

## El feminismo: senda no transitada de la Ilustración

CELIA AMORÓS

Universidad Complutense

### *Feminismo: Cenicienta y Pepito Grillo de la Ilustración*

En los debates contemporáneos acerca de la Ilustración se suele ignorar el pensamiento feminista como fenómeno relevante a la hora de contrastar sus logros y sus «asignaturas pendientes». Sin embargo, la pertinencia del feminismo en esta polémica puede ser señalada desde un triple punto de vista. En primer lugar, ha de recordarse que las vindicaciones feministas son —*malgré* muchos ilustrados— *producto* genuino de lo que Javier Muguerza llama «la cara romántica» de la Ilustración —sus ideales emancipatorios— frente a su «cruz positivista».<sup>1</sup> El feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones sólo pudo articularse teóricamente (dejamos aquí al margen la cuestión de las condiciones sociales de su posibilidad, lo que no quiere decir —todo lo contrario— que la minimicemos) a partir de las premisas ilustradas, radicalizando los discursos de este nuevo conspecto. En segundo lugar, por su misma génesis, el feminismo se constituye en una *perspectiva* privilegiada sobre la Ilustración. La ve, precisamente, desde su sesgo más complejo y paradójico, al poder captar a la vez el juego lógico-ideológico de la nueva concepción de la universalidad en uno de sus aspectos más críticos y los puntos ciegos que impiden el libre desenvolvimiento de sus implicaciones. En tercer lugar, podemos por esta razón considerar el feminismo como un significativo *test* de la Ilustración: nos podremos preguntar, al hilo de los avatares que sufren las vindicaciones del género-sexo femenino —la mitad, por si hay que recordarlo, de esa especie cuya conciencia totalizadora caracteriza a la Ilustración, como es sabido, de un modo paradigmático—, en qué medida la matriz ilustrada desarrolla o no de modo coherente sus propias posibilidades emancipatorias, qué peculiaridades revisten sus conceptualizaciones diferenciales cuando son aplicadas para «trampear» la universalidad de sus propios postulados y hasta qué punto estas mismas peculiaridades son sintomáticas de contradicciones y tensiones internas en la Ilustración misma. El feminismo, de este modo, viene a ser una llave de acceso a una de las vetas más ricas de la Ilustración, nos permite tomarle el pulso de manera que podamos descubrir sus puntos más vulnerables así como aquéllos en que la dinámica de sus virtualidades liberadoras es más irreversible. En cualquier caso, una lectura desde el feminismo del fenómeno ilustrado da cuenta cabalmente de su complejidad a una nueva luz, volviendo imposible tanto exaltaciones ingenuas como ajustes de cuentas demasiado sumarios.

### *Una senda tortuosa*

La reconstrucción, aún meramente aproximativa y a grandes rasgos, del itinerario que describe el feminismo en el complejo Ilustración-romanticismo —como es sabido, las complicidades entre ambos conspectos ideológicos vuelven simplista una separación neta tanto desde una consideración sincrónica como diacrónica— reserva ciertas sor-

presas. En principio, cabría esperar quizá la radicalización de las vindicaciones feministas como un fenómeno progresivo, que se produciría a medida que la Ilustración fuera desarrollando y explicitando sus propios presupuestos, de tal manera que comenzaría por las expresiones más tímidas y, poco a poco, extraería derivaciones más osadas. (Nos ceñimos aquí deliberadamente al itinerario ideológico, haciendo abstracción, a falta de poder dar al tema el tratamiento que merece, de las implicaciones sociales.) Por el contrario, sucede que las expresiones más radicales aparecen muy pronto: en 1673, el cartesiano François Poullain de la Barre publica *De l'égalité des deux sexes*,<sup>2</sup> tratado donde se extraen con una lógica impecable las derivaciones, en relación con los derechos de las mujeres, de la lucha cartesiana contra el prejuicio, el argumento basado en la autoridad, la costumbre y la tradición. Sobre estas bases, así como sobre la idea de que «l'esprit n'a pas de sexe» —o, si se prefiere, «l'esprit est de tout sexe»,<sup>3</sup> corolario del dualismo cartesiano mente-cuerpo—, se argumentan reivindicaciones feministas como la del sacerdocio, el ejercicio de la judicatura, del poder político, el desempeño de las cátedras universitarias, el acceso a los altos cargos del ejército: todo ello apoyado, en suma, en una educación totalmente igualitaria. Apuntemos solamente que la obra de Poullain, fruto ideológico del cartesianismo, tiene como su contexto social el difamado movimiento precioso,<sup>4</sup> en cuyo medio se desarrolló como un tópico la llamada «querelle des femmes» —*pendant* francés de la «controversia popular sobre la mujer» que tuvo lugar en Inglaterra al hilo de la revolución puritana.<sup>5</sup> Las posiciones vindicativas más radicales en lo concerniente a las mujeres que podemos en-

contrar en la Revolución francesa —la defensa del derecho de ciudadanía para el sexo femenino y el proyecto de instrucción pública de Condorcet, cuyas propuestas se orientaban hacia el igualitarismo, así como la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de Olympe de Gouges—<sup>6</sup> no superan formalmente el techo ideológico marcado por Poullain de la Barre. Aquí habría no obstante que hacer algunas precisiones: Olympe de Gouges pide que la mujer tenga derecho a declarar quién es el padre de su hijo —tema que no trata Poullain—, mientras que reivindicaciones tales como la del sacerdocio y el mariscalato se encuentran precisamente en los *Cahiers de doléances* femeninos considerados apócrifos por la crítica, precisamente en función del criterio —entre otros de carácter textual— del desinterés de las mujeres por tales vindicaciones, utilizadas para caricaturizar las quejas y peticiones que las propias mujeres formulaban en la literatura que se tiene por auténtica.<sup>7</sup>

Y si analizamos la obra, tan difundida en su tiempo, de Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), que lleva una significativa dedicatoria a Talleyrand y expresa en clave feminista la recepción de la Revolución francesa por el círculo de los radicales ingleses, nos aparecerá en sus alegatos más tímida y moderada que el cartesiano francés: destina toda su vibrante argumentación ilustrada a pedir para las mujeres la educación que deben recibir los seres racionales, tomando al autor de *La Educación de Sofía* —volveremos sobre ello— como su punto de referencia polémico.

En la Aufklärung podemos encontrar un exponente interesante de la recepción del tópico de la «querelle des femmes» así como de las voces vindicativas de la Revolución francesa —brutalmen-

te acalladas por el cierre de los clubs de mujeres en 1793, entre otras contundentes medidas, como la ejecución de Olympe de Gouges. Se trata de la obra de Theodor von Hippel *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1793). Hippel, que vivió y desarrolló su actividad en Königsberg desde los quince años, perteneció al círculo de Kant y de Hamann. Muestra su profunda decepción por lo cicatera que la Revolución ha sido con las mujeres: «¿Cómo pudo un pueblo que existe "par et pour" el sexo bello en la mundialmente celebrada Igualdad dejar de lado a un género? La nueva constitución merece que repita mis reproches, porque da por bueno el no considerar a toda una mitad de la nación [...]. Todos los seres humanos tienen los mismos derechos. Todos los franceses, hombres y mujeres, deben ser libres y ciudadanos». <sup>8</sup> De Francia a Alemania, la Revolución pasa de la metonimia a la metáfora, de tal modo que habrá que «destruir la Bastilla de la galantería en la que se encuentra el bello sexo» para que «la mitad de las fuerzas humanas» no se vea desperdiciada e infravalorada. Es significativa, desde este punto de vista, la crítica de Hippel al derecho romano: «Los derechos civiles que los griegos y los romanos concedieron a las mujeres fueron una parte mínima de lo que les corresponde por naturaleza, y que ningún tribunal, ni bueno ni malo, les puede arrebatar». <sup>9</sup> Conviene no olvidar que en la retórica jacobina —tan influida por Rousseau— mediante la cual se trató de justificar en la Revolución francesa la negación a las mujeres de los derechos de ciudadanía, se invocaba fundamentalmente el modelo de la matrona romana, libre de las virtudes cívicas, amantadora de los ciudadanos —razón por la cual ella no debía ser, a su vez, ciudadana—, cuyo paradigma legen-

dario era Cordelia, «la madre de los Gracos».

En aspectos fundamentales, el tratamiento de Hippel de la igualdad es de filiación ilustrada y se inscribe en la línea de Poullain de la Barre. Es difícil saber si leyó a Poullain o si semejanzas llamativas entre ambos autores se deben a que eran tributarios en lo concerniente al tema de cierta tópica que podríamos llamar hermenéutica bíblica feminista ilustrada. (Dicha tópica, como lo hemos podido ver en el caso de Cornelio Agrippa von Nettesheim, se remonta al Renacimiento, así como a la Reforma protestante.) «Si bien Adán tuvo el honor de ser creado el primero, argumenta Hippel, fue compensada Eva al nacer de una costilla de Adán, mientras que éste fue creado del barro. [...]. Ninguno de ellos creó al otro; por esta razón a ninguno de ellos se le ocurrió elevarse por encima del otro.» <sup>10</sup> En *De l'excellence des hommes* afirmaba nuestro cartesiano: «Adam a été créé après la boue, il est sorti de la boue et du limon de la terre; ainsi la terre et la boue sont plus nobles que lui. Et si je veux raisonner par convenance, c'est à dire par des raisons imaginaires, je dirai à mon tour: Dieu a créé la première femme [...] et a formé son corps d'une matière plus dure et plus forte et même plus noble, puisque c'était d'une côte d'homme, au lieu qu'Adam n'a été fait que de boue [...]». <sup>11</sup> Si de la hermenéutica bíblica pasamos a las explicaciones históricas laicas, para Poullain, «quand on considere sincerement les choses humaines dans le passé et dans le present, on trouve qu'elles sont toutes semblables en un point, qui est que la raison a toujours été la plus foible; et il semble que toutes les histoires n'ayent été faites, que pour montrer ce que chacun void de son temps, que depuis qu'il y a des hommes, la force a toujours pré-

valu. Les plus grands Empires de l'Asie ont esté dans leur commencement l'ouvrage des usurpateurs et des brigands [...]. Cette conduite n'est pas moins visible dans toutes les sociétés: et si les hommes en usent ainsi à l'égard de leurs pareils, il y a grande apparence qu'ils l'ont fait d'abord à plus forte raison, chacun à l'égard de la femme». <sup>12</sup> La causa del feminismo se identifica de ese modo para él con la de la racionalidad. También Hippel atribuye a la opresión de la mujer un lugar clave desde el punto de vista de los intereses emancipatorios de la humanidad: «¿Es acaso exagerado, dirá, si afirmo que la opresión de las mujeres ha dado lugar a la opresión en el mundo en general?». No considera, por su parte, que la causa de la subordinación de la mujer sea la inferioridad de fuerza física: las mujeres trabajan más que los hombres en muchísimas culturas y, dentro de la sociedad burguesa, en las propias clases trabajadoras. <sup>13</sup> Escribe un siglo más tarde que el autor de *De l'égalité*. Parece, por otro lado, seguir el planteamiento de Poullain al negar «una diferencia en las almas determinada por el sexo». Los varones pretenden inferirla del hecho de que las mujeres no han objetivado sus talentos. A lo cual, además del catálogo, de rigor dentro del género «*De l'excellence de la femme*», de las mujeres ilustres excepcionales —género que se remonta a Agrippa y a Mlle. de Gournay, la hija adoptiva de Montaigne—, Hippel contrapone el argumento, muy esgrimido por los radicales ingleses y recurrente en Mary Wollstonecraft, de que los individuos son producto de su ambiente y de su medio cultural: «¿pueden acaso brotar los gérmenes y crecer sin una mano bondadosa que los cuide?».

Con todo, al lado de las demandas de igualdad civil entre hombres y muje-

res basada en este tipo de argumentaciones, nuestro autor, como lo señala María Luisa Pérez Cavana, enfatiza la naturaleza peculiar y las virtudes diferenciales del sexo femenino. Considera que «por naturaleza» tiene una capacidad innata para educar a los niños, pues «en nosotros domina la reflexión, en las mujeres el sentimiento», y «su virtud es más pura que la nuestra». Parece como si en Hippel las transiciones de la Ilustración al Romanticismo, tan bien analizadas por Ripalda <sup>14</sup> en la *Aufklärung* al hilo de una recepción de Rousseau ad modum recipientis —en este caso, las inflexiones críticas peculiares de la Ilustración alemana—, se plasmarán, desdoblándose, precisamente en la conceptualización de la mujer. «Mientras las mujeres no tengan más que *privilegios* y *no derechos*, no podrán ejercer la profesión que *la naturaleza* les ha asignado, es decir, ser la mujer de su marido, la madre de sus hijos y, por medio de estas nobles determinaciones, el ser una ciudadana del estado.» <sup>15</sup> Hay que abolir *L'Ancien Régime* con respecto a las mujeres, si bien para que desempeñen sus ejemplares cualidades específicamente femeninas a la altura de la «schöne Secle» de ascendencia rousseauiana, feminizada en Hippel y en Kant.

En el autor de la *Crítica de la Razón Práctica*, sin embargo, como en Rousseau y a diferencia de su contemporáneo Hippel, la mujer, al igual que los niños —«por naturaleza» y no sólo por no ser propietaria— se verá excluida del derecho de ciudadanía. <sup>16</sup> Llegamos, pues, a un punto crítico en que se ponen de manifiesto los legados de las tendencias marcadas respectivamente por Poullain de la Barre y Rousseau: el feminismo de cuño ilustrado —pues Poullain le da justamente al cartesianismo una inflexión ilustrada al considerar el

*bon sens* como una fuerza de reforma de la mente y de la sociedad— y la misoginia pre-romántica. Y encontraremos que ambas direcciones se configuran según los usos ideológicos que van a ser explotados dentro de la retícula conceptual que gira en torno a la idea de «naturaleza».

### *Un eslabón perdido*

El juego del concepto de naturaleza en el complejo ideológico de la Ilustración y el Romanticismo se pone de manifiesto con particular complejidad en Rousseau. De forma muy esquemática, se podría decir que «la naturaleza» como paradigma legitimador es una idea que cobra en Rousseau el mayor realce —como es sabido, el «estado de la naturaleza» rousseauiano es el ideal regulador conforme al cual se valoran, o son criticadas por alejamiento y disconformidad, las diferentes formas de sociedad constituidas. La mujer, en este contexto, es naturaleza en cuanto debe ser guardiana de ciertos valores prístinos, cuya preservación se le encomienda dado que, por su inmediatez, en ella se proyecta simbólicamente la nostalgia de los orígenes. De este modo, se dirige Rousseau a las ciudadanas de Ginebra: «¿Podría olvidarme de esta preciosa mitad de la República que hace la felicidad de la otra mitad, y cuya prudencia y dulzura mantienen la paz y las buenas costumbres? Amantes y virtuosas ciudadanas, lo que mejor hará siempre vuestro sexo será dirigir el nuestro. ¡Dichosas vosotras cuando vuestro casto poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se hace sentir más que para la dicha del Estado y el bien público! Así es como las mujeres gobernaban en Esparta, y así es como vosotras merecéis gobernar en Gine-

bra. ¿Qué hombre bárbaro podrá resistir a la voz del honor y de la razón en la boca de una tierna esposa, y no despreciará el vano lujo viendo la sencillez y modestia de vuestra compostura, que, juzgando por el brillo que en vosotras tiene, parece la más favorable a la belleza? A vuestro cuidado corresponde mantener siempre, por vuestro amante e inocente imperio y por vuestra persuasiva inspiración, el amor de las leyes en el Estado y la concordia entre los ciudadanos; reunir por felices matrimonios a familias divididas y, sobre todo, corregir por el suave convencimiento de vuestras lecciones, y por los modestos encantos de vuestra conversación, los resabios que nuestras jóvenes adquieren en otros países, de donde en lugar de tantas cosas útiles de que podrían sacar provecho, no adquieren otra cosa que, con tono pueril y aire ridículo, aprendidos entre mujeres perdidas, la admiración de no sé qué pretendidas grandezas, frívolos resarcimientos de la servidumbre, que no valdrán nunca lo que la augusta libertad. Sed, pues, para siempre lo que sois: castas, guardadoras de las buenas costumbres y suaves vínculos de paz, y continuad haciendo valer en todas las ocasiones los derechos del corazón y de la naturaleza en beneficio del deber y la virtud».<sup>17</sup> Pero, por otra parte, la mujer no es sujeto del contrato social ni participa en la constitución de la voluntad general, pues su misma inmediatez hace de ella un ente precívico y determina su aptitud como forjadora, en el espacio privado, de las condiciones de posibilidad de lo cívico, es decir, como reproductora del ciudadano.<sup>18</sup> Ahora bien, para asegurar que cumpla como guardiana de la función reguladora de los valores del estado de naturaleza, los varones deberán

constituírse en sus guardianes: pues la inmediatez, por la que la mujer asumía las connotaciones de naturaleza paradigmática, justifica al mismo tiempo que se la haga objeto de una educación diferencial y altamente represiva. «Las niñas deben ser activas y diligentes, pero eso no es todo; desde muy temprano han de ser propensas a saber contenerse. Esta desventura, en caso de que lo sea realmente, es inseparable de su sexo, y nunca se han librado de ella sino para soportar infortunios mayores. Deben someterse al decoro durante toda su vida, que es el freno más severo y constante. Es necesario, por tanto, acostumbrarlas desde pequeñas a esta limitación, no sea que después les cueste demasiado caro. En lo que respecta a la supresión de caprichos, deben estar dispuestas a aceptar el deseo de los demás. Si, por ejemplo, les gusta estar siempre trabajando, hay que impulsarlas a que lo dejen de vez en cuando. Demasiada indulgencia las corrompe y pervierte con la disipación, la vanidad y la inconstancia, que son los vicios a los que son más propensas. Para prevenir estos abusos debemos enseñarlas, ante todo, a saber mantenerse en los límites debidos. La vida de una mujer modesta se reduce, debido a todas nuestras instituciones absurdas, a un perpetuo conflicto consigo misma. Pero esto es justamente porque de alguna manera deben participar en los sufrimientos que su sexo demoníaco nos ha causado.»<sup>19</sup> Así pues, esa misma inmediatez la aproxima a las connotaciones que la naturaleza tenía en la Patrística: lo que ha de ser dominado, encauzado y controlado por la religión y en la cultura —a pesar de que la cultura, «nuestras instituciones absurdas», no tiene connotaciones positivas salvo por su ca-

pacidad de ajusticiar al «sexo demoníaco».

En el «estado de naturaleza» rousseauniano no hay, como tampoco en Poullain de la Barre, división sexual del trabajo, sino indiferenciación: la razón suficiente, en el sentido de Leibniz, de la diferenciación de las tareas no es sino la sociedad. «Cada familia vino a ser una pequeña sociedad, tanto mejor unida cuanto que la mutua adhesión y la libertad eran los únicos vínculos; y entonces fue sin duda cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vivir de los dos sexos, los cuales sólo una habían tenido hasta entonces. Pronto las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común.»<sup>20</sup> Ahora bien, en la medida en que, pese a ser muy crítico de la sociedad civil,<sup>21</sup> Rousseau estima imposible la vuelta al estado de naturaleza y busca como sucedáneo la regeneración de la sociedad mediante expedientes de «renaturalización»,<sup>22</sup> la diferencia socialmente instituida es irreversible, ergo, en el remedo del paradigma perdido en que la «renaturalización» parece consistir, ambos sexos recibirán propuestas diferenciales; es más, se radicalizará su diversidad funcional, en el sentido anteriormente expuesto. Emilio será educado para ejercer de ciudadano y sujeto del contrato social —pues sólo la constitución de la voluntad general, al menos en cuanto *desideratum* regulador, redime de los males de la sociedad civil. Aquí es difícil saber hasta qué punto la mujer tiene afinidad con el mal por estarle vedado por razones utilitarias el acceso a la autonomía requerida para ser partícipe de la voluntad general —dicho de otro modo, por ser un ente pre-

cívico—, o bien tal participación le es prohibida porque su «sexo demoníaco» la convierte en un ser inframoral: para Rousseau no hay moral fuera de la política, luego la regeneración de la mujer sólo podrá venir por la vía de su colaboración a producir en la esfera privada las condiciones del espacio cívico, cumpliendo una función vigilante de las costumbres para que el ciudadano esté a la altura de sí mismo —es decir, del ideal que él mismo se ha fijado. El ciudadano, pues, mediante el control de la mujer —que debe obedecerle siempre— no hace sino exigir que dichas condiciones se cumplan, es decir, exigirse a sí mismo, por lo cual, para el varón, ser un buen padre, un buen esposo —en la medida en que se deriva de lo primero— y un buen ciudadano se identifican. Ella es, en cierto modo, la guardiana de un guardián que vigila que lo vigilen— creando así la paradójica relación de «doble vínculo»: el ciudadano adulto quiere autónomamente ser como un niño para que le garanticen ser padre. Pero de esta enmarañada madeja —la mujer debe «constreñir al varón a hallar su fuerza» y así «el uno triunfa de la victoria que el otro le hace conseguir»— no saldrá, sin embargo, una situación de simetría. «Por medio de la pequeña patria que es la familia, el corazón se une a la grande», dice Rousseau. Pero ni el referente de «el corazón» ni la modalidad de la unión son los mismos para ambos sexos: la «ciudadana» sólo lo será de forma vicaria, en cuanto parte del varón, en el mejor de los casos, si «le sale» un Emilio adecuadamente «renaturalizado» según el programa. Como lo ha señalado Jane Roland Martin, «el ideal igualitario por el que es famoso Rousseau se puede mantener en el dominio político,

pero no en el privado. Como el dominio político no está abierto a Sofía, son evidentes los límites a su igualitarismo: la igualdad es un principio para el gobierno de las relaciones entre los hombres, no entre los hombres y las mujeres».<sup>23</sup> Esta misma autora ha puesto de manifiesto cómo las claves últimas del *Emilio* solamente pueden ser adecuadamente interpretadas concediendo todo su realce al libro V —que trata, como es sabido, de la educación de Sofía—, viendo sintomáticamente desde ahí el concepto rousseauiano de la educación como un todo unitario en relación con el «modelo de la producción» —en lugar del tópico «del crecimiento»—, a la vez que íntimamente conectado con sus más profundas convicciones políticas. Este tipo de hermenéutica feminista tiene la ventaja de no hacer de la misoginia de Rousseau un añadido *ad hoc* que puede ser enfatizado o minimizado desde posiciones ideológicas, sino que cobra importancia teórica articulándose orgánicamente en el conjunto de la interpretación del filósofo.

Es bastante común descalificar la hermenéutica feminista por anacrónica —cuando no se le pueden encontrar otros defectos—, argumentando: lo que los filósofos dicen sobre la mujer estaba condicionado por la situación de la mujer en su época, y era imposible percibir las cosas de otro modo. Además de lo discutible que resulta este historicismo determinista un tanto trivial, en lo que concierne al tema de la mujer —como en tantas otras cosas—, arrogancia es ignorancia: quienes despachan el asunto con este tipo de objeciones lo ignoran todo sobre la historia del patriarcado, del trabajo y la educación de la mujer, de la familia; para ellos, todo es *plano* hasta la actualidad, en que no pueden

negar la existencia del movimiento feminista como movimiento social contemporáneo, y atribuyen entonces a proyección retrospectiva de las feministas de hoy en día las críticas ideológicas a los discursos filosóficos del pasado. Es curioso que pasen por alto —desde un punto de vista *estrictamente intratextual*, sin buscar más información acerca de «la situación de la mujer en la época», cual si de algo monolítico se tratara— el carácter palmariamente polémico de los textos en que filósofos e ideólogos se refieren a las mujeres. Cuando la situación de la mujer se tematiza, nos encontramos de forma recurrente con un referente polémico que se suele silenciar, al que no se da beligerancia como interlocutor/a y que solamente aparece, en todo caso, de forma alusiva.

El autor del *Emilio* se guarda mucho de explicar cuál es su referente polémico al afirmar en el libro V: «Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, comete un error (digamos pues, entre paréntesis, que él reconoce que en su época las mujeres se quejaban —al menos las suficientes como para tomarse la molestia de refutarlas—, verbalizando su queja en términos de “injusta desigualdad”); esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón». ¿Acaso había dicho alguien que la «injusta desigualdad» era obra del prejuicio? Justamente es ésa la tesis del —¡tan injustamente!— olvidado filósofo cartesiano François Poullain de la Barre. *De l'égalité des deux sexes* lleva significativamente como subtítulo *Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, y fue reeditado en 1676, 1679 y 1691. Poullain veía en el prejuicio del sexo el prejuicio por an-

tonomasia, de manera que, si éste era susceptible de ser desarmado por la crítica racional, *a fortiori* lo sería cualquier otro que comprometiese en menor medida intereses profundamente arraigados; el debate de *l'égalité des sexes* se convertía de este modo en una especie de *test* de la viabilidad del programa cartesiano de someter todas nuestras creencias y convicciones a la regla de la evidencia, a la contrastación con las ideas claras y distintas. «Entre todos los prejuicios, dirá Poullain, no hemos encontrado ningún otro más adecuado a nuestro propósito (probar la necesidad de desembarazarnos del prejuicio para adquirir conocimientos fundamentados en la evidencia) que el que comúnmente se tiene acerca de la desigualdad de ambos sexos.»<sup>24</sup>

Dirá, por su parte, Rousseau: «Sostener vagamente que los dos sexos son iguales, y que sus deberes son los mismos, es perderse en declamaciones vagas [...]». ¿Conoció Rousseau la obra de Poullain, en que la tesis de *l'égalité* se somete al más impecable «ordre des raisons» cartesiano, o era él más bien el que tenía referencias vagas? (Quizá para no ser una excepción a aquello de que, con respecto al pensamiento feminista, todo el mundo ha oído campanas sin tomarse la molestia de saber dónde.) Porque Rousseau, sin duda, pudo tomársela: su repique se tuvo que oír en Ginebra, adonde Poullain se retiró en 1690 tras haberse pasado al protestantismo. O quizá no se tomó la de decir dónde: se limita a contraponer sus propias tesis a la «manera de argumentar de los galantes partidarios del bello sexo». Sin embargo, el paladín de *l'égalité* había comenzado así —premonitoriamente— su discurso: «No hay nada más delicado que explicarse acerca de las Mujeres. Cuando un varón habla a favor de ellas, la gente

se imagina enseguida que lo hace por galantería o por amor [...].<sup>25</sup> Pero no por ello logró curarse en salud el amigo Poullain. Por nuestra parte, a falta de poder probar positivamente<sup>26</sup> que Rousseau leyó sus libros, nos tomaremos la molestia —si bien aquí no es posible presentar más que un pequeño botón de muestra— de proceder a una sumaria contrastación intratextual de ambos autores. Poullain se refiere, por ejemplo, a que las propias mujeres, en virtud de la costumbre y la interiorización del prejuicio, perciben y soportan su condición como algo «natural». Creen «que sus mentes son tan diferentes como sus cuerpos, y que debe haber entre ambos sexos en todas las funciones de la vida la misma diferencia que existe entre las que le son particulares». <sup>27</sup> Y Rousseau constata, en un texto de notables resonancias cartesianas: «En todo cuanto no corresponde al sexo, la mujer es hombre; ella posee los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades; la máquina está construida de la misma manera, las piezas son las mismas, el juego de la una es el del otro, la cara semejante; y en cualquier respecto en que se los considere, no difieren entre sí en nada importante. En todo lo que se relaciona al sexo, la mujer y el hombre tienen en todo relaciones y en todo diferencias: la dificultad para compararlas deriva de determinar en la constitución del uno y del otro lo que se debe al sexo y lo que no depende de él». <sup>28</sup> Respecto de esta cuestión, «la única cosa que sabemos con certeza es que todo lo que ellos tienen de común es de la especie y que todo lo que tienen de diferente es el sexo». Hasta aquí todo parece estar claro. Sólo que Rousseau dirá pocos renglones después que «estas diferencias *deben* influir sobre la moral; esta consecuencia es sensible,

conforme a la experiencia, y muestra la vanidad de las disputas sobre la preferencia o la igualdad de los sexos». <sup>29</sup> Rousseau no está aquí, sin más, reflejando su época, sino contradiciendo a alguien en relación con algo que en su época se discutía. (Y, de paso, cometiendo una flagrante falacia naturalista en su «argumentación», <sup>30</sup> por llamarla de alguna manera.) Poullain afirmaba taxativamente «que la diferencia de los sexos concierne solamente al cuerpo, sin afectar propiamente más que a esa parte que sirve para la producción de los hombres; y como la mente no hace sino prestar a ello su consentimiento, y lo hace en todos de la misma manera, se puede concluir que la mente no tiene sexo». Pues «Dios une el Espíritu al Cuerpo de la mujer del mismo modo que al del hombre, y lo hace según las mismas leyes». <sup>31</sup> Para Rousseau, por el contrario, «una mujer perfecta y un hombre perfecto no deben asemejarse más en la mente que en el rostro». Todo lo que tienen de diferente hombre y mujer no es «de la especie, sino del sexo», se concede. Pero, en rigor, la «diferencia» es propia del sexo sólo en el caso de la mujer, pues: «No existe ninguna paridad entre los dos sexos en cuanto a la consecuencia del sexo. El macho sólo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida, o al menos toda su juventud; todo le llama sin cesar a su sexo [...]». <sup>32</sup> Luego no es que el hombre y la mujer tengan —como es obvio— diferencias en relación a los sexos respectivos: la diferencia consiste en tener o no tener una relación definitiva con su sexo correspondiente. En el varón, la relación es meramente puntual y accidental, mientras que en la mujer es esencial: la una se define por su diferencia sexual y el otro no. De nuevo, el masculino se solapa con el neutro, como lo instituyera Hesíodo, <sup>33</sup>

y asume lo genéricamente humano, que, en el discurso ilustrado, se define por la universalidad, por la igualdad de todos los sujetos, que lo son en la medida en que no están sujetos al sexo, como las mujeres —por la misma razón, tampoco son individuos.

Para Rousseau, en contraposición al autor de *De l'égalité*, la superioridad de la fuerza física del varón fundamenta un poder legítimo, de lo cual se sigue «que la mujer está hecha especialmente para complacer al hombre», por aquello de que la actividad y la pasividad, la fuerza y la resistencia, por «ley de la naturaleza» —toma ahora como modelo el paradigma mecanicista para plausibilizar su aserto teleológico— son complementarias. Extraña complementariedad, pues el varón, al no definirse por su actividad sexual, transita sin problemas desde los intermitentes desempeños de sus funciones sexuales a las demás actividades propias de su no-sexo. Pero la mujer, «aun cuando hubiere entre los embarazos tan largos intervalos como se supone ¿cambiará [...] por ello brusca y alternativamente de manera de vivir sin peligro y sin riesgo? [...], ¿cambiará de temperamento y de gustos como un camaleón de colores?; ¿pasará de golpe de la sombra de la reclusión y de los cuidados domésticos a las injurias del aire [...]?»,<sup>34</sup> se preguntará el paladín de la vida campestre...

#### *El «test Poullain»*

«Lo que confirma al vulgo en su concepción sobre las mujeres es que se ve apoyado por el sentimiento de los sabios», decía Poullain de la Barre. El argumento de autoridad, basado a su vez en el prejuicio, refuerza de este modo el prejuicio de la desigualdad de los sexos. Pero la cuestión es todavía más grave en el caso de los filósofos. Pues, con respecto a los cien-

tíficos, hay que reconocer «que su profesión no les compromete a informarse con tanta exactitud de lo que son las cosas en sí mismas, que son suficientes la apariencia y la verosimilitud para los Poetas y los Oradores, el testimonio de la Antigüedad para los Historiadores, y la costumbre para los jurisconsultos en orden a sus propios objetivos; ahora bien, en lo que concierne al sentir de los Filósofos, no despacharemos el asunto con tanta facilidad, pues parece que están por encima de todas las consideraciones como efectivamente deberían estarlo, y pasan por examinar las cosas más de cerca». El vulgo toma de este modo sus juicios por regla de los suyos, «sin darse cuenta de que casi todos los Filósofos tienen al propio vulgo por única regla y no es precisamente la ciencia aquello sobre cuya base se pronuncian, principalmente en la materia de la que se trata [...]. [En las escuelas] no se les dice ni una palabra acerca de los Sexos; se da por supuesto que los conocen lo bastante bien; lejos de examinar en relación con ellos su capacidad y su diferencia verdadera y natural, lo cual es uno de los asuntos más curiosos y quizás también de los más importantes de la Física y la Moral. Pasan años enteros, y algunos toda su vida, ocupados en bagatelas, en los Seres de razón, y rumiando si hay más allá del mundo espacios imaginarios y si los átomos o el polvillo que aparece en los rayos del Sol es divisible al infinito. ¿Qué confianza se puede otorgar a lo que dicen esta clase de sabios cuando se trata de cosas serias e importantes?». <sup>35</sup> Para Poullain, pues, el feminismo —*avant la lettre*— era un verdadero *test* de filosofía, de honestidad epistemológica y de autoexigencia ética y cultural. Sigamos, pues, pasando revista a nuestros filó-

sofos, a los que han dado expresión a la autoconciencia de nuestra especie en diferentes momentos históricos, a

ver si queda títere con cabeza tras aplicarles «el test Poullain». Será clarificador.

NOTAS

1. Cfr. Javier Muguerza: *Desde la perplejidad*. De próxima aparición en Fondo de Cultura Económica.

2. F. Poullain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes*, en *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française*, París, Fayard, 1984.

3. Véase sobre esta cuestión, el interesante artículo de Geneviève Fraisse, «Poullain de la Barre ou le procès des préjugés», en *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française*, París I (mayo 1985), 27-41. La novedad que aporta Poullain en este punto es el lenguaje y la argumentación cartesianos para replantear un debate del que encontramos ya una significativa expresión en la obra del mago, alquimista y escéptico, Cornelio Agrippa von Nettesheim, titulada *De Nobilitate Mulieris* (1529). En el primer capítulo de este curioso texto, puede leerse lo siguiente: «Dieu, qui a engendré toutes choses et qui a comblé de biens l'un et l'autre sexe, a créé l'homme à son image, et l'a fait mâle et femelle». (En el comentario del editor francés de la obra Roétitg, se interpreta este pasaje del génesis en el sentido de que Adán era en el origen hermafrodita, interpretación en consonancia con la tradición gnóstica.) «La différence des sexes, —continúa nuestro autor—, ne consiste que dans la différente position des parties du corps, et cette différence est nécessaire pour la génération. Mais Dieu a donné au mâle et à la femelle une ame entièrement semblable, et sans distinction de sexe. Le même esprit, la même raison, la même usage de la parole, ont été accordés à la femme et à l'homme.» (Nuestra cita está tomada de la traducción francesa del propio Roétitg de la obra de Agrippa, *De l'excellence et de la supériorité de la femme*, París, Louis, 1801; ejemplar microfilmado del de la Bibliothèque Nationale.)

4. Sobre la relación de Poullain con el preciosismo contamos con el testimonio del propio autor: «Les femmes sont elles-mêmes si fortement convaincues de leur inégalité et de leur incapacité, qu'elles se font une vertu non seulement de supporter la dépendance ou elles sont, mais encore de croire qu'elle est fondée sur la différence que la nature a mise entre elles et les hommes. Je me souviens encore fort bien que lorsque le livre de *l'égalité* comença à paraître il n'y eut que les *Précieuses* qui le recurent avec

applaudissement, disant qu'on leur faisait quelque justice; d'autres le firent valoir surtout parce qu'il flattait leur vanité; mais tout le reste parla comme d'une paradoxe qui avait plus de galanterie que de vérité [...]». La cita procede de una segunda obra de Poullain: *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, París, Jean du Puis, 118-119; ejemplar microfilmado del de la Bibliothèque Nationale.

5. Cfr. Roberta Hamilton: *La liberación de la mujer*, Barcelona, Península, 1980, cap. III (Homo sociologicus).

6. Cfr. Alicia Puleo (ed.): *Feminismo ilustrado y Revolución francesa*, Antología de textos. De próxima aparición en la editorial Anthropos.

7. Cfr. Paule-Marie Duhet: *Las mujeres y la revolución*, Barcelona, Península, 1974, cap. II. Asimismo, Alicia Puleo, «Cuadernos de quejas y reivindicaciones de las mujeres: los auténticos y los apócrifos», ponencia inédita presentada en las Jornadas «Feminismo: más acá y más allá de la Revolución francesa», Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 18-19 de mayo de 1989.

8. Los datos, así como la traducción de los textos sobre Hippel, están tomados del trabajo inédito de María Luisa Pérez Cavana: «*Sobre el mejoramiento civil de las mujeres*»: *Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración*, Bonn, 1989. El texto citado por Cavana corresponde a T.G. Hippel, *op. cit.*, p. 121.

9. *Ibid.*, p. 82, cit. por Cavana en *op. cit.*

10. *Ibid.*, p. 26, cit. por Cavana en *op. cit.*

11. Poullain de la Barre, *De l'excellence des hommes*, ed. cit., pp. 17-18.

12. Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, ed. cit., pp. 20-21. No obstante, para Poullain, la opresión de las mujeres no se encontraba en los orígenes —hay en él, como lo hemos mostrado en otra parte, una concepción del estado de naturaleza de tinte pre-rousseauiano que se caracteriza, sin embargo, por la presencia del «bon sens» cartesiano. La superioridad de la fuerza física varonil comenzó a ser oprimiente para la mujer con la institución de la familia extensa —que nosotros llamaríamos patriarcal—, la propiedad, el gobierno, la guerra y el Estado, lo que construyó a las mujeres a desposarse con extranjeros (cfr. *op. cit.*, pp. 21-22).

13. *Op. cit.*, p. 33, cit. por Cavana en loc. cit. El

feminista alemán considera que los orígenes de la subordinación femenina se encuentran en la división sexual del trabajo: el hombre se dedicó a la caza y la mujer a los cuidados domésticos, convirtiéndose «en el primer animal doméstico ella misma», *op. cit.*, p. 60., cit. en *idem.*

14. J.M. Ripalda: *La nación dividida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.

15. *Op. cit.*, p. 45, cit. en *ibid.* Subrayados míos.

16. I. Kant: *Teoría y práctica*, en R. Rodríguez Aramayo, J.M. Palacios y F. Pérez (eds.), Madrid, Tecnos, 1986, p. 34. Agradezco la referencia a Ángeles Jiménez Perona, que ha trabajado especialmente este punto.

17. J.J. Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de Combate* (trad. y notas de Salustiano Masó), Madrid Alfaguara, 1979, pp. 137-138.

18. Cfr. Cristina Molina: *Elementos para una dialéctica feminista de la Ilustración*. De próxima publicación en la editorial Anthropos.

19. J.J. Rousseau: *Emile ou de l'éducation*, Libro V, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 481. Trad. mía.

20. J.J. Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, ed. cit., p. 184.

21. Cfr. L. Colletti: «Rousseau, crítico de la "sociedad civil"», en *Ideología y sociedad* (trad. castellana de A.A. Bozzo y J.R. Capella), Barcelona, Fontanella, 1975.

22. Tomo la expresión de Rosa Cobo, cuya tesis de doctorado sobre Rousseau será leída próximamente.

23. Jane Roland Martin: «Estudio de un caso de prejuicio sexista en la historia del pensamiento educativo». Presentado al Coloquio del Mary Ingraham Bunting Institute, del Radcliffe College, marzo, 1981.

24. Poullain de la Barre, *op. cit.*, p. 10.

25. *Ibid.*, p. 9.

26. Como hemos tenido ocasión de mostrarlo en otra parte, hay sorprendentes coincidencias con Rousseau en la descripción del «estado de naturaleza» y en la crítica de las ciencias y las artes —positividades que se desvían y se alejan del *bon sens* cartesiano—, señaladas ya por Henry Grappin («Notes sur un féministe oublié, le cartésien Poullain de la Barre», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2 [1919], p. 864), entre otros críticos. Pero existen además otros indicios. Según afirma Christine Fauré, «La pasteur Lambercier, à qui le fils de Poullain de

la Barre succedera et que Rousseau mentionne dans ses *Confessions*, avait été membre de la vénérable compagnie des Pasteurs à l'époque où Poullain fut recruté au Collège de Genève; il aurait pu posséder les ouvrages de notre auteur [...]. Por otra parte, «l'hypothèse d'une influence de Poullain sur Rousseau à l'époque où ce dernier remplit la fonction de secrétaire chez Madame Dupin n'est pas à exclure; Madame Dupin en effect avait lu sans connaître le nom de l'auteur le traité *De l'égalité des deux sexes*; des manuscrits Dupin-Rousseau conservés à l'université du Texas à Austin attestant de cette lecture». Cfr. Christine Fauré, «Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur», en *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française*, ed. cit., p. 45.

27. *De l'égalité des deux sexes*, ed. cit., p. 10. Trad. mía.

28. *Emile*, libro V, ed. cit., p. 465.

29. *Ibid.*, p. 466. Subrayado mío.

30. Esta falacia suscitará la indignación del buen sentido ilustrado de Mary Wollstonecraft: «Niego la existencia de virtudes propias de un sexo [...]». Si «el sublime encanto de la mujer, según lo describen los poetas y novelistas, exige que se le sacrifiquen la verdad y la sinceridad, la virtud se convierte entonces en una noción relativa, sin más fundamento que su utilidad, y esta utilidad es la que los hombres pretenden juzgar arbitrariamente, según su conveniencia. [...] Apelaré al buen sentido de la humanidad para saber si el objeto de la educación que prepara a las mujeres para que sean esposas virtuosas y madres sensatas a partir del entontecimiento de la razón y la inmoralidad refinada —el método recomendado en [...] (La educación de Sofía)— es el que mejor se ha estudiado para alcanzar aquellos fines». En su refutación de Rousseau, viene a restituir en buena medida los argumentos de Poullain, cuya obra conoció la autora de *Vindicación*. Las citas son de la traducción castellana de Charo Ema y Mercedes Barat, Madrid, Tribuna Feminista, Editorial Debate, p. 100 y 167, respectivamente.

31. P. de la Barre, *De l'égalité*, ed. cit., pp. 59-60.

32. Rousseau, *op. cit.*, p. 470.

33. Cfr. Inmaculada Cubero: *Poder sexual o control de reproducción entre el mitos y el logos. Análisis de los relatos de Hesíodo*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1987.

34. J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 472.

35. F. Poullain de la Barre, *op. cit.*, pp. 55-56.