

TRANSMISION Y EXCLUSIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LA ILUSTRACIÓN: FILOSOFÍA PARA DAMAS Y QUERELLE DES FEMMES¹

Concha Roldán Panadero

*Profesora de Investigación
Instituto de Filosofía - Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC
Roldan@ifscsic.es*

ABSTRACT: *At the beginning of Modernity there was an increasing process of spreading, access, and popularization of knowledge. In this context, this paper stands two points: On the one hand, "philosophies for ladies", made by men, in spite of their purpose of spreading scientific knowledge, represent the typical contradiction in Enlightenment while pursuing the emancipation of humanity and the oppression of women. On the other hand, different essays about that "philosophies for ladies", many of them due to women, show a "dispute of women" (querelle des femmes) along the European republic of letters. This is the outcome of an early Enlightenment and a counterpoint to the contradiction between the diffusion of knowledge to all mankind and the exclusion of women in this process. Taking into account someone "representative" of Enlightenment ethics (Wolff, Kant), we explain the contradiction between theory and praxis by means of the confrontation between ethics and anthropology. These querelle des femmes represents - as stressed by Celia Amorós - "an enlightenment inside the enlightenment" that rebuilds the link between theory and praxis, between ethics and anthropology.*

KEY WORDS: *Enlightenment, modernity, "philosophies for ladies", "dispute of women", ethics, anthropologie, Wolff, Christian, Kant, Immanuel.*

INTRODUCCIÓN. DE LA ERUDICIÓN A LA POPULARIZACIÓN RESTRINGIDA DE LOS SABERES: ILUSTRACIÓN, SALONES Y NACIMIENTO DE LA OPINIÓN PÚBLICA

En el origen de la modernidad, la denominada "República de las letras"² jugó un papel muy importante en la evolución tanto en el concepto de transmisión de conocimiento

TRANSMISSION AND EXCLUSION OF KNOWLEDGE IN ENLIGHTENMENT: PHILOSOPHY FOR LADIES AND QUERELLE DES FEMMES

RESUMEN: En el origen de la modernidad asistimos a un proceso creciente de difusión, accesibilidad y popularización de los saberes. En este contexto, el presente trabajo desarrolla dos tesis: Una, que las "filosofías para damas" escritas por varones al comienzo de la modernidad, al margen de su intención de difundir los conocimientos científicos, representan un buen ejemplo de las inconsecuencias de una Ilustración que persigue al mismo tiempo la emancipación de la humanidad y el dominio de las mujeres. Otra, que hay ensayos coetáneos de esas "filosofías para damas", muchos de ellos escritos por mujeres, que muestran que hubo una "disputa de las mujeres" (*querelle des femmes*) que surgió a la par que la república europea de las letras como efecto de una ilustración temprana y como contrapunto de sus contradicciones, al pretender al mismo tiempo la transmisión del conocimiento a todo el género humano y la exclusión de las mujeres de los cauces que se normalizaban para ello. Se mostrará, tomando fundamentalmente como ejemplo autores "modelo" de la ética ilustrada (Wolff, Kant), cómo el punto decisivo de esa contradicción entre *theoria* y *praxis* reside en el pulso que sostuvieron la ética y la antropología y cómo esa incipiente *querelle* representa - como ha subrayado Celia Amorós - "una ilustración dentro de la ilustración" que reconstruye ese puente entre teoría y práctica, entre ética y antropología.

PALABRAS CLAVE: Ilustración, modernidad, "filosofías para damas", "disputa de las mujeres", ética, antropología, Wolff, Christian, Kant, Immanuel.

*A Atenea Yusivo,
imperativo de mujer,
inteligente insumisión*

como en el de la creación de la opinión pública. A la vez que se consolidaban en Europa las fronteras nacionales, la República de las letras (el mundo intelectual) constituía un *Estado* supranacional -comunidad europea³- en el que a sus súbditos se les ofrecía también la posibilidad de superar las barreras temporales a través de la inmortalidad conseguida por medio de la gloria, entrando en diálogo

tanto con los clásicos como con la posteridad⁴. De esta manera, los hombres de letras del siglo XVII se sentían como "ciudadanos de un estado *ideal*", que superaba las fronteras de los estados y las iglesias, pero en el que a su vez se operaba una especie de transposición en un estado real: un estado que poseía sus propias redes de comunicaciones, sus capitales, sus autoridades, sus instituciones y publicaciones, y que aparecía unificado por medio de la idea de interdisciplinariedad y de trabajo común. Se trataba de una república ideal que pugnaba por conservar su independencia respecto de los estados nacionales; integrada por un grupo de hombres de letras que estaban en estrecho contacto unos con otros, intercambiando en fluidas correspondencias epistolares⁵ informaciones, reflexiones y descubrimientos, y preocupados por la difusión de sus ideas, que ejercían su influencia al margen de las iglesias y las universidades⁶.

A comienzos del siglo XVII el intercambio intelectual y epistolar era sumamente especializado y se realizaba en latín, con lo que la influencia en un público no-científico era prácticamente imposible. Tras una fase de transición, caracterizada por los intercambios epistolares semipúblicos⁷, esto comenzó a cambiar con la aparición de libros en idiomas nacionales (Descartes, Vico, Wolff), con la traducción de las versiones latinas (Newton) y, sobre todo, con el surgimiento de publicaciones científicas (*Acta Eruditorum*, *Miscellanea Berolinensia*, *Journal de Sçavants*, *Journal de Trevoux*, *Monatlicher Auszug*, etc.), que también dan fe de la evolución del latín hacia los idiomas nacionales. En este sentido, puede afirmarse que el proceso político que conduce a los nacionalismos es inversamente proporcional a la pretensión científica de internacionalización de los conocimientos.

A su vez, este movimiento creciente de intercambio público de conocimientos fue apoyado por la organización de reuniones intelectuales en las cortes y, posteriormente, en los salones de la aristocracia y de la burguesía emergente, donde las mujeres –si bien sólo como mediadoras– representaron un papel importante. En los salones se ofreció durante los siglos XVII a XVIII la posibilidad de intercambios intelectuales *alternativos* a las universidades, sociedades científicas y academias, contribuyendo al acercamiento del conocimiento a la sociedad en los ámbitos urbanos. No en vano se caracterizaban estas reuniones por representar un *fenómeno igualitario*, al contribuir a desarrollar la con-

vicción de que existía una excelencia intelectual –basada en el mérito individual– que no necesariamente coincidía con la aristocracia de la sangre. Constituían también los salones esos *espacios fronterizos*⁸ entre lo público y lo privado donde las mujeres –organizadoras de esos encuentros– podían participar en las discusiones científicas, filosóficas o literarias de las que eran excluidas en los lugares institucionales del saber⁹. Por otra parte, gracias a las reuniones laicas en los salones dejará de ser la *querelle des femmes* entre defensores y detractores de la igualdad de las mujeres privativa de teólogos y moralistas, para pasar a ser un tema de opinión pública; sobre esto volveremos al final de este trabajo.

La sociedad demandaba una mayor difusión de los conocimientos científicos, filosóficos, literarios y artísticos en general, y en ello podemos encontrar también el origen –ya en el gozne con el siglo XVIII– de la confección de Léxicos universales (Zedler). La misma *Encyclopédie* de Diderot no responde a otro estímulo que el de hacer accesibles los problemas filosófico-morales a un público más extenso, en un movimiento que, por ello, fue caracterizado de "ilustración". Y en la misma línea habría que situar la denominada "filosofía para damas" o "filosofía en el tocador", que ya iniciara Fontenelle en el XVII con su famoso *Entretiene sur la pluralité des mondes*, y que cobrará más auge a finales del XVIII en Alemania al presentarse como "filosofía popular" (Nicolai, Feder, Garve, Engel). Movimiento junto al que encuentra su lugar la proliferación de las publicaciones periódicas, como los llamados "semanarios morales": en Inglaterra el *Spectator* de Addison, y en Alemania *Die vernünftige Tadelrinnen* (dirigido a un público femenino) o *Der Biedermann* de Gottsched, como colofón del *Berlinische Monatschrift* en el que habían colaborado Kant y Mendelssohn.

La difusión, accesibilidad y popularización de los saberes se presenta así como la otra cara de la moneda del intento de consecución de una ciencia universal, para lo que tanto G. W. Leibniz como W. von Humboldt, los últimos genios universales entre los eruditos de la época, propugnaron la fundación de academias y sociedades científicas por una parte y, por otra, la construcción de grandes bibliotecas como vehículos para favorecer en primera instancia el intercambio de pensamientos e informaciones de los especialistas, pero sin olvidar su extensión a un público interesado más amplio¹⁰. Un público elitista y fundamentalmente

masculino, pues las mujeres científicas o filósofas fueron toleradas, e incluso admiradas, por sus coetáneos como *excepciones* (que no engendraban peligro si no constituían norma) calificadas de "milagro de la naturaleza" o de "es- píritus masculinos en cuerpos femeninos", a quienes sólo les faltaba la barba para restablecer el equilibrio y armonía naturales¹¹, ya que habían osado robar los saberes¹² que los dioses habían entregado a los varones para su custodia. La ausencia de las mujeres de las historias "oficiales", que Celia Amorós ha caracterizado de "razones de los olvidos de la razón", se sustenta en una concepción patriarcal de la historia¹³, de forma que sólo fragmentariamente (y tras ardua indagación bibliográfica) podemos tener conocimiento de que existieron unas pensadoras llamadas Anna María van Schurman, Anne Finch Conway, Marie Winckelmann von Kirch o Emilie dû Châtelet, que tuvieron una extraordinaria producción literaria, filosófica o científica, de la que sólo una pequeña muestra ha llegado a nuestras manos, pues el resto desapareció como los restos de un naufragio, engullidos por el mar del olvido. En este sentido denunciaba Virginia Woolf que, suponiendo que Colón o Newton hubieran sido mujeres, los documentos históricos se hubieran olvidado de recoger en sus páginas el descubrimiento de América o de la ley de gravitación universal¹⁴.

Las historias, también las historias de la filosofía de las que las mujeres son las grandes ausentes, nos muestran cómo la consecución de ciencia y conocimiento en general fue una lucha para el género femenino, que accedió al saber como a un "nido robado", por utilizar la expresión de Alma Mahler, haciendo caso omiso de las "filosofías para damas" que los galantes intelectuales de la época escribían para ellas como un intento más de que permanecieran en su minoría de edad. Pero no olvidemos que es también durante el siglo XVII cuando surgen los primeros escritos "feministas" reivindicando la igualdad entre los sexos y defendiendo las aptitudes intelectuales de las mujeres para poder dedicarse al estudio de las ciencias¹⁵.

En este contexto, mi trabajo pretende desarrollar dos tesis. Una, que las "filosofías para damas" escritas por varones al comienzo de la modernidad, al margen de su intención de difundir los conocimientos científicos, representan un buen ejemplo de las inconsecuencias de una Ilustración que persigue al mismo tiempo la emancipación de la humanidad y el dominio de las mujeres. Otra, que hay escritos coetáneos de esas "filosofías para damas", muchos de ellos

escritos por mujeres, que muestran que hubo una "disputa de las mujeres" (*querelle des femmes*) que surgió a la par que la república europea de las letras como efecto de una ilustración temprana y como contrapunto de sus contradicciones, al pretender al mismo tiempo la transmisión del conocimiento a todo el género humano y la exclusión de las mujeres de los cauces que se normalizaban para ello. Se mostrará, tomando fundamentalmente como ejemplo autores "modelo" de la ética ilustrada (Wolff, Kant), cómo el punto decisivo de esa contradicción entre *theoria* y *praxis* reside en el pulso que sostuvieron la ética y la antropología y cómo esa incipiente *querelle* representa –como ha subrayado Celia Amorós– "una ilustración dentro de la ilustración" que reconstruye ese puente entre teoría y práctica, entre ética y antropología.

LA APERTURA DE LA FILOSOFÍA: FILOSOFÍA POPULAR Y FILOSOFÍA PARA DAMAS

El pensamiento de la Ilustración temprana enarboló los conceptos de "emancipación" y "liberación" en muchos sentidos, de los cuales la emancipación de la teología y la liberación del determinismo de la naturaleza acaso fueran los más decisivos para la filosofía. Ciertamente, la laicización y la humanización del pensamiento habían ido cobrando ya protagonismo durante la época renacentista, pero el despertar intelectual que se operó en el siglo XVIII –y que denominamos Ilustración– es el resultado de determinados procesos sociales, en los que los escritos de autores como Descartes, Bacon, Spinoza, Hobbes o Leibniz tuvieron mucho que ver. Era tiempo de pensar a la naturaleza y a los seres humanos de otra manera. Algo que W. Schneiders supo expresar muy bien: "La filosofía se convierte en filosofía para el mundo o del mundo: no sólo para el gran mundo y la alta sociedad, sino cada vez más también para el común de los mortales, al tomar como propios los intereses esenciales de la humanidad"¹⁶. De esta manera, la Ilustración da la espalda conscientemente a la mera teoría, a la filosofía escolástica: quiere ser *práctica*. La filosofía se pone así a disposición de todo el mundo como saber universal, sobre todo, como saber práctico.

Ahora bien, junto con los conceptos de "saber universal" o "filosofía universal" se extiende también la necesidad

de universalizar el conocimiento. De ahí que el primer mandamiento de una filosofía práctica fuera su transmisión a toda la humanidad. Pero aquí justamente es donde tropieza con su primer problema: ¿cómo podían acceder todos los seres humanos al conocimiento de la filosofía si la educación no se había democratizado? La burguesía se esforzaba por acceder al mundo de la formación, que era preponderantemente un privilegio de elites en una sociedad en la que la imprenta y, sobre todo, las escuelas públicas no existían desde hacía demasiado tiempo¹⁷. En esta difícil situación, la mayoría de los intelectuales de la época vivían como preceptores de los nobles interesados por el saber o de los burgueses pudientes, y las pocas mujeres que entraban en contacto con el conocimiento lo hacían como "el privilegio de un privilegio", por el hecho de ser hijas, hermanas o esposas de intelectuales o de varones bien situados, a quienes *robaban el saber* en sus clases privadas¹⁸.

Para paliar este problema de accesibilidad a la educación, los "apóstoles de la filosofía práctica" idearon dos formas de popularización: la "filosofía cortesana" y la "filosofía para damas", que generalmente suelen subsumirse bajo el concepto más general de "filosofía popular". No voy a ocuparme aquí de un análisis exhaustivo de las tres acepciones¹⁹, ni de dilucidar si la denominada filosofía popular fue un fenómeno típicamente alemán, sino únicamente de la caracterización de la filosofía para damas y sus consecuencias, tanto para el desarrollo de la filosofía como para el de las mujeres.

En el mencionado artículo de Jean École se presenta con claridad y precisión el proyecto de Wolff de escribir una filosofía para damas; el tema no se puede tratar con más profundidad que École lo hace y no está en mi intención contradecirle. Asimismo comparto con Werner Schneiders las aclaraciones que hace en su trabajo de 1983 sobre la filosofía para damas en relación con la filosofía universal ilustrada y la filosofía popular. También estaría de acuerdo con el argumento de Schneiders en su publicación de 1991 de que el prototipo de la mujer erudita (la *filósofa*) en la ilustración temprana es una invención de la filosofía masculina. Sin embargo, me gustaría precisar su afirmación "de ello se desprende la triste constatación de que no existe en la historia de la filosofía hasta bien avanzada la modernidad ninguna filósofa de categoría": es verdad que las pocas filósofas que encontramos en los siglos XVII y XVIII –al

menos entre las que nos han sido dadas conocer hasta la fecha– no se cuentan entre los pensadores más originales²⁰ o productivos de la época, sino que más bien se dedicaron a difundir y popularizar las teorías dadas por otros; ahora bien, si queremos analizar más de cerca la época de la Ilustración y la herencia que ésta nos dejó, no podemos describir *neutralmente* este hecho, sino que como filósofos *genuinos* –en el sentido que lo usa Schneiders– tenemos la obligación de estudiar los hechos y las causas, no para elaborar "quejas feministas" –como dice Schneiders–, sino para mostrar que la filosofía misma no se ha comportado ni se comporta neutralmente ("aquellos barros trajeron estos lodos"). Aunque no se trate de disculpar ni de culpar a los grandes filósofos varones convertidos en clásicos en nuestra tradición, no me gustaría ser tan indulgente con la galantería de los filósofos ilustrados como lo fue Ursula Pia Jauch, cuyo libro publicado en 1990²¹ no pudo tener desgraciadamente en cuenta Schneiders cuando escribió su último artículo²². Quien reúne todas las condiciones para pensar/actuar correctamente y no lo hace, piensa/actúa erróneamente y, aunque no sea culpable, sí que es responsable de ello. Y la historia, también la historia de la filosofía, nos muestra que la adquisición del saber supuso una lucha para las mujeres, que fueron accediendo a él como a un "nido robado", como escribía Alma Mahler. Con todo, sea mencionado antes de continuar que comparto muchas de las reflexiones de la "razón ingeniosa" o "risueña".

Jauch escribió que "la filosofía de damas es una forma lúcida e imaginativa de la filosofía popular" y que –al menos en lo que respecta a los nuevos diálogos de Fontenelle sobre la *Pluralidad de los mundos*– debe ser entendida positivamente, "ya que constituye una *filosofía disfrazada*, y el disfraz, a saber, la liviandad y amenidad de un diálogo galante entre un especialista en filosofía y una *preciosa* inteligente, recuerda que la verdad siempre ha podido encontrarse entre las Gracias"²³. Ciertamente estoy de acuerdo con la autora en que en Fontenelle se trata sólo de una excusa para la transmisión popular de un conocimiento científico y para criticar abiertamente al mismo tiempo a la filosofía escolástica. Pero no comparto su tesis de que en los diálogos galantes de damas "se trata –también desde la perspectiva masculina– de ir en contra del prejuicio enraizado acerca de la deficiencia racional femenina"²⁴. En mi opinión, ocurrió más bien al contrario, que las filosofías para damas contribuyeron con su grani-

to de arena a aumentar la convicción generalizada de la inferioridad intelectual de las mujeres.

Lo que quiero defender en este punto son dos cosas distintas: una, que las filosofías para damas no sólo son, por su alcance, expresiones muy limitadas de una sabiduría universal; otra, que tampoco pueden ser consideradas como hechos neutrales de la difusión del saber, porque –aunque hacen como si se tratara de “saber objetivo”– transmiten usos y costumbres detrás de los que se esconden grandes prejuicios contra las mujeres, sin hacer mención de la etiqueta minusvaloradora bajo la que nació la denominación de filosofía para damas, a saber, la suposición de accesibilidad bajo la nota adicional “*incluso para mujeres*”. En los dos apartados siguientes intento analizar estas cuestiones, en el primero comparando el proyecto de Wolff de escribir una filosofía para damas con los esfuerzos de las mujeres intelectuales de la época; en el segundo, al hilo de algunos escritos filosóficos de la época de defensores de las mujeres, que, sin embargo hay que distinguir de los escritos emancipatorios de las propias mujeres de la época, a los que me referiré en el último apartado.

FILOSOFÍAS PARA DAMAS Y FILOSOFÍAS DE MUJERES: EL FRACASADO PROYECTO DE WOLFF Y LAS *INSTITUTIONS PHYSIQUES* DE EMILE DU CHÂTELET

La “filosofía para damas” debe su denominación al hecho de que algunos conocidos autores del siglo XVII comenzaron a divulgar sus teorías a través de *Diálogos* mantenidos con mujeres, por lo general ficticias y siempre pertenecientes a la nobleza. Hasta entonces había sido habitual dedicar a damas de la alta sociedad escritos filosóficos, tal es el caso de Descartes o Leibniz, quienes escribieron sus *Principios de filosofía* y su *Teodicea* para las princesas Elisabeth y Sofía Carlota, respectivamente. Pero ahora de lo que se trata es de recrear un diálogo con las damas en cuestión, como lo hacen Bernard de Fontenelle con su *Entretiens sur la Pluralité des mondes*²⁵ (1686) o Francesco Algarotti con su *Il Newtonianismo per le Dame Ovvero Dialoghi sopra la Luce e i colori* (1737), por mencionar dos de los más famosos. En principio, el sentido de esa filosofía para damas era simplificar los conceptos complicados y abstractos y exponerlos todo de la manera más corta posible, puesto que

ya se sabía que las mujeres no pueden mantener durante mucho tiempo su atención.

Por otra parte, contamos con “filosofías de mujeres”²⁶, esto es, los intentos –con grandes dificultades y a veces publicados anónimamente– realizados por mujeres para dar a conocer sus reflexiones o para comentar y difundir las filosofías dominantes escritas por varones. Así, por ejemplo, escribió a finales del siglo XVII en Inglaterra Lady Anne Conway los *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, que Franciscus Mercurius van Helmont llevó a Leibniz en 1696 a Hannover –diecisiete años tras la muerte de la Conway–, mereciendo un gran reconocimiento por parte del pensador alemán²⁷. Anne Conway había sido anteriormente interlocutora de Henry More y de otros integrantes de la Escuela de Cambrigde. Su filosofía es una de las primeras que se opone al dualismo de Descartes, frente al que defiende el monismo: parte de una unidad fundamental y sustancial, la mónada, que presenta como alternativa al sistema mecanicista de Descartes; estas mónadas se definen como sustancias ideales cerradas en sí mismas (=“sin ventanas”), no sujetas al cambio e indivisibles, las cuales representan completamente el universo²⁸. Pero la filosofía de Leibniz no obtuvo –a pesar del reconocimiento de Leibniz– ninguna difusión. Este mismo destino compartieron algunos otros trabajos posteriores de filósofas, aunque no fueran tan originales como el suyo; mencionaremos el *Grundriss einer Weltweisheit für das Frauenzimmer* (1751) de Johanne Charlotte Unzer-Ziegler o el *Versuch einer Logic für Frauenzimmer* (1789) de Philippine Fryinn von Knigge, por nombrar dos ejemplos alemanes de trabajos aparecidos poco después de los de Wolff. Pero tanto estos ejemplos como otras contribuciones²⁹ hechas por mujeres permanecieron como desconocidos hasta las “excavaciones feministas” del siglo XX.

Probablemente sean las *Institutions Physiques* de Emile du Châtelet –aparecidas anónimamente³⁰ en 1741 y de nuevo en 1742 con mención de su autoría– el único escrito de una mujer que alcanzó fama entre sus contemporáneos. Entre los méritos de las *Instituciones* se contaba el haber abierto la puerta a Francia al sistema “leibnizo-wolffiano”. Wolff –quien primero se había mostrado crítico con ella, porque parecía ser seguidora de la filosofía materialista, deísta y escéptica de Voltaire– la alaba en su biografía³¹ por la comprensión que había tenido de sus obras, incluso de las escritas en lengua latina: era entonces inusual que

una mujer supiera latín. Wolff había esperado en 1739-40 –justamente en el tiempo de sus reflexiones acerca de escribir una filosofía de damas–, que la erudita marquesa se convirtiera en el “instrumento de su filosofía”, en “su apóstol en Francia”³². Wolff y la marquesa intercambiaron correspondencia y cuando había leído el libro de la Châtelet, escribió el 7 de mayo a Manteuffel: “Estos días he visto las *Institutions de Physique* de la Marquesa se Châtelet y he leído algunas cosas. Me admira la claridad con que esta señora puede explicar las cosas. Y si cumple su promesa de hacer lo mismo con mi filosofía, no dudo de que se la reconocerá como mi apóstol en Francia”³³. Pero la marquesa perdió un par de años después el interés en la filosofía de Wolff y se volvió hacia Newton, cuya *Philosophiae naturalis principia mathematica* tradujo al francés y publicó en 1746.

Una filosofía de damas como la que quería llevar a cabo Wolff³⁴ debería capacitar justamente a las mujeres para ejercitar este papel de “mediadoras”, como escribió a Manteuffel el 16 de junio de 1738: “colocar a las mujeres en situación de conocer el bien y lo verdadero, es hacérselo conocer al mismo tiempo a los hombres, es instruir casi sin darse cuenta a todo el género humano”³⁵. Al menos es éste el fin mediato que Manteuffel adjudica a una filosofía de damas: la educación del género humano a través de la formación de las mujeres³⁶; el inmediato, por el contrario, sería (en el sentido de Wolff) servirse de la filosofía para “fomentar la felicidad del género humano”³⁷: “el género humano sólo alcanzará la felicidad cuando el género femenino comience a filosofar”³⁸.

Para ponerse a redactar una filosofía de damas en forma de correspondencia, parece que Wolff había esperado que una mujer real le dirigiera una carta en la que –no sin antes disculparse por la libertad que se tomaba de escribirle– le preguntara por su filosofía y le diera por ello motivo de simplificar y explicar su sistema. Pero en lugar de eso, escribió una carta ficticia a una mujer ficticia³⁹, en la que al hilo del baile y la cocina quería abrir la puerta a su lógica. De la galantería que Formey desarrolla al comienzo de *La bella wolffiana* (1741-1753) no se encuentra aquí ningún rastro.

De lo dicho hasta ahora se deduce que los filósofos de la Ilustración se habían dejado ganar por la idea de damas-filósofas *ficticias*, de las que se servían para sus propios

finés. Mientras que al mismo tiempo minusvaloraban –o incluso despreciaban– los esfuerzos filosóficos de mujeres *reales*. Ahora bien, hay que conceder que, a pesar del acercamiento galante de Wolff a la filosofía de damas, su relación intelectual con Mme. de Châtelet fue una excepción en la época –al menos mientras el alemán quiso ganar a la marquesa para su causa–, lo mismo que lo fuera antes la de Leibniz con Lady Conway.

CONTRADICCIONES ENTRE EL PROYECTO EMANCIPADOR Y UNIVERSAL DE LA ÉTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y LA EDUCACIÓN MORAL DEL BELLO SEXO: EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA

Como hemos visto, era pretensión de la Ilustración –en principio– ser “Ilustración para todos”. En realidad, sin embargo, se trataba de un proyecto limitado, que sólo con mucho tiempo y esfuerzo comenzó a concebirse y extenderse en su pleno sentido universal a toda la humanidad, sin excepción de clase o de género. Por lo que a la exclusión de las mujeres se refiere, se debe ésta en primera instancia al discurso fisiológico que se había establecido en Europa desde Aristóteles. Este discurso negaba al “bello sexo” una capacidad intelectual desarrollada: porque las mujeres tenían una constitución física más débil, y de esto se seguía que tenían también un entendimiento más débil⁴⁰. Contra este prejuicio lucharon ya algunos “defensores de las mujeres” en el origen de la modernidad, sobre todo algunos cartesianos –de procedencia dualista– como el francés Poullain de la Barre, que es conocido –al menos entre mis colegas feministas– por su lema “la razón no tiene sexo”⁴¹. Los representantes alemanes de la primera ilustración son también ciertamente conscientes⁴² de estos prejuicios, pero se opusieron con poca fuerza a los mismos. Y cuando lo hacen los representantes de la denominada “filosofía práctica” es, únicamente, para referirse a la capacidad de las mujeres de obtener saber abstracto, y de ninguna manera para sopesar la posibilidad de que puedan obtener un grado académico o de que se les permita desempeñar un empleo público. Tal y como lo veían la mayoría de los filósofos ilustrados, la naturaleza –a la que los filósofos le habían ganado un espacio de libertad– había sido lo suficientemente lista como para crear dos géneros complementarios: el uno “débil y bello”, el otro “fuerte y sublime”.

El siglo XVIII ha sido caracterizado por la emancipación del pensamiento de la concepción religiosa del mundo y de la rigidez escolástica, dando paso a una forma de filosofar autónoma y crítica. Por otra parte, desde un punto de vista político, es también una época de ruptura con el orden establecido, lo que queda históricamente simbolizado con la Revolución Francesa y su aplicación cívica de la idea de igualdad natural de todos los hombres –siguiendo el postulado de Rousseau–. Precisamente por eso sorprende mucho más, en esa aurora de ilustración, el dominio absoluto de la denominada “polaridad sexual o genérica”⁴³ y de los impedimentos institucionales que de ella se deducen, privando a las mujeres de un trato de igualdad ante los derechos cívicos, lo que las incapacita “legalmente” para ser ciudadanas de pleno derecho, desempeñar oficios o cargos públicos, o, simplemente, obtener formación escolar y/o académica. Con otras palabras, las mujeres son excluidas “por naturaleza” de la vida pública, por ser “diferentes” de los varones –más imperfectas, incompletas o “sumisas”–: en la misma esencia femenina es donde residían, pues, las razones de su “minoría de edad”.

En mi opinión, y como ya he sostenido en otros trabajos⁴⁴, hay que buscar el fundamento de la contradicción y la ambivalencia del discurso ilustrado en lo referente a las mujeres en la creciente separación entre la ética y la antropología, un proceso que llegó incluso a destruir el puente entre el saber teórico y el práctico. Es cierto que hay que valorar positivamente el hecho de que en esa época se instaurara el estudio de la antropología como disciplina, pero, por otra parte, hay que denunciar (de aquellos barro vinieron estos lodos) que desde ese comienzo de la misma se analizara la “naturaleza de la mujer” desde perspectivas tan limitadas como lo son la sensibilidad y la fisiología, y que éstas se conviertan en ideológicamente dominantes⁴⁵: por este motivo se redujo a las mujeres a su papel como madres, amas de casa o amantes de los varones, lo que a su vez se tomaba como base para establecer su comportamiento ético-moral.

Mi tesis en este sentido es que la *nueva* antropología proporcionó una justificación para la doble moral de la Ilustración, que llegó a crear una “ética estética” para las mujeres, en la que éstas debían, además, seguir siendo educadas para asegurar el “equilibrio” en el desarrollo social. En los pensamientos de Thomasius y Wolff podemos preguntarnos todavía hasta qué punto son las mujeres

referentes de una ética que, ante todo, se ha querido proclamar independiente de la teología. En Kant, por el contrario, aparece reflejada de manera modélica esa relación que he descrito entre la ética y la antropología, en tanto que Kant otorga a la antropología un importante papel como fundamento de la ética: sin la antropología sería para él la moral una mera escolástica y no tendría ninguna aplicación en el mundo⁴⁶. Pero mientras la ética kantiana tomó los derroteros del formalismo, cuyas piedras angulares serían la universalidad y la autonomía, repartirá su antropología estos principios de manera desigual entre la humanidad, hurtándoles a las mujeres esa “mayoría de edad” que en sus escritos convirtiera en “divisa de la Ilustración”. El “antropólogo pragmático” no se conforma con una *descripción objetiva* de un estado de cosas, sino que también *prescribe cómo deber ser* un estado de cosas, y con ello deja a las mujeres en el lado oscuro de la pasión-naturaleza impidiéndoles con ello el acceso tanto a la erudición como a cualquier participación de pleno derecho en la vida cívica, hasta el punto que la antropología y la educación constituyen un frente común para que continúe manteniéndose la polaridad sexual que fuera instituida por la naturaleza: para Kant deben permanecer las mujeres (“lo bello”) en el ámbito doméstico, para que los varones (“lo sublime”) puedan perseguir sus intereses en la vida pública. De esta manera, encontramos en las Lecciones sobre Ética y Antropología kantianas –que fueron dictadas a la par que escribiera sus *Críticas*– un contenido sociohistórico que elimina de un plumazo la pretensión de neutralidad del formalismo, permitiendo entre otras cosas que se pueda distinguir entre un estatuto ético para varones –o ética racional de principios– y uno pre-ético para mujeres –o estética del bien–⁴⁷.

Precisamente en este contexto, a la luz del pulso sostenido entre la ética y la antropología, es en el que la discusión en torno a la capacidad intelectual de la mujer se convierte en una cuestión ética, política, pedagógica y jurídica: lo más problemático para la mujer fue, sin duda, dar el paso del “poder” de la adquisición de saberes al “poder” del desempeño de tareas públicas y de derechos civiles. Un paso que fue considerablemente dificultado por los filósofos-pedagogos que clamaban por la “educación universal del género humano” mientras que a la vez procuraban una educación “especial” del género femenino⁴⁸, para que no se corrompiera la moralidad de las mujeres, llamadas a servir de “mediación” para que los rudos varones accedieran a

un grado más elevado de civilización, cultura y moral, quedando ellas, sin embargo, en la antesala del verdadero bien, de la verdadera virtud.

Además del aludido *Emilio* de Rousseau pertenece a esta especie de escritos pedagógicos de la época uno que puede considerarse sin duda como representativo de la "filosofía para damas". Me refiero al libro de Carl Friedrich Troeltsch titulado *Escuela de mujeres o principios morales para la educación del bello sexo*⁴⁹, un libro que juega de nuevo con la autoría de una mujer ficticia y que sitúa su trama en el entorno de las revistas femeninas morales semanales, pretendiendo transmitir el mensaje de que tanto la virtud como la moralización de la sociedad se transmite por medio de las mujeres adiestradas para la honestidad. Las mujeres debían conservar "su propia naturaleza", pero al mismo tiempo poseer erudición y "razonabilidad" en pequeñas dosis, para contribuir a que se conservara la especie y pudiera progresar la civilización. Un ejemplo representativo de esos semanarios para mujeres fue *Die vernünftigen Tadelrinnen* (algo así como "las criticonas –o censuradoras– racionales"), fundado en 1725 y la primera en su género que se dirigiera especialmente a un público femenino; supuestamente estaba editada por mujeres⁵⁰, pero en realidad tras los nombres/seudónimos de las redactoras se ocultaba el preceptor Johann Christoph Gottsched (de nuevo aparece aquí la autoría ficticia de las mujeres), quien marcaba desde allí los fines y los límites de la erudición femenina, a través del fárrago de consejos, recomendaciones, reglamentos y máximas que proporcionaba a sus lectoras.

En general, puede afirmarse sin faltar a la verdad que la finalidad esencial de la denominada "filosofía para damas" no era precisamente transmitir a las mujeres una formación filosófica o científica porque fueran en sí mismas dignas de ella, sino más bien porque habían de servir de medio para que los varones (niños, esposos) obtuviesen de ello una utilidad moral, es decir, pudieran perseguir su perfeccionamiento a costa de las mujeres, mientras que se mantuviera la polaridad sexual. Puesto que las mujeres eruditas *reales* eran consideradas como excepciones o *–sic–* seres degenerados, fue desde el comienzo la idea *ficticia* de la mujer erudita una quimera, la cual representaba una virtud femenina en la que la razón y la moral se ponían al servicio de las representaciones y necesidades masculinas.

Las contradicciones en las que se veían inmersos aquellos precursores ilustrados de la emancipación se debían, sin duda, a que no pretendían contravenir el orden establecido, sino que –más bien al contrario– lo defendían y continuaron pensando y viviendo, como si a ellos mismos les faltara la "razón crítica" que tanto promulgaban.

Había intereses creados en consagrar la polaridad sexual, la complementariedad, repartiendo los papeles de tal manera que sólo los varones ejercieran de protagonistas de la historia y la cultura. Y a través de la educación se encargaban de transmitir de generación en generación esos designios "divinos" de la creación, que en el período ilustrado se convirtieron en fines de la naturaleza. Intereses que en muchos varones serían inconscientes, pero que no pueden excusar a los filósofos que, por definición, vivían de su capacidad racional. Un ejemplo paradigmático de estas contradicciones de muchos ilustrados varones es la obra de Kant, a quien las historias de la filosofía califican como "padre de la ética" y que, sin embargo, dejó a la mitad de la humanidad al margen de lo que constituye los dos pilares fundamentales de la misma: la universalidad y la autonomía, considerando a las mujeres incapaces de actuar por principios y excluyéndolas de una cualificación para acceder a la categoría de ciudadanas por su "minoría de edad civil"⁵¹, haciendo con ello que las descripciones antropológicas de las cosas tal y como eran en la época se convirtieran en el *desideratum* ético de lo que debía ser. Por la misma época que Kant está publicando su *Metafísica de las costumbres* y su *Antropología*, Mary Wollstonecraft insiste en subrayar –en su *Vindicación de los derechos de la mujer*⁵²– que lo que eleva a los seres por encima de los animales es su capacidad racional y apela a la responsabilidad de los individuos para actuar y educar de acuerdo con la racionalidad, contribuyendo con ello a mejorar la sociedad; si las Instituciones y las prácticas sociales dominantes representan un obstáculo para poner en práctica la racionalidad, es que necesitan ser reformadas.

Pero el origen de la modernidad contiene en toda Europa también un germen de pensamiento radical emancipador entre las propias mujeres, que se esfuerza por conseguir una igualdad práctica, real y universal más allá de la diferencia genérica. De este movimiento feminista –al comienzo sólo suma de luchas individuales– como ilustración genuina y de sus escritos, expresión de la otra cara de la medalla de

la filosofía de damas, es de lo que se tratará sucintamente en este último apartado, a modo de conclusión.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA *QUERELLE DES FEMMES* EUROPEA COMO ILUSTRACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

Existen muchos escritos contemporáneos de la filosofía para damas que muestran que hubo una "disputa de las mujeres" que se originó al mismo tiempo que la "república de las letras" europea. Estos textos de la primera modernidad cultivan discursos –tanto en el campo teológico, como en el filosófico, jurídico, médico o literario–, en los que se polemiza sobre la "naturaleza" de la mujer y del varón, sobre la igualdad y sobre la jerarquía entre los sexos, y con ello, al mismo tiempo, sobre sus papeles sociales. La polémica sexual surge al mismo tiempo en todos los países europeos, y puesto que alguno de estos escritos procedían de defensores de las mujeres, se sitúan al mismo tiempo en el origen del movimiento feminista.

Con estas reflexiones retomo ciertamente la tesis fundamental de Gisela Bock y Margarete Zimmermann⁵³, quienes sostienen que la *querelle des femmes* es un fenómeno europeo, y me muestro de acuerdo también con la tesis inicial de Gisela Engel y de su círculo de trabajo, según la cual "la nueva definición de las relaciones entre los géneros recibe un lugar central en los procesos modernos de formación del estado y la sociedad"⁵⁴. Pero me gustaría ir un paso más adelante y sostener que esa "disputa de las mujeres", como comienzo de una conciencia feminista, fue decisiva para la formación de nuestra actual "idea de Europa". Dicho de otra manera: sin la lucha en torno a la igualdad/desigualdad de los dos sexos llevada a cabo en los orígenes de la modernidad no hubiera podido desarrollarse y difundirse la idea de Europa, tal y como hoy la conocemos⁵⁵.

En efecto, la incipiente polémica en torno a la igualdad de varones y mujeres –por encima de las diferencias "naturales" (biológicas)–, esto es, la defensa de la autonomía de los sujetos-mujer en lugar de su sumisión a los varones (por considerarlos superiores), constituye, frente a las inconsecuencias y contradicciones de los pensadores ilustrados, una "Ilustración de la Ilustración", que ha de ser definida como la "genuina Ilustración"⁵⁶ y a la que, en mi opinión, le compete la tarea de restaurar el de-

ruido puente entre *theoria* y *praxis*, más concretamente entre ética y antropología. Sólo cuando, a partir de estas conclusiones, analicemos a fondo el arsenal de conceptos ilustrados que hemos incorporado a la moral, la política y el derecho, podremos dar por bien terminado el capítulo "crítica de la Ilustración"⁵⁷. Con esta tarea –puesta a fondo en práctica durante la última década entre muchas pensadoras feministas– adquiere la *querelle des Femmes* un lugar destacado no sólo en la "Disputa entre antiguos y modernos", sino también en la más reciente polémica entre modernos y posmodernos.

Gustave Reynier comenzaba su libro sobre *La mujer en el siglo XVII: sus enemigos y defensores* con la observación de que en todos los tiempos y en todos los lugares ha habido una "disputa de las mujeres", en la que las mujeres denuncian la limitación arbitraria de su campo de actuación y los varones, con sarcasmo y juramentaciones de grupo, intentan encorsetarlas en el marco fijo y tradicional de "la costumbre"⁵⁸. Pero la deconstrucción y reconstrucción de la genealogía de las mujeres, llevada a cabo durante el siglo pasado, ha mostrado que entre los denominados "defensores de las mujeres" en la modernidad temprana se encontraban también muchos reconocidos pensadores: algunos con tímidas defensas (Jacob y Christian Thomasius, Leibniz o Wolff), otros más decididas (P. de la Barre, Condorcet, Th. von Hippel), cuyas teorías contribuyeron a construir el camino de la igualdad de varones y mujeres de la mano de aquellas pensadoras que en la época lucharon en solitario, como M. de Gournay, A. M. van Schurmann, O. de Gouges, D. Ch. Leporin, M. Wollstonecraft o A. Holst. Acaso no sea superfluo recordar en este punto que no todos los escritos de mujeres en los orígenes de la modernidad pueden suscribirse entre los que hemos denominado "defensores de las mujeres", pues justamente la literatura sobre la superioridad o excelencia⁵⁹ de las mujeres se opone tanto a la consecución de la igualdad como la consideración de inferioridad, al postular una situación de "excepción" (recordemos los catálogos de mujeres célebres) que a la postre es utilizada contra la inclusión de las mujeres en el ámbito "oficial" de los derechos cívicos, esto es, como ciudadanas de pleno derecho en la sociedad.

No debemos olvidar que como punto de partida para promover la igualdad de las mujeres, primero hubo que demostrar –hablamos de finales del siglo XVI– que las mujeres eran seres humanos, aspecto que querían poner

en duda algunos anónimos de la época⁶⁰. Este primer paso hacia la igualdad llevaba la divisa que había de acompañar a la lucha "feminista" durante toda su andadura, y que la tiñe de ilustración: "actuar contra la razón, significa actuar contradictoriamente". Por ello, los escritos de los defensores de las mujeres se dirigirán sobre todo a la crítica de las contradicciones internas de la opresión del género femenino, sobre todo cuando las mismas proceden de supuestas reflexiones filosóficas. Y ésta es también la lógica inherente al ensayo que dio el paso definitivo hacia la demanda de los derechos cívicos de las mujeres, alentado por el espíritu de la Revolución Francesa, que a pesar de sus deseos de igualdad dejaba fuera a la mitad del género humano; me refiero a la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) de Olimpia de Gouges, quien antes de ser decapitada el 4 de noviembre de 1793, escribió: "Si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, también ha de concedérsele el derecho a hablar desde la tribuna pública...". Y este fue el discurso también de sus predecesoras Marie de Gournay y Anna Maria van Schurmann⁶¹, cuando demostraron en sus escritos que las mujeres tienen las mismas capacidades que los varones para dedicarse al estudio o para el desempeño de empleos y dignidades públicas.

La igualdad se postuló en la época de la Ilustración en Francia, en Italia y en Alemania –incluso en España⁶²– no sólo teóricamente. En este sentido escribió Theodor von Hippel –alcalde, comisario político y asiduo comensal de

Kant en Königsberg– en su obra *Sobre el perfeccionamiento civil de las mujeres*⁶³, publicada anónimamente, que veía traicionado el espíritu de la Revolución Francesa mientras que no se concediera a las mujeres el derecho a la igualdad. Pero sus reflexiones no bastaron para llevar a su vecino Kant, conocido entusiasta por la Revolución, a apostar por la inclusión del género femenino en sus demandas éticas de universalidad y autonomía, lo que hubiera sido el desarrollo lógico de sus teorías, como demuestra el hecho de que se le atribuyera a Kant durante mucho tiempo la autoría del escrito publicado anónimamente por Hippel. Kant no supo tender aquí el puente entre teoría y práctica, a pesar de las reflexiones dedicadas al tema en sus escritos⁶⁴.

A comienzos del siglo XXI hemos visto desarrolladas muchas teorías feministas en los países occidentales (y en la vieja Europa que salía a escena en este trabajo) y no puede negarse que desde los comienzos de la modernidad se han realizado grandes avances *de iure* para las mujeres, pero *de facto* seguimos sentados en medio del semireconstruido puente entre la teoría y la práctica. Acaso por ello, y mirando hacia otras sociedades en las que todavía dominan por completo los principios antropológicos adversos para el género femenino, no sea el momento de abandonar estas vetas de ilustración –como ha subrayado Celia Amorós en sus últimos trabajos⁶⁵– que terminarán por dar cuerpo a unas sociedades ética, jurídica y políticamente más justas.

NOTAS

- 1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación que dirijo en el IFS-CSIC, titulado "Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa" (HUM2005-02006/FISO), siendo a su vez deudor del anterior, "La idea de Europa en la época de la Ilustración" (BFF 2001-3835).
- 2 La expresión *res publica literaria* se encuentra por primera vez en Erasmo (*Antibarbarorum*, liber unus, 1494), impregnada de un ideal humanitario

y dirigida contra todo aquel que se oponía al "movimiento humanista" (bárbaros). Cf. F. Schalk, "Von Erasmus' res publica litteraria zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung", en *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1977, pp. 143-163.

- 3 Cf. al respecto, C. Roldán, "Die Gelehrtenrepublik als Grundlage einer europäischen Gemeinschaft", en *Nihil sine ratione* (ed. por H. Poser), Berlín, 2001, pp. 316-323.
- 4 Así lo expresa Leibniz en su ensayo *Pensées pour faire une Relation de*

Recibido: 15 de enero de 2008

Aceptado: 15 de enero de 2008

- l'estat present de la Republique des Lettres* (1675): "La Republique des Lettres est une colonie de l'autre monde qu'on certain aventurier, Grec de nation, nommé Pythagore, y a mené du nostre" (A IV, 1, p. 570).
- 5 Cf. P. Dibon, "Échanges épistolaires dans l'Europe savante du XVIIe siècle", en *Revue de Synthèse*, janvier-juin 1976, 31-50.
 - 6 Cfr. P. Rossi, *Die Geburt der Moderne Wissenschaft in Europa*, Beck, München, 1997, pp. 293 y ss.
 - 7 Transmisión de copias de cartas entre diversos destinatarios. Recordemos la figura del padre Mersenne como "cartero intelectual de Europa".
 - 8 Tomo la expresión de Oliva Blanco, "La 'querelle féministe' en el siglo XVII. La ambigüedad de un término: del elogio al vituperio", *Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas-UCM, Madrid, 1988-1992, p. 77.
 - 9 Cf. al respecto Marie-Gougy Françoise, *Les grands salons féminis*, ed. Debrasse, París, 1965.
 - 10 He desarrollado estos aspectos en "El ideal del sabio en la construcción de la Europa moderna", en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz* (A. Andreu, J. Echeverría y C. Roldán, eds.), UPV, Valencia, 2002, pp. 378-388.
 - 11 En este sentido se refirió Kant –conocido como el "padre de la ética moderna"– a Madame de Châtelet; cf. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*: "a una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Châtelet, parece que no le hace falta más que una buena barba" (AA II, 229).
 - 12 Cf. C. Roldán, "La escritura robada: literatura filosófica contra las 'malas costumbres'", en *La mujer de letras o la letraherida. Textos y representaciones del discurso médico-social y cultural sobre la mujer de letras en el siglo XIX*, dirección y edición de Pura Fernández y Marie-Linda Ortega, Madrid-Toulouse, Servicio de Publicaciones del CSIC-Université de Toulouse de Mirail, 2008, pp. 51-72.
 - 13 Cf. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Cátedra, Madrid, 1997, cap. II.
 - 14 Cf. *Una habitación propia*, trad. de Laura Pujol, Seix Barral, Barcelona, 1986.
 - 15 Podemos citar como escritos paradigmáticos el de la francesa Marie de Gournay, *Egalité des hommes et des femmes* (1622) y el de la alemana afinada en Holanda Anna Maria van Schurmann, *De capacitate ingenii mulieris ad scientias* (1638).
 - 16 W. Schneiders, "Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne", *Studia Leibnitiana*, XV/1 (1983), pp. 2-18.
 - 17 Los pietistas Francke y Spener apostaron a finales del siglo XVII por las escuelas públicas para niños (y en la misma medida también para niñas, aunque para éstas se reservaban tareas propias de su sexo).
 - 18 Cf. Concha Roldán, "Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna Maria van Schurman)", *Theoria*, 1998, UNAM, México, pp. 49-59.
 - 19 Cf. al respecto Jean École, "A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames", *Studia Leibnitiana*, XV/1 (1983), (pp. 46-57); Helmut Holzhey, "Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?", en H. Holzhey und W. Ch. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel/Stuttgart, 1977, pp. 124-131; Werner Schneiders, *loc. cit.* en nota 16 (pp. 10-12 y 15-17); Werner Schneiders, "Das philosophische Frauenzimmer", *Tradition und Emanzipation*, Claude Weber y Frank Grunert (eds.), Münster, 1991, pp. 50-94; y Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 1945 (pp. 27 y ss. y 228).
 - 20 Acaso con excepción de Lady Anne Conway que anticipó algunos aspectos del concepto de "mónada" que luego desarrollaría Leibniz, mereciendo los más profundos elogios por parte de éste.
 - 21 U. P. Jauch, *Damenphilosophie und Männermoral. Von Abbé de Gérard bis Marquis de Sade. Ein Versuch über die lächelnde Vernunft*, Passagen Verlag, Wien, 1990; existe trad. cast. de Luisa Posada Kubissa, *Filosofía de damas y moral masculina. Del Abad de Gérard al Marqués de Sade. Un ensayo sobre la razón ingeniosa*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.
 - 22 Así lo dice en su artículo de 1991, cit. en nota 19, p. 94.
 - 23 Jauch, *loc. cit.*, trad. cast. p. 20.
 - 24 *Ibid.*, p. 21.
 - 25 De la popularidad del libro habla el hecho de que sólo dos años después ya se había publicado la traducción alemana en Leipzig. Leibniz contaba con un ejemplar francés pero no anotó nada al margen.
 - 26 Pueden encontrarse buenos catálogos de filósofas en: U. I. Meyer, H. Bennent-Vahle (Hg.), *Philosophinnen Lexikon*, ein-FACH-verlag, Aachen, 1994 (Nachdr. 1996, Reclam, Leipzig), o Marit Rullmann, *Philosophinnen*, Suhrkamp, Memmingen, 1998.
 - 27 Así escribió Leibniz a Thomas Burnett el 24 de agosto de 1697: "Mis concepciones filosóficas se aproximan

- mucho a las de la fallecida condesa de Conway" (C. I. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften*, III, 217).
- 28 Acerca del influjo de la teoría de las mónadas de Lady Conway sobre la de Leibniz, cf. Caroline Merchant, "The vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz's concept of Monad", en *Journal of History of Philosophy*, 17 (1979), pp. 255-269; Concha Roldán, artículo en el Léxico de Meyer, *loc. cit.*, pp. 206-210, y Rullmann, *loc. cit.*, pp. 192-195. Cf. también al respecto, Bernardino Orio de Miguel, *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*, Colección Leibnizius Politechnicus n.º 11, Editorial de la UPV, Valencia, 2004. Que Schneiders (cf. artículo de 1991 citado, pp. 57 y 60) no haya encontrado a Lady Conway como "la filósofa buscada" sólo se entiende por su afirmación de que se ha concentrado sólo en la época de la Ilustración en Alemania, lo que no le impide nombrar un par de páginas más adelante a Poullain de la Barre, Armand de Gérard o Fontenelle.
- 29 Aquí podríamos mencionar en Italia las *Instituzioni Analitiche ad uso della Gioventù italiana* (1748) de Maria Gaetana Agnesi, que constituye el primer compendio sistemático de la nueva matemática, tal y como había sido desarrollada por Leibniz y Newton.
- 30 Acaso por ello fue acusada de plagio: König, su antiguo preceptor, pretendía haber sido "el padre espiritual del libro"; cf. Ostertag, Heinrich (1910): *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels*, Olms, Hildesheim/New York. Nachdr. Wolff, Ch. *Gesammelte Werke*, hg. von J. École, J. E. Hofmann, M. Thomann, HW. Arndt, Ch. A. Corr, Hildesheim/Zürich/New York, 1980, vol. III, Band 14, p. 42. Sobre Mme de Chatelet, cf. Carboncini, Sonia (1988): Vorwort zur Neuauflage von Châtelet, Marquise du: *Institutions Physiques*, in Ch. Wolff GW, III, IV-XI; Jauch, U. P. (1989): "Metaphysik häppchenweise. Zur Damenphilosophie im 18. Jahrhundert", *Studia Philosophica*, 48, pp. 46-57; y U. I. Meyer y H. Bennent-Vahle (Hg.) (1994): *Philosophinnen Lexikon*, ein-FACH-verlag, Aachen (Nachdr. 1996, Reclam, Leipzig), pp. 141-145.
- 31 Cf. Wuttke, Heinrich (1841): *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig (Nachdr.: *Christian Wolff Biographie*, Olms, Hildesheim, 1980), p. 176.
- 32 Cf. Ostertag, *loc. cit.*, pp. 38 y 41.
- 33 Ostertag, *loc. cit.*, p. 41.
- 34 Una descripción exhaustiva del fracasado proyecto de Wolff se encuentra en Jean École, "A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames", *Studia Leibnitiana*, XV/1, 1983, S. 46-57
- 35 Ostertag, *loc. cit.*, p. 17.
- 36 "Vòtre Correspondente est persuadée, que vous ne parviendrez jamais à rendre les hommes tout à fait raisonnables, tant que le beau Sexe le ne sera pas", Ostertag, *loc. cit.*, p. 26.
- 37 Este era justamente el título de la ética alemana de Wolff: *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Frankfurt und Leipzig, 1720. Cf. École, *loc. cit.*, p. 57, und Schneiders, 1983, p. 12.
- 38 Ostertag, *loc. cit.*, p. 28.
- 39 Ostertag, *ibid.*, pp. 27-32.
- 40 Cf. Lieselotte Steinbrügge, *Das moralische Geschlecht*, Metzler, Stuttgart, 1992, pp. 19-30.
- 41 Francois Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjuguez*, Paris, 1674, p. 59 (reedición 1984).
- 42 Jacob Thomasius escribió, junto con Johannes Sauerbrei y Jacob Smalcus, *De foeminarum eruditione*, 1671/76 (cf. Elisabeth Gössmann, *Archiv für philosophie- und theologie- geschichtliche Frauenforschung*, iudicium, München, Band. 1., 1984, pp. 99-117). Pero no hay ninguna duda de que fue su hijo Christian Thomasius el que primero apostó por a igualdad de las mujeres: Su *Einleitung zur Vernunftlehre* (1691) no sólo está dirigida a todas las personas "independientemente del rango", sino también "independientemente del sexo", tal y como precisa en la p. 248 (*Ausübung der Vernunftlehre*): "Wir müssen aber bey dieser Gelegenheit des Vorurtheils, das man von dem Geschlechte nimmt nicht so gar vergessen. Die Wahrheit weil sie in Übereinstimmung des allen Menschen gemeinen Verstandes und der äusserlichen Dinge besteht, kan folglich auch von allen Menschen, waserley Geschlechts sie auch seyen, erkandt, und folglich auch wieder anderen beygebracht werden".
- 43 Es ya clásico el artículo de Karin Hausen (1976) "Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissociation von Erwerbs- und Familienleben".
- 44 Cf. C. Roldán, "El reino de los fines y su gineceo. Las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas", en *El individuo y la historia* (ed. por R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos) Paidós, Barcelona, 1995, pp. 171-185; y "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas", en *Ética y antropología: un dilema kantiano* (ed. por

- R. R. Aramayo y F. Oncina), Comares, Granada, 1999, pp. 43-68.
- 45 Un buen ejemplo al respecto ofrece el artículo "mujer (femme)", en la *Encyclopédie*, donde se comprueba que la mujer no es considerada al final de la época ilustrada como un individuo emancipado ("mayor de edad" en expresión de Kant), sino como una "esencia sexuada" que surge de las propias reflexiones acerca de su naturaleza física; cf. al respecto L. Steinbrügge, *loc. cit.*, pp. 13-14 y 31-46; y Alicia Puleo, *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Madrid, 1993, pp. 35-56.
- 46 Cf. al respecto la Introducción de R. R. Aramayo a su edición castellana de I. Kant, *Antropología pragmática*, Tecnos, Madrid, 1990.
- 47 Estos argumentos aparecen desarrollados en mis artículos citados en nota 44.
- 48 No es otra la propuesta de Rousseau en el *Emilio* con sus dos diferentes métodos de educación a Emilio y Sofía (cf. cap. V). Las tareas encomendadas a Sofía por el ginebrino se diferencian muy poco de las que un siglo antes recomendaran Fénelon y Vives para la educación de las (buenas) chicas.
- 49 *Die Frauenzimmerschule oder Sittliche Grundsätze zum Unterrichts des schönen Geschlechts*, Frankfurt, 1766.
- 50 Gottsched permitió que sus lectoras creyeran durante tres años que la publicación estaba llevada a cabo por tres mujeres: Iris, Calliste y Phyllis. Parece que al comienzo también se ocultaron bajo la máscara de estas tres gracias J. G. Hamman y J. F. May. Cf. al respecto Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 1979.
- 51 Cf. *Metafísica de las costumbres* § 46 (Ak VI, 314). Cf., además de los artículos citados en notas 43 y 47, C. Roldán, "Acerca del derecho personal de carácter real. Implicaciones éticas", *Moral, Derecho y política*, en Inmanuel Kant (coord. J. Carvajal), Estudios, Univ. Castilla-La Mancha, 1998, pp. 209-226.
- 52 *A Vindication of the Rights of Women*, ed. de Sylvana Tomaselli, University Press, Cambridge, 1995.
- 53 Cf. "Die Querelle des Femmes in Europa. Eine Begriffs- und Forschungsgeschichtliche Einführung", en *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung*, 1997, Band 2, pp. 9-38.
- 54 Cf. G. Engel, F. Hassauer, B. Rang y H. Wunder (Hg.), *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des Femmes*, U. Helmer Verlag, Königstein/Taunus, 2004, p. 9.
- 55 Esta perspectiva la he desarrollado en alguno de los trabajos resultado del proyecto "La idea de Europa en la época de la Ilustración". Cf. al respecto C. Roldán, "Die europäische Querelle des Femmes", trabajo aún inédito que fue presentado como conferencia en el coloquio "Europa im Denken des 18. Jahrhunderts", celebrado en Potsdam, en el Forschungszentrum für europäische Aufklärung, el 1 de julio de 2005. El mencionado proyecto –que dirigió en el IFS-CSIC– fue subvencionado por el MEC (BFF 2001-3538); en él colaboraron como investigadores R. R. Aramayo, H. Ayala, J. de Salas, J. Echeverría, R. Mate, M. G. Navarro, F. Oncina y A. Puleo.
- 56 Aquí me dejo inspirar por las tesis de mi maestra Celia Amorós –quien ha dado a conocer en España el pensamiento de Poullain de la Barre–. Cf. sobre todo su artículo "El feminismo: senda no transitada de la ilustración", 1997, pp. 141-160 y *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2005, que fuera galardonado con el Premio Nacional de Ensayo.
- 57 Cf. al respecto C. Roldán, "Ilustración y Semántica histórica: el protagonismo de Leibniz", en *Teoría y práctica de la historia conceptual. Homenaje a R. Koselleck*, CSIC-Plaza y Valdés: col. *Theoria cum praxi*, Madrid –en prensa.
- 58 Cf. *La Femme au XVII siècle: Ses ennemis et ses défenseurs*, París, 1929, p. 3.
- 59 Textos del estilo de Lucrezia Marinella, *Le Nobilta et Eccellenze delle Donne: et i Diffetti e Mancamenti degli Huomini*, Venezia 1600; o Charles Étienne, *Que l'Excellence de la Femme est plus grande que celle de l'Homme*, 1554.
- 60 Muy extendido fue el anónimo *Disputatio nova contra mulieres, Qua probatur eas Homines non esse*, que circulaba por Alemania a comienzos de 1595. Contra este escrito publicó en febrero de 1595 Simon Gedicke en Leipzig el escrito titulado *Defensio sexus muliebris, opposita ftvtilissimae dispytationi recens editae, qva suppresso autoris & typographi nomine, blasphemè contenditur, Mulieres homines non esse*; cf. al respecto Magdalena Drexl, "Die Disputatio nova contra mulieres, Qua probatur eas Homines non esse und ihre Gegner", en Engel (2004), *loc. cit.*, pp. 122-135.
- 61 Marie de Gournay, *Egalité des hommes et des femmes* (1622) y Anna Maria van Schurmann, *De capacitate ingenii mulieris ad scientias* (1638). Gournay subraya que "el ser humano no es ni varón ni mujer" (recurriendo a la distinción escolástica de que

la sexualidad es "*secundum quid*" y Schurmann afirma que "la inteligencia no tiene sexo". Todavía inmersas en la cultura religiosa de la época, ambas utilizan, además, también estos argumentos, pues era muy importante convencer al auditorio masculino de que el estudio no conducía a las mujeres ni a la impiedad ni a la pérdida del decoro; así dice Gournay que "para la Biblia cuentan igual varones que mujeres" y la Schurman que "ninguna ley divina prohíbe a las mujeres desarrollar su inteligencia". Cf. al respecto C. Roldán, "Crimen y Castigo: la aniquilación del sa-

ber robado. (El caso de Anna Maria van Schurman)", en *Theoria*, UNAM, México, 1998, pp. 49-59.

- 62 Cf. Martín-Gamero, 1975, pp. 23-28, pp. 35-40, pp. 121-132, pp. 137-158.
- 63 *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1798). Una década antes había escrito von Hippel otro ensayo sobre el matrimonio con una más tibia convicción acerca de la autonomía femenina.
- 64 Cf. *Antología del feminismo*, Introducción y comentarios por Amalia Martín-Gamero, Alianza Ed., Madrid, 1975, pp. 23-28, 35-40, 121-

132, 137-158. Por ejemplo, María de Zayas y Sotomayor (1590-1661?) incluye en sus *Novelas ejemplares o amorosas (Decameron español)* algunas denuncias de la opresión que las mujeres sufren por parte de los hombres y el trato que reciben, rebelándose sobre su situación social que le vedaba el acceso a la adquisición de conocimientos, *ibid.*, pp. 23-25.

- 65 Cf. C. Amorós, "Feminismo e Ilustración (XIV Conferencias Aranguren): I. De la razón inerte a la razón meritoria; II. Por una Ilustración multicultural", *Isegoría*, 34, 2006, pp. 129-166.