

Mujer y verdad: notas sobre la historicidad de la «diferencia de los sexos»

«La Verdad es una Mujer»
F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*

La enigmática afirmación de Nietzsche puede ser tomada como una provocación por partida doble, para las mujeres y para quienes se preocupan por la investigación sobre la verdad. El problema «filosófico» incluido en la afirmación se acrecienta si tenemos en cuenta que el propio Nietzsche considera un verdadero arte de la interpretación el descifrar los aforismos y el arte de la interpretación es arduo. Él mismo nos lo muestra en el tercer tratado de *La genealogía de la Moral*, en el que se pregunta ¿qué significan los ideales ascéticos? En él desarrolla la interpretación de un aforismo que, curiosamente, también toma a la mujer como metáfora en relación a la sabiduría. «Despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero».

En la obra de Nietzsche se expone la metáfora «mujer-verdad» de forma tal que resulta central. Esa centralidad y su importancia ha sido puesta de manifiesto por Derrida.¹ Esta alusión inicial a la obra de Nietzsche es para dar cuenta de que se trata de un problema que no es trivial en historia de la filosofía y que va más allá de planteamientos feministas o antifeministas. Lo que se pone de relieve es que las aproximaciones interpretativas de las filosofías han de tomar en consideración estas relaciones más allá de la metáfora.

En este artículo, me propongo analizar algunos textos de la historia de la filosofía en los que se relaciona «mujer y verdad» y «mujer y filosofía». El intento de abordar esta cuestión necesita de unos planteamientos interpretativos de las filosofías que intentaré clarificar. La postura que inicialmente tomo es considerar «la diferencia de los sexos» como un objeto filosófico no definido pero sobre el que hay «que indagar y afirmar su historicidad». Esta hipótesis de trabajo introducida por Geneviève Fraisse en *La diferencia de los sexos* la aplicaré para ensayar su funcionamiento como análisis interpretativo de algunos textos filosóficos que no son centrales, pero que denotan determinadas formas de relacionar mujer y filosofía que conviene investigar. En primer lugar, clarificaré la hipótesis interpretativa que voy a seguir; en segundo lugar, analizaré en algunos tex-

* Profesora de Filosofía de la Universitat de València.

1 J. Derrida: *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Valencia, Pretextos, 1997.

tos de Montaigne cómo relaciona mujer y verdad y, en tercer lugar, haré lo mismo con un texto de Schlegel, para acabar con la relación de algunas «anécdotas» que no me resisto a dejar de contar.

HISTORICIDAD DE LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS

En su última obra, *La diferencia de los sexos*,² Geneviève Fraisse afirma que trabajar acerca de «la cuestión de las mujeres», en filosofía, es una reflexión sobre «la diferencia de los sexos» (p. 12). Se trata de una propuesta distinta de la de hacer «teoría feminista» o «historia del feminismo», tampoco busca indagar qué grado de misoginia hay en las concepciones de algunos filósofos. Desde la perspectiva de hacer historia de la filosofía en relación al tema de las mujeres puede ser una investigación fructífera. La tradición filosófica propone varias formas de abordar la cuestión de las mujeres, pero siempre aparece como una cuestión anecdótica. Por eso, se hace cada vez más necesario abordar el problema de forma programática. Así lo hace Fraisse: «Reflexionar acerca de las condiciones de un conocimiento posible, ver lo que se demuestra y lo que se teoriza de la diferencia de los sexos. Lo que puede constituir un filosofema» (Fraisse, 1996, p. 12).

Las razones por las que considera el concepto «diferencia de los sexos», y no «diferencia sexual» o «género», clarifican su postura de desarrollar la «historicidad de la diferencia de los sexos»: «El concepto de “diferencia de los sexos” que, por ejemplo, se encuentra en Hegel (*Enciclopedia*), tiene la ventaja de dejar abiertas las cuestiones aparentemente resueltas. Diferencia sexual y género expresan, en la palabra misma, una proposición filosófica. Diferencia sexual afirma la diferencia; género retoma la oposición binaria de lo biológico y lo social» (Fraisse, 1996, p. 58).

«Dejar abiertas las cuestiones aparentemente resueltas» es algo que contribuye a la clarificación y delimitación del problema que relaciona mujer y filosofía. Porque no se trata de clausurar sino de abrir nuevos horizontes problemáticos entre la empiricidad de la diferencia de los sexos, la constatación del discurso acerca de las mujeres y la metafísica del sexo. La historicidad de «la diferencia de los sexos» se presentará, pues, como una alternativa de interpretación de los textos filosóficos. Más que de «organizar el desorden» con que se presentan los textos sobre algo relativo a las mujeres, se trataría de «cambiar el punto de vista» (p. 66). Porque las dificultades para «organizar el desorden» son enormes ya que se pasa de la mujer a lo femenino con facilidad, así como de «la diferencia de los sexos» a «la diferencia sexual», cuando no es lo mismo.

2 Geneviève Fraisse: *La diferencia de los sexos*. Buenos Aires, Manantial, 1996.

Fraisse se propone ver: a) de qué manera las problemáticas contemporáneas usan la diferencia de los sexos; b) cómo está presente de muchas maneras y c) cómo no es un objeto de pensamiento. Por todo ello, lo que se propone es: «considerar la diferencia de sexos con referencia a la historia» (p. 73).

Aunque ya había realizado una aproximación a esa tarea,³ sin embargo: «el ordenamiento se hacía privilegiando el eje único de las afirmaciones sobre los sexos y no las reflexiones que emplean la diferencia sexual en una estrategia filosófica global» (Fraisse, 1996, p. 64). Ahora, lo que busca es «proporcionar condiciones de inteligibilidad».

Se puede constatar que, en la historia de la filosofía, aparece la diferencia de sexos de manera desordenada: tanto puede aparecer, en las injurias de Schopenhauer, como un operador para una filosofía, como una implicación subjetiva por parte del filósofo, como la metáfora en la que la mujer y la verdad se confunden, etc, etc. Sin embargo, hay una delimitación que se puede hacer: diferenciar entre: a) lo que son escritos de crítica feminista, en un sentido amplio, y que argumentan de una u otra forma por la igualdad; b) lo que son escritos que se refieren a la «metafísica de los sexos» como la metafísica de la sexualidad; y c) lo que sería la diferencia de los sexos como un filosofema que sirviera de hilo conductor para describir su historicidad.

Está claro que hay textos filosóficos en los que se pasa de la diferencia sexual a la diferencia de los sexos sin solución de continuidad. Se pasa de lo femenino a las mujeres como si de la misma cosa se tratara. Es, por ejemplo, el caso de Nietzsche. Por lo tanto, es importante fijar, en principio, la delimitación entre «crítica feminista», «metafísica de los sexos» y «la diferencia sexual» como campos temáticos distintos, aunque pueden estar relacionados muchas veces y, otras, confundidos. Como dice Fraisse: «el sujeto sexuado, concreto, es una cosa, la identificación de la dualidad sexual otra» (p. 67). Otra cuestión es cuando aparecen las mujeres como «interlocutoras» privilegiadas en la presentación de determinadas filosofías. O, cuando, la misma diferencia de los sexos interviene para zanjar cuestiones filosóficas.

En todo caso, lo que está claro es que «la diferencia de los sexos» no es un objeto de pensamiento claro y, sin embargo, se usa, está presente de muchas maneras. Por ello, apuntar algunas de las formas en que «la diferencia de los sexos» aparece en relación al tema de la verdad y de la filosofía clarificará tanto los textos filosóficos en relación a su «verdad» como en relación a las mujeres.

Pero, precisamente porque «el desorden no obedece siempre a las mismas reglas» (p. 73), es por lo que hay que partir de la «historicidad de la diferencia de los sexos». Mostrarla es una tarea ineludible para la investigación histórico-filosófica: «Afirmar la historicidad de la diferencia de los sexos implica, al con-

³ En G. Duby y M. Perrot: *Historia de las Mujeres*, T. IV, «Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos».

trario, una representación de la diferencia sujeta a las transformaciones de las posiciones y posturas de los hombres y las mujeres en el curso de la historia, a las evoluciones de la relación sexual; cambios, todos, irreductibles a simples contingencias «socioculturales» (p. 73).

Los lugares filosóficos donde se designa la diferencia de los sexos pueden ser muy variados. Fraisse hace referencia a varios de esos lugares. De su indagación habría que destacar algunas reflexiones. Por ejemplo, su constatación de que no hay ninguna obra específica sobre el tema porque, cuando las hay, son para argumentar por la «igualdad sexual».⁴

Otra cuestión es la importancia de razón y pasión en la época moderna en donde «la diferencia de los sexos aparece como un juego de pistas» (p. 78) porque los textos esenciales no estarán allí donde se los espera» (p. 76). Otra forma es la búsqueda de coherencia entre un «pasaje sobre las mujeres» y «los principios filosóficos mismos del autor». Considera que «no hay disfuncionamiento entre un pensamiento filosófico y las observaciones sobre el sexo femenino» (p. 79). Lo que sí constata es una diferencia entre el reparto antiguo de los lugares y el moderno. Los registros en que se manifiesta la diferencia de los sexos son diversos, pero un registro clave en el siglo XIX va a ser el de la contraposición entre «igualdad sexual» por la instauración de la ciudadanía y, al mismo tiempo, la filosofía hablará desde la ontología de diferencia sexual. Se puede distinguir, pues, entre el registro político y el ontológico como claves para hablar de las mujeres reales y el sexo metafísico (p. 81).

Lo que parece claro es que se tematizan problemas filosóficos relevantes a partir de temas concernientes a la diferencia de los sexos. Cuestiones tales como el matrimonio pueden aparecer como un análisis de «lo mismo y lo otro», del reconocimiento de uno mismo en el otro, la unión a través de la mediación,⁵ etc, etc. La cuestión de lo masculino y lo femenino se trata haciendo abstracción de la relación sexual, se trata desde el sexo metafísico y la mezcla voluntaria de todo en Nietzsche, por ejemplo, desde las mujeres emancipadas a lo femenino, o a la mujer como metáfora de la verdad, etc.

Según Fraisse, un registro clave en el s. XX ha sido la vinculación entre deconstrucción de la metafísica y deconstrucción de la diferencia sexual. De ahí se pasa al problema de la «distancia» sobre la diferencia sexual (en Heidegger, según Derrida); o, al «devenir mujer de la filosofía» de Deleuze, o el mismo Derrida, como estrategias de su propio filosofar.⁶ El tema de la diferencia sexual

4 Cita, obviamente, las obra de Poullain de la Barre, J.S. Mill y Simone de Beauvoir.

5 Ese es el caso de Hegel en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Ver Fraisse, *op.cit.*, p. 83. Ella destaca cómo J. Derrida ha puesto de relieve el papel de la metáfora sexual como imagen de la *Aufhebung*.

6 Ver para esta cuestión los propios textos de Derrida: *Difference sexuelle et difference ontologique* y *La main de Heidegger*, (*Geschlecht*, II) en *Heidegger et la Question*. Así como los comentarios sobre el tema de Francois Collin en «Diferencia y Diferendo: la cuestión de las mujeres en filosofía».

aparece como síntoma (Sara Kofmann) o, como «interpretación» de la metafísica occidental (Luce Irigaray).

Pero, en todo caso, esas formas de «organizar el desorden» pueden ser otras y a lo que hay que atender es al problema de destacar la propia historicidad de la diferencia de los sexos y hacer una investigación interpretativa sobre los textos en base a ella. Se trata, pues, de una «hipótesis de trabajo», de «un método programático», de «enunciar una proposición filosófica». No se trata de una historia de las ideas sobre «la diferencia de los sexos» sino, más bien, de una vía para pensar la diferencia de los sexos mediante una historia filosófica de la misma. Apertura para pensarla que consiste en «salir de la empiricidad del hecho biológico y social, en efecto. Consiste en postular que la temporalidad de la relación entre los sexos se inscribe en la historia» (p. 88).

Es en ese sentido en el que analizaré algunas de las apariciones de la diferencia de los sexos en relación al tema de la verdad. En concreto, algunos textos de Michel de Montaigne (1533 a 1592) y un texto de F. Schlegel (1772 a 1829). Se trata de textos filosóficos que no obedecen a un sólo registro y cuya inteligibilidad en clave de época histórica pasa a un segundo plano para, al contrario, mostrar distintos modelos de las formas de aparición de las relaciones mujer-verdad y diferencia de los sexos-filosofía. Distintas formas de entender la filosofía y la verdad que se presentan de forma paralela a la concepción de la diferencia de los sexos.

PREJUICIOS, VERDAD E IGUALDAD SEXUAL.

El de Michel de Montaigne⁷ es uno de los pensamientos que intenta definir las posibilidades del conocimiento dentro de los límites de la propia individualidad. Su ruptura con la tradición y su crítica de la autoridad de los sabios adquiere «un punto de apoyo» desde el «conocimiento de uno mismo». Cuando se produjo «la ansiedad cartesiana» por la búsqueda de un fundamento, Montaigne ya había cuestionado que eso fuera posible. Pero, como todos los escepticismos, se es escéptico mientras no se cuestionen determinadas creencias que se defienden.

«Crear el alma y no amueblarla» fue la fórmula de Montaigne para mostrar que el conocimiento no podía basarse en la autoridad de los sabios y que no había que llenar el alma con los contenidos de las enseñanzas recibidas. En la postura escéptica de su filosofía hay, sin embargo, determinadas «creencias». Destacaría su vinculación a una en concreto, y es la de que las mujeres no son capaces de determinados saberes. Los problemas teórico-filosóficos en algunos

⁷ En varios ensayos aparecen referencias al tema. Sin embargo, los más significativos son: *Ensayos*, Libro III «De Tres Comercios» y «Sobre unos versos de Virgilio».

escepticismos se plantean vinculados a creencias incuestionables sobre cómo es el mundo y, en este caso concreto, a cómo han de ser las relaciones entre los sexos.

Sin duda, el pensamiento de Montaigne rompe con la tradición, busca la creación de la propia alma, porque defiende que el único conocimiento posible es el conocimiento de uno mismo. Ahora bien, encontramos que un pensamiento como el de Marie de Gournay, quien defendía la obra del mismo Montaigne, con lo que se puede afirmar que era un pensamiento igual de escéptico, se ve con serias dificultades para poder afirmarse como individualidad, para poder «crear su alma» desde la concepción de las mujeres que defiende Montaigne.

Marie de Gournay fue la editora de los *Ensayos* y su interlocutora intelectual. El propio Montaigne la llamó «ma fille d'alliance» haciendo de ella el siguiente elogio: «Heme deleitado publicando en varios lugares la esperanza que tengo en Marie de Gournay le Jars, mi hija de alianza y por la que ciertamente siento un afecto mucho más que paternal y a la que guardo en mi retiro y soledad como una de las mejores partes de mi propio ser. No me queda más que ella en el mundo. Si puede presagiar algo la adolescencia, esta alma sería algún día capaz de las cosas más hermosas y, entre otras, de la perfección de esa tan santa amistad de la que no hemos leído que su sexo haya podido elevarse aún. La sinceridad y solidez de sus costumbres bastan ya para ello, su cariño hacia mí es más que superabundante y tal en fin, que no deja nada que desear, a no ser que el temor que le produce mi fin, a causa de los cincuenta y cinco años con los que me ha encontrado, la atormente menos cruelmente. El juicio que hizo de los primeros ensayos, siendo mujer y de este siglo y tan joven y tan sola en su región, y la famosa vehemencia con la que me amó y deseó largo tiempo por la sola estima que me profesó antes de haberme visto, es un hecho muy digno de consideración» (*Ensayos*, II, p. 413-414).

Lo que aprecia de ella es, precisamente, lo que hace suyo «Marie es como una de las mejores partes de mi propio ser». Pero, aún siendo una excepción entre las de su sexo, Marie no puede ser un individuo tal y como Montaigne puede serlo. En la singularidad de Marie es su admiración por Montaigne lo que la hace, para él, digna de reconocimiento.

Cuando se concibe el conocimiento como una reflexión sobre sí mismo, cuando se entiende que, para la mente, «el más laborioso y principal estudio es estudiarse a sí misma» y que, para ello, lo principal es «ejercitarse en ella misma» sin buscar en «materias ajenas», se entenderá que lo que interesa sobre el tema que nos ocupa, o cualquier otro, es lo que sirve para el conocimiento individual. El problema estará en ver hasta qué punto se trata de una mostración reflexiva del propio yo, la única que puede aportar a su vez un conocimiento de todo lo demás, o si también considera que lo que desde la individualidad se muestra tiene un sentido prescriptivo.

Desde esa perspectiva, la importancia de un conocimiento desde sí mismo,

frente a las doctrinas de los sabios, adquiere un significado evidente de crítica del saber de la tradición y de la autoridad: «citan a Platón y a Santo Tomás en cosas para las cuales serviría igual de testigo el primer recién llegado» (*Ensayos*, L. III, cap. 3, p. 47).

Sin embargo, la crítica a los «varones sabios» se convierte en consejo de otro estilo para las mujeres. A los sabios les critica «la exhibición de su saber», la falta de moderación porque su alternativa es «prefiero crear mi alma que amueblarla». Para las mujeres los consejos se centran en prevenirlas frente a lo que significan las mujeres sabias, pero no les aconseja ejercitarse en su propia alma, lo cual sí que es su propia alternativa individual, sino que desarrollan una serie de cualidades propias de su sexo: «Si me hacen caso las bien nacidas, se contentarán con hacer valer sus propias y naturales riquezas» (p. 47). La llamada a las mujeres para que sigan su naturaleza desechando todo artificio supone una alabanza de lo que les es natural. Al mismo tiempo que una acusación de que es la falta de conocimiento de ellas mismas, de su identidad como mujeres, lo que les lleva a no ejercitarse en las cualidades que les son propias. «Es que no se conocen lo bastante; no tiene el mundo nada más bello» (p. 47).

La «ciencia» que considera Montaigne propia de las mujeres significa también que deben apartarse de las «ciencias» de los varones. La virtud y excelencia que les es propia es presentada como una alternativa de conocimiento y acción para las mujeres: es lo que deben conocer. Su crítica a las ciencias, retórica, astrología, lógica, que no duda en calificar de drogas, le lleva a considerar su inadecuación para las mujeres e incluso, que el interés de algunos hombres en aconsejar tales ciencias a las damas sea un interés realmente inconfesable: «Cuando las veo ligadas a la retórica, a la astrología, a la lógica y otras drogas semejantes, tan vanas e inútiles para sus necesidades, temo que los hombres que se las aconsejan, lo hagan para poder dominarlas con ese pretexto, ¿pues qué otra excusa podría hallarles? Basta con que puedan, sin nosotros, expresar con la gracia de sus ojos la alegría, la severidad o la dulzura, sazonar un no con rudeza, duda o favor, y que no nos busquen intérprete en las razones que se dan para su servicio. Con esta ciencia llevan la batuta y enseñan a los maestros y en la escuela». (*Ensayos*, L. III, cap. III, p. 47). Sin embargo, hay una serie de actividades intelectuales que pueden formar parte de su entretenimiento que, por así decir, son femeninas: como la poesía, la historia y, de la filosofía, la parte que sirve para la vida y que se centrará en lo que en ella pueden aprender para relacionarse con los hombres: «En cuanto a la filosofía, de la parte que sirve para la vida, tomarán las razones que les enseñan a juzgar de nuestros humores y de nuestra condición, a defenderse de nuestras traiciones, a moderar la temeridad de sus propios deseos, a conservar su libertad, a prolongar los placeres de la vida, a soportar con humanidad la inconstancia de un servidor, la rudeza de un marido y las molestias de los años y de las arrugas; y cosas semejantes. He aquí como mucho la parte que les asignaría en las ciencias» (p. 48).

El ejercicio intelectual, según él, queda especificado para las mujeres en razón de su sexo y en función de la atención al varón. Pero, en todo caso, lo que una mujer no puede llegar a ser es un individuo en el mismo sentido en que Montaigne sí lo puede ser. Incluso, cuando su consideración hacia Marie de Gournay, quien por sus especiales dotes y cualidades podría tener un reconocimiento de su individualidad, es un reconocimiento matizado en el sentido de absorberla en su propia personalidad: «Marie es como una de las mejores partes de mi propio ser». El reconocimiento de los otros, si son varones, es un reconocimiento desde la amistad intelectual y lo que ello implica de intercambio. El reconocimiento de las mujeres lo es siempre mediatizado por la función femenina que representan, esposas, madres, amantes, etc. y, en la excepción que representa Marie de Gournay, es casi un reconocimiento de sí mismo.

Hay varios problemas que se entrecruzan: las relaciones entre los sexos y su normatividad por la filosofía, el problema del prejuicio y su papel en el conocimiento, el problema de la relatividad de la verdad. En definitiva, se produce un paralelismo entre el debate sobre el conocimiento y la búsqueda de la verdad y determinadas concepciones sobre las mujeres y las relaciones entre los sexos.⁸

Si se defiende que mantener la desigualdad sexual es un prejuicio, entonces la defensa de la igualdad entre los dos sexos se convierte en una crítica del prejuicio y, en definitiva, significa oponer retórica a verdad (como método). Es cierto que «el prejuicio es un problema filosófico en sí» y que, por lo tanto, su crítica constituye una reflexión sobre las posibilidades de la argumentación racional frente al mismo. Como consecuencia de ello al calificar la defensa de la desigualdad entre los sexos como un prejuicio y desarrollar a partir de esa crítica las bases mismas que sostienen al feminismo teórico nos encontramos con que la defensa de la igualdad sexual va a seguir la suerte de la argumentación racional frente al prejuicio. Hasta qué punto esto es así y qué consecuencias tiene solo podrá calibrarse desde una perspectiva más amplia que la aquí fijada. Pero, de todas maneras, algo se podrá ya decir al menos para «situar el problema».

⁸ El punto central de la cuestión estaría en la consideración de la desigualdad entre los sexos como un «prejuicio». Esta afirmación, realizada por Poullain de la Barre en 1673 en su obra *De légalité des deux sexes*, representa el punto de partida de toda la crítica feminista propiamente dicha. Por «crítica feminista» entiendo la crítica filosófica que ha centrado su discusión conceptual en el problema de la desigualdad social y cultural entre los sexos. Esta crítica filosófica se ha desarrollado de forma paralela a la modernidad filosófica y ha supuesto uno de los puntos de discusión teórica y política más importantes y que subyace a todas las discusiones sobre la desigualdad entre los hombres, a las discusiones sobre el estado, o sobre la libertad. Pero así como éstas han sido, una y otra vez, objeto de estudio en las historias de la filosofía, el problema de la desigualdad sexual se ha considerado, caso de hacerlo, un problema menor, despachándose la cuestión con un: Ah, también dice algo sobre las mujeres. Por eso hay que hacer su historiay no sólo la del feminismo sino la de «la diferencia de los sexos». Ver para todas estas cuestiones Amorós, Celia: *Tiempo de Feminismo*, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, 1998. Campillo, Neus: *El Feminisme com a Crítica*, València, Tandem, 1997. Fraisse, G.: *Musa de la Razón*, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, 1991.

«Hay que desconfiar de todo lo que han dicho los hombres sobre las mujeres porque los hombres son juez y parte».⁹ El problema está en quien no es juez ni parte en dicha cuestión, como afirma Simone de Beauvoir; por lo tanto, en hasta qué punto la necesidad de objetividad en ella carece de sentido, o, hasta qué punto un fundamento racional para la defensa de la igualdad llevará consigo todos los problemas que el objetivismo representa. ¿Implica necesariamente que defender la igualdad sexual es, al mismo tiempo, defender una opción filosófica determinada? ¿Se puede defender la igualdad sexual sin criticar el prejuicio? ¿Hasta qué punto una defensa de la igualdad sexual representa una defensa de la solidaridad más que de la objetividad?

Cabe preguntarse hasta qué punto Montaigne no denuncia la desigualdad sexual porque no la percibe como un prejuicio o, al contrario, el prejuicio tiene un valor de verdad para lo que se quiere conocer: *sí mismo*. Porque, sin embargo, «sa fille d'alliance», admiradora, amiga intelectual y editora de los *Essais*, no secunda en la cuestión de las relaciones entre los sexos la postura de Montaigne y entiende que su problema no es individual sino de las de su mismo sexo y, en consecuencia, que hay algo más que lo que ocurre y por lo tanto que hay que pedir que no ocurra lo que hay y expone *Les griefs des dames y Egalité des hommes et des femmes*. Interesa discutir la necesidad no sólo de exponer las quejas de las mujeres y pedir la igualdad sino además justificar que mantener lo contrario –la desigualdad– no es una entre las posibilidades de relación entre hombres y mujeres sino que se trata de un problema que tiene que ver con el conocimiento y con la acción. Con el problema de si se tiene que seguir la costumbre cuando en ésta rige el dominio de la fuerza; con el problema de si se han de seguir los prejuicios que impiden el desarrollo de toda individualidad.

Sólo desde determinadas concepciones de poder y de determinados intereses sociales se conciben las relaciones que defendemos entre los sexos. Pero, la cuestión problemática está en que si se pretende argumentar la defensa de la igualdad entre los sexos necesitamos que intervenga la teoría; pues, de otro modo estaremos simplemente en la afirmación de un poder frente a otro. ¿Por qué ha necesitado la defensa de la igualdad de la teoría? Sencillamente porque ésta ha sido uno de los poderes más fuertes que ha tenido la defensa de la desigualdad sexual.

El problema de la diferencia sexual aparece unido al problema de la verdad al considerar la desigualdad sexual entre hombres y mujeres como un prejuicio y, desde ahí, se ve el alcance que la crítica al prejuicio pueda tener. Incluso se podría afirmar que el propio prejuicio de la desigualdad es el que va a medir el alcance de la verdad entendida como argumentación racional. No sería exage-

⁹ La frase es original de Poullain de la Barre en la obra citada. Pero también Montaigne hizo referencia en los *Essays* a ese problema de la falta de objetividad de los hombres en el tema.

rado afirmar que la cuestión de la verdad va a seguir a partir de ahí la misma suerte que la cuestión de la desigualdad sexual.

Que defender la igualdad no sea exclusivamente un problema de solidaridad, o de justicia, sino que sea consecuencia directa de la crítica al prejuicio y de la defensa de la razón muestra hasta qué punto no sólo el prejuicio es un problema filosófico en sí, sino también hasta qué punto es un problema filosófico en sí el problema de diferencia de los sexos. Porque, en definitiva, se plantea como una cuestión que tiene que ver con los límites de la razón para criticar el prejuicio y que llevan a la necesidad de relativizar la verdad. Pero cabe preguntarse hasta qué punto se puede relativizar la verdad en un prejuicio que, como el de la desigualdad sexual, limita al propio sujeto epistemológico en los ámbitos de un sólo sexo cuestionando la posibilidad de que «la razón no tenga sexo».

Si, como dice Lyotard, «la existencia del prejuicio hace fracasar toda retórica demostrativa» no es menos cierto que también cuestiona cualquier retórica, y no sólo la demostrativa. Porque el problema no está sólo en el valor de conocimiento del prejuicio, o en el valor de la argumentación racional frente al mismo, el problema está en «quién manda» quién tiene el poder. Si la razón tiene límites por el prejuicio, éste los tiene por los intereses de dominio que pueda defender.

POESÍA, FILOSOFÍA Y MUJERES

El escrito de F. Schlegel, «Sobre la Filosofía» (1799)¹⁰ está dedicado «A Dorothea» quien es, además, la destinataria de la epístola en la que Schlegel expone su concepción de la filosofía como poesía.¹¹ Ese «aparecer» como interlocutora de una mujer se da en muchas obras filosóficas. En este caso, sin embargo, el lugar de aparición de la diferencia de los sexos en el escrito «Sobre la filosofía», va a adquirir otros registros. Lo que se expone como tema fundamental es una nueva concepción de la feminidad. La importancia de las artes y de las ciencias para las mujeres, para la feminidad y el nulo peligro de masculinidad que entrañan. Esa afirmación tiene una aclaración y es que «la filosofía es indispensable para las mujeres, puesto que para ellas no hay ninguna otra virtud que la religión y a ésta sólo pueden llegar por medio de la filosofía» (p. 70). Aclarar esta atrevida afirmación le lleva a un análisis de la situación social de las mujeres y a distinguirlas de la característica de la feminidad.

10 Hay traducción castellana: Schlegel, *Poesía y filosofía*. Estudio preliminar de Diego Sánchez Meca. Traducción del mismo Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, en Alianza Editorial, Madrid, 1994.

11 «Poesie», como «fuerza poética que compone y crea» y no «como *Dichtung*, la composición poética». Como precisa Sánchez Meca en la versión castellana, p. 26.

Schlegel contrapone el carácter de domesticidad que tienen las mujeres a su «origen divino». No considera que la domesticidad sea un destino pero, o bien por naturaleza, o bien por su situación, el caso es que «... la mujer es un ser hogareño» (p. 70). Sin embargo, la «vulgaridad de lo doméstico» es rechazada porque se opone a su «origen divino»; en la explicación de ese rechazo encontramos la concepción de la feminidad. Schlegel presenta en el texto una tensión entre la vulgaridad del modo de vida doméstico, que se da en las mujeres de todas las clases, y lo que la religión representa y hacia lo que deberían tender las mujeres. La ventaja de los hombres es que sus profesiones «se encuentran ya, de hecho, en relaciones algo más estrechas con las ciencias y las artes y, por lo mismo con los dioses y la inmortalidad, que la administración del hogar» (p. 72). Sin embargo esta diferencia social entre hombres y mujeres no tiene su correspondencia en una diferencia sexual: «La diferencia de los sexos es sólo una condición superficial de la existencia humana» (p. 74).

La presentación del escrito aclara una distinción entre «feminidad», «las mujeres socialmente consideradas» y «la diferencia de sexos». Las ciencias, las artes y la filosofía competen a las mujeres y, en absoluto, eso las hace masculinas puesto que, más bien, lo que ocurre es que las propias naciones que desarrollan esas artes pueden llamarse femeninas. La feminidad entra pues como un registro que indicará la relación con las artes y las ciencias. Pero, el hecho social es que a las mujeres se las asimila a lo hogareño, la domesticidad y a la moda, cuando ambas están lejos de poder procurarle esa vinculación a las ciencias. Cuando ni la maternidad ni el matrimonio ni la familia tienen por qué vincularlas a la «necesidad, la economía y la tierra» y desvincularlas de su origen divino, el hecho es que las profesiones de los hombres les proporcionan mayores posibilidades para las artes y las ciencias mientras que para las mujeres «moral doméstica» y «moda» se convierten en enemigos de que «un ser femenino» escape a la vulgaridad. Se trata además de una característica común a las mujeres, independientemente de su clase social.

Como la apuesta de Schlegel es por la creatividad individual le preocupa cómo podrían escapar las mujeres a la vulgaridad a la que su ser social les lleva. El cultivo de «lo infinito y lo sagrado», la pasión por la «religión» ha de ser a lo que las mujeres deberían aspirar. Hay que tener en cuenta que tanto la afirmación de la individualidad como la necesidad de la educación en el sentido de «formación» (*Bildung*), están presentes en esta forma de impeler a las mujeres para salir de la situación hacia la que les lleva la consideración social de su sexo. Como la educación no es un problema de enseñar ni imitar modelos sino que implica un desarrollo creativo de la propia individualidad por medio fundamentalmente «del trato con nosotros mismos, con los dioses que hay en nosotros» (p. 73) encontramos que la «formación» supondrá «apropiación de la intimidad o interioridad de un sujeto» supondrá la «reproducción de la autoconstitución subjetivas» (p. 73, nota 6 de Sánchez Meca).

Hay que tener presente, pues, estos matices para interpretar la vinculación entre mujer y filosofía en este texto. El registro de «misoginia romántica» no es aplicable por igual a todo el romanticismo, pero, además, en el caso de Shlegel no sería aplicable por la importancia que adquiere la individualidad independientemente de la diferencia sexual. Porque, para él, la diferencia de los sexos opera, entonces, un papel secundario para el ejercicio de la «autoconstitución subjetiva»: «La sensibilidad (*Sinn*), la fuerza y la voluntad propios de un hombre son lo más humano, lo más originario y lo más sagrado que hay en él. Que pertenezca a uno u a otro sexo es menos importante y más accidental; la diferencia entre los sexos es sólo una condición superficial de la existencia humana y, en último término, no es de hecho nada más que una disposición francamente buena de la naturaleza, que, sin duda no debe extirparse o desviarse voluntariamente, pero que, en cualquier caso, ha de subordinarse a la razón y conformarse a sus leyes más elevadas» (p. 74).

Hasta tal punto considera negativa la diferencia de los sexos, o, tal y como precisa, «la masculinidad y la feminidad tal como habitualmente se comprenden y se practican» que la entiende como un claro límite para la «humanidad». Hay que atemperar el «carácter sexual» transvalorando los estereotipos que fija, cambiando la masculinidad en algo dulce y la feminidad en algo independiente para que la individualidad pueda desarrollarse libremente. Los estereotipos sexuales son un límite para la autoconstitución subjetiva.

Sin embargo, el papel de la naturaleza en todo esto es problemático porque, aunque la razón tenga un papel legislador y a la naturaleza se le conceda «voz y voto», lo que está claro es que «no puede haber ninguna verdad que ella, la naturaleza, no haya dado a entender en sus bellos jeroglíficos» (p.75). Lo cual hace que la «organización femenina esté únicamente ordenada al bello fin de la maternidad».

Las figuras masculina y femenina vuelven a reaparecer cuando la idea de humanidad había hecho de la diferencia de los sexos algo irrelevante para constituir la propia individualidad que, como tal individualidad, escapaba a esa diferenciación sexual. Sin embargo, vuelve a aparecer. La razón es que como «reapropiarse de la naturaleza por parte del espíritu a través del arte» es el objetivo de la poesía, considerará que, en esa configuración de un mundo cultural nuevo, el de la romantización del mundo, se podrá entender mejor el juego que las figuras de lo femenino y lo masculino va a ejercer.

Vamos a ver cómo juegan las figuras de lo femenino y lo masculino y el posterior papel que las mujeres tienen como figuras de lo femenino en la filosofía como poesía. Hay que tener en cuenta la única forma de poder captar o interpretar la riqueza y vitalidad del mundo. Filosofía y poesía van a estar unidas porque para poder captar lo absoluto, la totalidad, la única forma será la alegoría porque «Lo supremo por ser inexpresable se lo puede decir sólo alegóricamente» (K.A. II, p. 324, versión cast. , p. 29.)

Mientras la «figura femenina» es más humana, la masculina es «rica, más independiente, más artística y más sublime: La descripción de la «figura femenina» le lleva a considerar desde las apreciaciones de los que llama «teóricos de la feminidad» que exigen la inexpresividad a «los cuerpos femeninos» hasta atribuir a la «organización femenina» la maternidad y la «simpatía femenina». Pero, sobre todo, el «receptáculo de una “mujer hermosa” posee una interioridad especial que le hace tener una disposición esencial para la religión». Si tenemos en cuenta la importancia de la religión para Schlegel pero, sobre todo, su significado, podremos interpretar las relaciones mujer, figura femenina, religión y filosofía.

Para él, la religión no es en absoluto el culto externo ni las doctrinas: «Empleo la palabra religión sin miedo puesto que ni sé ni tengo ninguna otra» (p. 76). La religión originaria, interior, es arte, una «religión estética»: «Si bien es verdad que aquello que habitualmente se llama religión me parece uno de los fenómenos mayores y más asombrosos, no obstante, sólo puedo considerar religión en estricto sentido cuando se piensa, se componen versos (*Dichten*) y se vive de acuerdo con lo divino, cuando se está lleno de Dios» (p. 78). Acceder a la verdad es un proceso infinito que sólo mediante la alegoría puede hacerse y la religión como filosofía y como arte puede tener esa relación con una divinidad, en principio, inaccesible.¹² Esa capacidad interior que requiere soledad que es silenciosa veneración es algo que muestra la «disposición esencial para la religión» de la figura femenina.

Si hasta ese momento parece que lo que pertenece a una y otra figura masculina o femenina, es esencial, al dirigirse a Dorotea como mujer individual establece una distinción entre ella y él por medio de la cual a ella le corresponde contemplar «la historia interior de la humanidad» mientras que él se ocupa de la «historia exterior de los hombres» (p. 78). Mientras considera «bienaventurados» a quienes viven separados de la muchedumbre y en soledad, sin embargo, él mismo no puede dejar de estar, al menos como autor «en el mundo». La forma de entender la religión, la vinculación interior de las mujeres con ella, y esa separación entre historia exterior e interior de los hombres le llevan a preguntarse si Dorotea no estará pensando en una forma de cambiar la religión de los hombres: «Si se trata sólo de la devoción y la veneración de lo divino, si lo humano es siempre lo más elevado, si el hombre (*Mann*) es por naturaleza el ser humano más sublime, ¿no sería entonces el camino recto, y sin duda el más corto, adorar al amado y modernizar, por tanto, aquella religión divinizadora de los hombres de los tan humanos griegos?» (p. 78).

La forma de modernizar por parte de las mujeres estará en adorar al amado

¹² Sánchez Meca precisa en su estudio que se trata de la concepción de la religión de Schlegel en ese momento, 1799, que cambiará posteriormente. (Ver Introducción a la versión española citada, nota 9, p. 76).

si la figura del hombre moderno ha de ser el poeta romántico las mujeres a las que les impele a modernizar la religión «adorando al amado» difícilmente podrán constituir nada semejante a «el hombre moderno». Su tarea pasa por esa vinculación a la religión, vinculación que poseen de forma interior. Encontrar «el mundo en el amado» es la tarea que les aconseja, siempre que el hombre (*Mann*) adorado «sea fiel a la naturaleza original del hombre (*Mann*). Y sea de una sensibilidad sublime (p. 78). Sin embargo, alcanzar el mundo en el amado es algo que requiere la participación de los dos amantes. Amor y amistad «son los órganos de toda enseñanza moral».

La cultura ilustrada es criticada por Schlegel como una forma de cultura limitativa y negadora de la posibilidad de mundos que hay en el individuo. La crítica de lo que ahora llamaríamos razón instrumental, de una concepción de la Ilustración que únicamente atiende a un funcionalismo y positivismo que fijaría al individuo en unos límites prosaicos, sin ir más allá. Una «cultura universal» en la cual el mundo interior de los individuos sea fundamental. La «cultura universal» ha de representar algo diferente a una cultura limitativa de los individuos, la «cultura universal» ha de representar la autenticidad del individuo.

El amor de los amantes ha de significar la mejor forma de lograr esa cultura acorde con la armonía del universo. La salud moral y la «vida superior» se logran desde la visión del romanticismo a partir de una armonía entre individualidad y universalidad. Amar y «formar» un individuo es lo mismo porque comporta la creación de su subjetividad más auténtica.

Muchas de las críticas del hombre moderno que encontraremos posteriormente en la filosofía de Nietzsche, en la crítica de la modernidad de Max Weber, en la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer, se encuentran ya en esta crítica de Schlegel del «hombre vulgar», del «burgués» con la metáfora incluida de que es convertido en «máquina». Desde la metáfora de la «mascarada» en Nietzsche (Schlegel dice «personaje») que representa el hombre moderno como hombre inauténtico que pierde su individualidad para someterse a la representación social y política, hasta la «petrificación en ciego dominio» (Schlegel dice máquina) todo ello serán desarrollos de la idea de crítica, que el romanticismo de Schlegel significará, respecto de aquellas formas de entender la política por representación que anulan al individuo. Por una parte, subraya el protagonismo del sujeto en la época moderna y, por otra, constata que las instancias objetivas pueden «sofocar al individuo». La crítica de una sociedad de masas cuya «vulgaridad» consiste en una mera repetición de la vida.

La diferencia de los sexos aparece dentro de esta crítica del hombre moderno buscando en ella el vehículo de una autenticidad para la individualidad. Los dos amantes conforman una relación, en la cual, el hombre lleva a la amada «más allá del culto habitual de los pequeños dioses domésticos hasta la libertad de la totalidad» y, ambos juntos, consiguen más progresos en alcanzar la religión que si hubieran ido por separado.

Sin embargo, la diferencia de los sexos no aparece sólo como diferencia sexual sino como figuras de lo femenino y lo masculino y, sobre todo aparece como la diferencia de formación de lo masculino y lo femenino. En ambos distinguirá entre lo que corresponde a las figuras sociales y lo que él mismo considera que correspondería al hombre (*Mann*) y a la mujer. La diferencia de los sexos va a configurarse de forma paralela a la diferencia entre poesía y filosofía. Mientras que el destino de la poesía sería «trabar en amistad el espíritu con la naturaleza» (p. 82), el de la filosofía sería «el elevar los hombres a dioses» (p. 82). La diferencia entre la formación masculina y la femenina radicará en la diferencia entre poesía y filosofía. Aunque poesía y filosofía «son un todo indivisible, eternamente vinculadas aunque rara vez juntas», sin embargo, sí que hay matizaciones entre ellas y también entre los hombres y las mujeres.

Hay que tener en cuenta que la «poesía» está unida a la «formación», es *Bildung*, es la capacidad formadora, la capacidad de adquirir forma desde el caos, la que se postula tanto para el individuo como para la cultura como, por supuesto, para la obra de arte. La unión de poesía y filosofía se necesita para conseguir la transformación desde una cultura, en la que la ciencia es instrumental, a otra en la que será formadora. La poesía romántica es la que puede producir la reorganización en una continua descontextualización y recontextualización. La poesía será «sistema filosófico» pero que va más allá del concepto. Es en la creación poética en donde se configura el absoluto. Es el lenguaje como arte, la poesía, lo que hace posible «que el yo en vez de ponerse como conciencia absoluta, como absoluta subjetividad, se exterioriza, sale de sí mediante la comunicación y la creatividad» (*op.cit.p.15*). La poesía es filosofía y, sin embargo, distinguirá entre la poesía como «más afín a la tierra» y la filosofía «más sagrada y más adecuada a lo divino». Al mismo tiempo que afirmará: «Mantengo firmemente mi principio: la religión es la verdadera virtud y la verdadera dicha de las mujeres y la filosofía es para ellas, como la poesía lo es para los hombres, la más excelente fuente de la eterna juventud» (p. 84). En el sentido de que «la filosofía es una elipse. Uno de sus centros del que estamos más cerca, es la autonomía de la razón. El otro es la idea del universo, y, en éste, la filosofía entra en contacto con la religión» (*Ideas*, 117, *op.cit.p.165*).

Por lo tanto, las figuras de lo masculino y de lo femenino funcionarán como una dualidad que tiende a la unidad, forman como una metáfora de las relaciones entre poesía y filosofía, pero, al mismo tiempo se introduce la idea de las mujeres concretas y la necesidad de la filosofía que tienen. Pero hay que tener en cuenta que en esa separación entre filosofía y poesía, la filosofía tiene una sustancial limitación.

La diferencia de los sexos opera en este texto con varios registros: uno de ellos es la descripción social de cómo mujeres y hombres tienen distintas funciones sociales; otra, es lo femenino y lo masculino como metáforas que funcionan para indicar el papel de la filosofía y el de la poesía; otra forma es la ten-

sión que hay en el texto entre, por una parte, insistir en que los sexos no son relevantes delante de la unidad de la humanidad pero, sin embargo, sí que adquieren distintas funciones para operar en su consecución. La formación de una cultura que pueda proporcionar todas las potencialidades creativas de las individualidades no es negada a las mujeres ya que ellas constituyen también una individualidad. Sin embargo el papel de las figuras de lo femenino y lo masculino es diferente aunque complementario. La diferencia de los sexos sirve también como metáfora de la propia tensión existente entre filosofía y poesía que son dos formas distintas de lo mismo.

ANÉCDOTAS

La propuesta de hacer una reflexión sobre «mujer y filosofía» me sugirió de inmediato la anécdota que leí cuando era estudiante de lo que entonces llamábamos «Filosofía Pura», sobre cómo se había cuestionado que Simone de Beauvoir, cuando era estudiante, pudiera con un texto como la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

Hubo otras anécdotas que sucedían en la tan «pura» especialidad. Teníamos un excelente profesor de Filosofía Antigua que afirmaba en las clases que las únicas con vocación para la filosofía eran las mujeres porque los hombres, si pueden, se van a estudiar otra cosa más productiva. Nunca pude averiguar si se trataba de un canto a las excelencias de las mujeres, o más bien a las de alguna en particular, o de una misoginia solapada, el caso es que establecía la diferencia entre mujeres y hombres en la forma de acercarse, de estar motivado o de entusiasmarse por la filosofía. Todo lo cual, además, se producía en un ambiente general en el que aún persistía la idea de que las mujeres, si estudiaban, era filosofía y letras.

Todo ello cambió en unos años por el acceso masivo de las mujeres a las universidades que, entre otras cosas, supuso un nuevo elemento en el cambio de las relaciones entre los sexos y en la crisis de legitimación patriarcal por la que atravesamos.

Quizá no vaya más allá de estas anécdotas la diferencia que se establece entre hombres y mujeres en relación a la filosofía, pero aún así ¿por qué se establece? ¿Qué tiene de peculiar el pensamiento filosófico para que si se es mujer se diga que se tiene menos aptitudes o más aptitudes para ejercerlo? ¿Por qué establecer la diferencia de los sexos para referirse?

Algunas anécdotas significativas han continuado llamándome la atención. Como leer la siguiente: Cuando Hannah Arendt publicó *La condición humana* y se la mandó a Heidegger, tuvo la callada por respuesta. Su silencio, con la falta de reconocimiento que supone, podía explicarse por la envidia —no era Heidegger precisamente un dechado de virtudes y sabemos su crueldad de la

relación con su maestro Husserl— pero, en el caso de Arendt, con la que había tenido una gran historia de amor, era específico porque todo su reconocimiento lo era siempre en tanto que ella no escribiera una obra filosófica que ni por asomo se pudiera comparar con las de él.

Está claro que las relaciones mujer y filosofía no son, como parece que esté sugiriendo mediante estas anécdotas, las relaciones entre los filósofos y las mujeres, ni entre las mujeres filósofas y los filósofos. Pero aunque no sea así, sin duda la tensión entre mujer y filosofía viene marcada por esas relaciones y en ese sentido son significativas.

La reconstrucción que las historiadoras de la filosofía están haciendo de las mujeres filósofas está contribuyendo a hacer visible, como se dice desde el pensamiento feminista, una forma de acercarse a lo filosófico desde las mujeres que era desconocida. Aunque no pienso que haya una forma de acercarse a lo filosófico específica, lo que desde luego no se puede negar es que la forma especial en que tuvieron que vérselas las mujeres en el «difícil equilibrio de relaciones entre los sexos» contribuyó sobremanera a que «alguna especificidad» apareciera. En ese sentido, me parece un trabajo fundamental desde la historia de la filosofía que se haya buscando justificar la existencia o no de «una identidad» femenina. Puede que ese trabajo de reconstrucción histórica lleve a formas insospechadas de acercarse a lo filosófico. Pero en todo caso, lo importante es mostrar que es un producto de la ignorancia histórica mezclada con la misoginia lo que ha hecho posible el desconocimiento de la existencia de Marie de Gournay, Christine de Pisan, Claire Demar, Mary Wollstonecraft. O que se ponderen sólo desde el ángulo literario filósofas como Sor Juana Inés de la Cruz, Mme. de Stael, o la misma Simone de Beauvoir.

Pero mi forma de acercarme a este problema, no es haciendo una reconstrucción histórica de las mujeres filósofas, sino investigando la génesis del feminismo filosófico que, a mi modo de entender, es fundamentalmente «crítica» filosófica. Cuando empecé una línea de investigación sobre feminismo filosófico la forma de plantear el problema de las mujeres y la filosofía siempre fue mediante lo que las concepciones filosóficas han establecido, explicado y prescrito sobre las relaciones entre los sexos o sobre cómo se justifica, o no, la diferencia y la igualdad sexual. De manera que un título como «mujer y filosofía» lo retraduciría inmediatamente por esos contenciosos, esas disputas «interesadas», que echan mano de la razón, o no, según les conviene. Sin embargo, no es esa la única posibilidad de acercarse al problema. En estas notas intento algo diferente, tal y como he explicado en la introducción. Porque, en última instancia, se plasma una realidad insoslayable: las filosofías han tenido una relación de tensión con las mujeres.

La tensión «mujer y filosofía» se produce fundamentalmente porque la forma de educación e instrucción de las mujeres ha sido siempre problemática y ha cambiado a lo largo de la historia y de las clases sociales a las que pertene-

cieran. Educación y matrimonio han sido los dos caballos de batalla para marcar de una u otra manera las relaciones entre los sexos. Esa «marca» se ha producido desde la filosofía de muy distinta manera y es interesante comprobar cómo se ha ido produciendo en algunos casos paradigmáticos porque a través de esos modelos podremos entresacar algunas consecuencias que pueden ser interesantes para la historia de la filosofía.

¿Qué es filosofía? Es una pregunta tan impertinente y compleja como la de ¿Qué es una mujer? Su impertinencia radica precisamente en su complejidad porque ni estipulando una definición, ni describiendo denotativamente las filosofías y a las mujeres, parece satisfacerse la ansiedad que hay en la interrogación. Son preguntas que sirven de acicate para continuar planteando nuevos interrogantes. Y, de eso se trata.¹³

Valencia, Junio 1999.

¹³ Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación *Género, Ciudadanía y Sujeto Político: una evaluación de las políticas de igualdad*, III Plan Nacional de Investigación y Desarrollo, Programa Sectorial de Estudios de las Mujeres y del Género, 1997-1999.