entre el deseo de fincar responsabilidad al agente del daño causado, pero también de exonerarlo. Esta es la paradoja que Fricker —al igual que Moody-Adams (1994), Calhoun (1989), Williams (1993), y un muy largo etcétera en el que incluyo parte de mi propio trabajo como estudiante de Moody-Adams— trata de resolver.

La intuición pluralista, a su vez, descansa en una intuición normativa más básica aún, a saber, que entre mayor es el esfuerzo consciente que se hace para realizar algún daño, más culpable es uno de dicho daño. Esto significa que personas que se encuentran en situaciones desafortunadas que les hacen difícil evitar hacer algún daño —por ejemplo, porque en su entorno se asumen ciertos prejuicios o se ignoran cosas como el daño que generan cierto tipo de actos— son menos culpables de dichos daños que quienes tienen la fortuna de actuar en un entorno más propicio. La anotación es importante porque muchos de los peores males sociales que nos aquejan son precisamente de este tipo: vivimos en ambientes socioculturales y materiales que hacen muy difícil no contribuir, con nuestro comportamiento cotidiano y *normal*, al calentamiento global, la marginalización de minorías, la explotación laboral, etc. Pero, una vez que reconocemos esto, ¿qué nos queda por hacer? No podemos tomar esta relativa inocencia colectiva como pretexto para lavarnos las manos de estos problemas y no hacer nada. ¿Seguimos teniendo algún tipo de responsabilidad personal con respecto a los grandes males a los que contribuimos con nuestras acciones inocentes? Esa es la pregunta que trata de responder Fricker.

Para Fricker (al igual que Moody-Adams y Calhoun, pese a sus sutiles diferencias, las cuales Del Río identifica a detalle), hay un sentido en el que somos inocentes, pero hay otro en el que nuestro comportamiento sigue siendo reprochable: nos es reprochable no haber trascendido nuestro contexto y haber actuado, no de manera normal, sino excepcional, virtuosa. La idea de fondo sigue siendo muy intuitiva: qué tan reprochable sea el no haber actuado de cierta manera virtuosa o justa será inversamente proporcional al esfuerzo y recursos requeridos para actuar así. Se le puede reprochar más el que no haya donado nada de dinero a una causa justa a quien tiene mucho dinero que a quien tiene poco, por ejemplo. Pero nunca es nula, porque siempre pudimos haber

hecho *algo más*, por más exigente que fuera. Como bien señala Moody-Adams, nuestra cultura no nos inhabilita a progresar moralmente, por lo que nunca desaparece por completo el imperativo moral de hacerlo. Si somos capaces de actuar moralmente, debemos actuar moralmente, no importa qué tan difícil nos sea. Como bien concluye Del Río: “Es conveniente reprocharle a la persona su comportamiento incorrecto, porque no hacerlo constituye un mensaje implícito de aceptación a dicho comportamiento, lo cual no sería moralmente adecuado: el reproche tiene una utilidad social, como medida ejemplar” (p. 77).

El marco de Fricker es relevante para entender la exclusión de las filósofas mexicanas de las historias de la filosofía en México (y exclusiones similares, como bien señala la propia Del Río) precisamente porque esta exclusión es parte del contexto estructural en el que día a día desarrollamos nuestro quehacer filosófico, un contexto en el que es difícil realizar una historia de la filosofía virtuosa: fiel a los hechos históricos y justa con la diversidad de pensadores y pensadoras que hemos hecho filosofía en este país, es decir, una que reconozca el justo valor de las contribuciones de mujeres, personas con discapacidades, pensadores que no trabajan en las metrópolis académicas, etc. Una persona que se forme leyendo estas historias distorsionadas se quedará con la impresión de que las mujeres mexicanas simplemente no hacen filosofía, y no chistará en estudiar solo el trabajo de hombres y citar solo a filósofos hombres, y le parecerá normal que sus colegas, especialmente en los puestos de mayor prestigio, sean todos hombres. Si voy a un congreso de filosofía mexicana y únicamente escucho hablar de filósofos que trabajaron en la Ciudad de México, voy a interiorizar el prejuicio de que la filosofía en México, o por lo menos la que importa, se hace en la Ciudad de México. Por ello, aun cuando las autoras de algunos de estos textos históricos son mujeres —Margarita Valdés o Carmen Rovira—, los textos resultantes siguen reproduciendo esta exclusión y contribuyendo a esta injusticia. El pensamiento de Fricker nos permite entender cómo este condicionamiento no nos excusa por completo de nuestra obligación de hacer el esfuerzo necesario para reconocer a quienes han sido excluidas como partícipes valiosas de nuestra actividad filosófica: enseñarlas, estudiarlas, citarlas, discutir las, criticarlas y avanzar sus ideas. Del Río tiene razón en señalar la importancia del pensamiento de Fricker para ayudarnos a entender el tipo de compromiso que se requiere de todxs nosotrxs para restaurar nuestra práctica filosófica y transformarla en una práctica más justa.

Sin embargo, Del Río va más allá y sostiene que los conceptos de “justicia testimonial” y “justicia hermenéutica” que Fricker ha desarrollado también son muy útiles para este objetivo. No estoy tan convencido, pero para poder expresar mejor mi leve disenso con Del Río será necesario adentrarnos un poco más en el pensamiento de Fricker y en cómo lo aplica Del Río al caso de las mujeres en la historia de la filosofía mexicana de los siglos XX y XXI.

Para sobrevivir en un mundo tan complejo como el nuestro, es esencial compartir información lxs unxs con lxs otrxs. ¿Pero cómo decidimos a quién creer cuando nos dicen algo que no sabemos si es cierto? Buscamos pistas y usamos heurísticas, pero estas siempre serán falibles y esta falibilidad, cuando las heurísticas se aplican a gran escala, genera sesgos sistemáticos. Estos sesgos sistemáticos, a su vez, pueden afectar de manera especial a ciertos grupos de personas que, de esta manera, quedan relegados dentro de la comunidad en cuanto sus testimonios son sistemáticamente subvalorados, es decir, no se les asigna la confianza que merecen. Según Fricker, es la responsabilidad de todxs y cada unx de nosotrxs hacernos conscientes de estos sesgos y tratar de contrarrestarlos en nuestro comportamiento cotidiano. Esta es la tesis central de su teoría de la injusticia testimonial. Según Del Río, esto es precisamente lo que sucede en el caso de exclusiones tan extremas como las de las mujeres en la historia de la filosofía en México.

Aplicar el concepto de “injusticia testimonial” a la injusticia que sufren los grupos que son excluidos de la historia de una disciplina como la filosofía no es un asunto simple. Por principio de cuentas, lo que contribuimos al continuo diálogo filosófico los que a esto nos dedicamos no suele ser primordialmente un tipo de testimonio. Lo que hago cuando me paro frente a mis colegas para dar una conferencia no parece ser dar testimonio de nada. Elizabeth Fricker y David E. Cooper caracterizan el testimonio como “el proceso a través de cual un escucha, como resultado de la observación de una emisión asertórica por un hablante, adquiere una creencia en lo que es afirmado” (Fricker y Cooper, 1987, p. 57, nota 1; mi traducción). Nada de eso parece suceder en filosofía. Cuando hacemos una afirmación filosófica, no esperamos que nuestra audiencia la crea por el mero hecho de que la hemos afirmado, como sucede en el caso del testimonio. Lo que esperamos es que impere la fuerza de la evidencia y los argumentos. Como ya señalaba Heráclito en su célebre fragmento 50, lo que se debe hacer en filosofía no es escuchar a los y

las filósofas, sino a la razón detrás de sus palabras (cfr. Kirk, Raven y Shofield, 1987, p. 273).

Si esto es correcto, entonces la injusticia que sufren quienes son excluidas de la historia de una disciplina como la filosofía (y pienso aquí que lo mismo sucede en ciencia, arte, etc.) no es un tipo de injusticia testimonial en el sentido de Fricker y Cooper. Sí hay una injusticia epistémica en cuanto, como bien señala Del Río, al ser excluidas de estas historias, las contribuciones de las mujeres y miembros de otros grupos igualmente excluidos a la construcción y evolución del conocimiento filosófico son menospreciadas. Pero no es porque no se les haya creído cuando afirmaron algo —contrario a lo que sostiene Del Río, el problema no es uno de déficit de credibilidad—, sino porque sus contribuciones no son reconocidas como históricamente trascendentes o valiosas.

Por supuesto que hay una analogía profunda entre este tipo de injusticia epistémica y la injusticia testimonial. En ambos casos, la comunidad se pierde de algo epistémicamente valioso cuando menosprecia las contribuciones de algunos de sus miembros. En ambos casos, hay un filtro evaluativo de qué recursos epistémicos se vuelven parte del patrimonio común que no está funcionando bien, pero el mecanismo evaluativo es distinto, y solamente en el caso del testimonio lo que se evalúa (y, por lo tanto, lo que se distribuye de manera inequitativa) es la credibilidad. En el caso del borrado de las mujeres y otros grupos similares de la historia de la filosofía, la injusticia epistémica es otra.

Del Río tiene razón en afirmar que quienes han escrito la historia de la filosofía en México fallaron en reconocer el “valor epistémico [del] quehacer intelectual de las filósofas” (p. 47). Pero no estoy convencido que esta falla sea porque no se les haya reconocido como “informantes válidos”; es decir, porque se les haya negado *credibilidad* epistémica, como sostiene Del Río. Después de todo, las contribuciones de valor epistémico que hace una investigación (o cualquier otro tipo de contribución filosófica) no se reduce a hacer afirmaciones testimoniales. También tiene razón Del Río en que muchas de estas historias perpetúan estereotipos nocivos sobre las mujeres. Si bien es cierto que mucha filosofía trata de informarnos de situaciones a las que no habíamos puesto atención, es decir, si bien es cierto que existe la filosofía testimonial, esto no es *lo único* que hacemos en filosofía, y es un error tratar de reducir el quehacer filosófico al del testimonio.

Es muy valioso y acertado que Del Río documente y explique la manera en que las historias que se han escrito sobre la filosofía en México

silencian a las filósofas, tanto históricas como contemporáneas: cómo perpetúan estereotipos nocivos sobre ellas y cómo menosprecian sus contribuciones. Añadir que, en conjunto, estas constituyen un tipo de injusticia testimonial, sin embargo, no añade mucho valor a la denuncia y al diagnóstico que Del Río ha hecho. Este es un punto en el que el texto hubiera mejorado de contener más F. Del Río y menos M. Fricker.

En contraste, estoy completamente convencido de que la noción de “injusticia hermenéutica” es muy útil para dar cuenta de la injusticia epistémica que ocupa a Del Río. Recordemos que una persona sufre de injusticia hermenéutica cuando no cuenta con suficientes recursos conceptuales útiles para dar cuenta de su experiencia y comunicarla de manera eficaz y eficiente. Una de las razones por las cuales estos recursos pueden desaparecer o, peor aun, nunca desarrollarse es por el silenciamiento de quienes los usan. Podemos estar seguros de que, por ejemplo, si hubiera más trabajo histórico alrededor del pensamiento de las filósofas mexicanas, nuestro acervo de recursos interpretativos contendría más conceptos, teorías, argumentos, intuiciones, perspectivas y problemáticas originados en el pensamiento y experiencia de las mujeres mexicanas, y las versiones con las que contaríamos ahora serían mucho más sofisticadas, ricas y útiles. El hecho de que, actualmente, estos recursos no estén tan desarrollados como los de sus contrapartes masculinas es claramente una injusticia hermenéutica y Del Río hace bien en llamar la atención sobre este efecto nocivo de la exclusión histórica de las mujeres y la utilidad del concepto de Miranda Fricker para dar cuenta de él. Sin embargo, Del Río también puede llegar a exagerar su importancia y originalidad. En algún momento, por ejemplo, escribe que:

Si bien no nos es posible preguntarle a Rosa Krauze qué sintió al verse relegada [...], podemos aventurar que quizá, de haber tenido a su alcance la noción de “injusticia epistémica”, le habría sido posible expresar su disconformidad, exigir el debido crédito epistemológico por su aportación, demandar un trato equitativo (p. 54).

En mi opinión, esta afirmación menosprecia las habilidades conceptuales de Krauze y, en general, el acervo conceptual que hemos desarrollado para dar cuenta de las injusticias sociales. Después de todo, desde hace tiempo sabemos que cualquier criterio que se use para



seleccionar qué obras deban considerarse canónicas o de valor histórico tiene consecuencias políticas. A lo largo de todo el siglo pasado, por ejemplo, los pensadores del continente americano lucharon para que se incluyera su trabajo dentro de historias dominadas por personajes y sucesos europeos. Y, desde la segunda mitad del siglo pasado, esta lucha por la inclusión se extendió también a otras minorías. En 1967, por poner un solo ejemplo, el Dr. John G. Gibson empezó su conferencia magistral dentro del Congreso Nacional Estadounidense sobre Derechos Civiles y Humanos en la Educación con las palabras:

Estamos aquí porque todos nosotros hemos sentido la necesidad urgente de representar una imagen más realista de la [historia]. No estamos aquí para castigar a la industria editorial, a los autores de libros de texto ni nadie más. Creo que todos nosotros compartimos la culpa (Gibson, 1967, p. 4; mi traducción).

Luego identificó como una de las claras injusticias generadas por estos textos la proliferación de estereotipos, prejuicios y discriminación hacia los grupos excluidos de los libros de historia. Décadas antes de que Fricker acuñara su concepto de “injusticia epistémica” había ya consciencia del daño político-epistémico que generan este tipo de exclusiones. Por supuesto que el concepto de Miranda Fricker enriquece nuestro armamento conceptual, pero me parece exagerado sugerir que si filósofas como Krauze no demandaron un trato más justo dentro de la filosofía y su historia ha sido por que no disponían de la noción de “injusticia epistémica”.

Al final, Del Río logra con creces su cometido de contribuir a la crítica ética de la historia de la filosofía mexicana en general y al estudio de las injusticias epistémicas que aún permean en la filosofía de nuestro país. Su documentación de la exclusión de las filósofas mexicanas de los últimos siglos de los textos de historia es en sí misma una contribución valiosísima, pero no debemos cometer el error (e injusticia) de pensar en este libro primariamente como una “mera fuente de información”, como bien señala Del Río, haciendo alusión a Fricker (2017, p. 219; énfasis en el original). Lo que he tratado de hacer en esta reseña, más bien, ha sido responder a los argumentos y tesis eminentemente filosóficos que contiene, más allá de los datos. Eso sería lo correcto. Eso sería lo justo.



## Referencias

- Calhoun, C. (1989). Responsibility and Reproach. *Ethics*, 99(2), 389-406.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. R. García Pérez (trad.). Herder.
- Fricker, E. y Cooper, D. E. (1987). The Epistemology of Testimony. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 61(1), 57-106. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/61.1.57>.
- Gibson, J. G. (1967). Keynote Address by John S. Gibson, Director, Lincoln Filene Center of Citizenship and Public Affairs, Tufts University. En E. Hart (ed.), *As the Child Reads: The Treatment of Minorities in Textbooks and Other Teaching Materials. Conference Report, National NEA-PR6R Conference on Civil and Human Rights in Education (Washington, D. C., February 8-10, 1967)*. (pp. 4-5). National Education Association.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Shofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. J. García Fernández (trad.). Gredos.
- Moody-Adams, M. (1994). Responsibility and Affected Ignorance. *Ethics* 104(2), 291-309.
- Williams, B. (1993). *La fortuna moral: ensayos filosóficos 1973-1980*. S. Marín (trad.). IIF-UNAM.

*Axel Arturo Barceló Aspeitia*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
*abarcelo@filosoficas.unam.mx*

