

**Giulio de Martino
Marina Bruzzese**

Las filósofas



F E M I N I S M O S

Las filósofas

**Las mujeres protagonistas
en la historia del pensamiento**

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universidad de Minnesota / Universitat de València
María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid
Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València
Mercedes Roig: Instituto de la Mujer
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona
Verena Štolcke: Universidad Autónoma de Barcelona
Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

Título original de la obra:

Le Filosofe.

Le donne protagoniste nella storia del pensiero

Traducción de Mónica Poole

Diseño de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

N.I.P.O.: 378-96-047-5

© 1994, Liguori Editore S.r.l., Napoli
Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Depósito legal: M. 34.390-2000

ISBN: 84-376-1440-6

Printed in Spain

Impreso en Lavel, S. A.

Pol. Ind. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12
Humanes de Madrid (Madrid)

Giulio de Martino y Marina Bruzzese

Las filósofas

**Las mujeres protagonistas
en la historia del pensamiento**

Apéndice “Pensadoras españolas”, de Alicia H. Puleo

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUTO DE LA MUJER

Prefacio

La temática de la *presencia* y de la *especificidad* de lo femenino ha influido, con una intensidad siempre creciente, en los aparatos conceptuales y metodológicos de numerosos sectores de las ciencias humanas: de la historia de *géneros* a la antropología, del psicoanálisis a la teoría política, de la pedagogía a la filosofía. En Italia, al igual que en otros países occidentales, se ha registrado en los últimos años un marcado interés científico, unido a una fuerte atención editorial por los temas de la historia y del pensamiento de las mujeres. Esta nueva tendencia ha conducido, por encima de las modas, a una reflexión profunda sobre las estructuras epistemológicas y disciplinares de varios campos del saber y ha requerido una gestión más prudente de las fuentes, una interpretación más precisa del *léxico* y de los modelos teóricos, en resumen, un nuevo análisis del orden del discurso científico y didáctico. *Las filósofas* propone una síntesis divulgativa de los resultados de las investigaciones históricas y filosóficas de las grandes pensadoras de la cultura occidental, del mundo antiguo y del actual. Escogidas entre disciplinas dispersas y en distintos ámbitos de interpretación, *Las filósofas* son enmarcadas históricamente y propuestas a través de perfiles biográficos esenciales y un resumen de los temas principales de su pensamiento. Nos movemos en un ámbito historiográfico que está en continua evolución —en particular en lo que se refiere al pensamiento femenino de la Antigüedad y del medievo— privilegiando materiales e informaciones básicas respecto a líneas de juicio y de análisis teórico y apuntando hacia un discurso propedéutico de sucesivos estudios disciplinares e interdisciplinares más exhaustivos.

En el texto, subdividido según un esquema cronológico clásico y con una firme trama histórica e histórico-filosófica, están indicadas, al término de cada apartado, las *Referencias bibliográficas* necesarias para posteriores estudios y se presentan antológicamente pasajes extraídos de las obras de las autoras. *Las filósofas*, remitiendo a una noción extensa de la *filosofía* como reflexión sobre las formas y las mediaciones simbólicas, hace referencia a mujeres que han dejado huella de su pensamiento y de su acción en diversos campos de la historia de la cultura, como la religión, la literatura, la política, la pedagogía y la filosofía *strictu sensu*, y propone problemas historiográficos y teóricos diversificados en las distintas épocas. Partiendo de la cronohistoria de las autoras, se abordan una hipotética, pero sugestiva, prospección del *dualismo* originario de lo masculino y de lo femenino en el mito, la manipulación de los arquetipos de la feminidad en el mundo cristiano y medieval, el renacimiento platonizante de un pensamiento de la “superioridad” femenina en la primera edad moderna, la participación de las mujeres en el pensamiento ilustrado y los procesos de desconstrucción del campo *disciplinar* del saber actual.

Introducción

1. LOS ORÍGENES

1.1. *La mujer en la Prehistoria*

Una red policroma de “dioses, demonios, héroes y habitantes del Hades” [Platón, *República*, 392a], he aquí la mitología griega desde los mitos arcaicos y homéricos hasta las tardías reelaboraciones alejandrinas. Una red que nos ofrece un vastísimo cuadro simbólico sobre el significado de la feminidad en la civilización egea.

La presencia femenina en el mito es notable: diosas, heroínas, ninfas, etc., podríamos contar más de un millar en las distintas religiones. Si se examinan las primeras estatuillas votivas descubiertas por los arqueólogos y que se remontan a un intervalo de tiempo comprendido entre el Paleolítico Superior (25000 a.C.) y la llamada Edad del Rin (8000 a.C.), que constituyen los primeros vestigios de vida religiosa, vemos que la mayoría son representaciones de figuras femeninas.

Esta amplia presencia mitológica y arqueológica de la figura de la mujer, que en el pasado indujo a algunos estudiosos a ver en la misma la prueba de la existencia de una sociedad primitiva de tipo matriarcal, no es entendida como la proyección directa de una realidad social de “predominio femenino”, sino más bien como la representación ambigua y polisémica del tema de la relación entre los sexos para unos fines y usos sociales diversos.

Al igual que no existe un nexo directo entre mitología e histo-

ria, tampoco lo hay entre representación artística y estructura social. Puesto que el mito y el arte primitivo son una fuente informativa ambigua, la arqueología y la antropología, junto a la etnoarqueología (que analiza las huellas físicas de los comportamientos sociales de los pueblos primitivos para construir modelos utilizables por la arqueología) han tratado de dar respuestas más verosímiles a las cuestiones relativas al papel de las mujeres en las sociedades prehistóricas.

Los resultados a los que se ha llegado son los siguientes: en una amplia edad anterior a la escritura, que abarca desde el 25000 a.C. (Paleolítico y Mesolítico) hasta el VII milenio a.C. (Neolítico), las comunidades humanas se aseguraban la supervivencia por medio de actividades como la caza, la pesca, la recolección de frutos y bayas.

Los humanos practicaban el nomadismo, mantenían relaciones monógamas y no se reproducían con particular frecuencia. En esta sociedad, las mujeres estaban dedicadas a la reproducción de la especie, a la educación de los hijos y, también, a las actividades de recolección. De ellas dependía la creación de los lazos maternos y familiares; la relación económica y social con los hombres era de paridad en el marco de un notable intercambio de los roles y de una igualdad sustancial entre los sexos.

A partir del VII milenio a.C., con la introducción gradual del arado en la agricultura y de la domesticación de los animales, las costumbres se transformaron de un modo radical: las comunidades humanas se hicieron sedentarias, el número de hijos aumentó, y la división entre los sexos dio un giro de 180 grados. Aunque, como parece probable, la agricultura es ideada e introducida por las mujeres, que ya estaban familiarizadas con el mundo vegetal, fueron los hombres quienes asumieron el control sobre el cultivo, la cría de ganado y la propiedad de los terrenos y de los animales. La observación del comportamiento de los animales en cautividad permitió esclarecer el papel del macho en la reproducción y atribuir al macho humano un papel primario en la procreación.

En la edad del bronce, durante casi tres mil años (4000 a.C.), la mujer se vio gradualmente marginada de las actividades económicas principales para dedicarse exclusivamente a la generación, que llegó a ser intensa, a la crianza de los hijos y al tratamiento artesanal de los productos animales secundarios y vegetales (producción de quesos, alimentos, hilados y tejidos, etc.). Los roles sociales se diferenciaron cada vez más hasta que, en el siglo VII a.C.

(Edad del hierro), el proceso de instauración de una sociedad firmemente patriarcal puede considerarse no sólo concluido, sino culturalmente arraigado.

1.2. *Las mujeres en los mitos: procreadoras, magas, artesanas*

Los antropólogos atribuyen al mito una función “teórica”, la descripción simbólica y explicativa de la realidad, y a las leyendas, relatos sobre sucesos y personajes concretos, una función “protohistórica”. La forma teórica del mito es explicada por medio de la lógica de la metamorfosis, es decir, del intercambio de las identidades.

En la mitología, originalmente, la mujer desempeñaba muchas funciones, pero era la misma feminidad la que se presentaba como algo multiforme: una clase de atributos diversos y contradictorios a la vez para nosotros. He aquí cómo en una poética página mitológica escrita por Pettazzoni (1948) se describe la creación de la primera mujer:

Tomó la redondez de la luna, el enroscarse de la serpiente, el enmarañamiento de la liana, el temblor de la hierba, la esbeltez del junco, el perfume de las flores, la liviana movilidad de las hojas, la mirada del cabritillo, la benigna alegría del rayo de sol, la ligereza del viento, las lágrimas de las nubes, la delicadeza de las plumas, la timidez de un pájaro, la dulzura de la miel, la vanidad del pavo real, la elegancia de la golondrina, la belleza del diamante, y la agitación de la tórtola. Añadió también las dotes del hombre: vida y sentimiento, voluntad y carácter, espíritu y alma...

Las prerrogativas de las diosas son muy diversas, pero pueden agruparse en dos categorías, las sexuales y las técnico-mágicas.

En los mitos relativos al origen del mundo, los cosmológicos, las mujeres-diosas, las diosas-madres aparecen como generadoras, como aquellas que han dado origen tanto a dioses como a hombres. Son elementos del cosmos y de la naturaleza que poco a poco son divinizados en figuras femeninas. De esta manera, un cosmos sexualizado es capaz de generarse a sí mismo y a los seres vivos.

En mitos posteriores, en los que la creación del mundo ya se ha producido, las mujeres-diosas comparecen como portadoras de técnicas y como magas o curanderas. Si la naturaleza en cuanto fe-

menina era capaz de producir metamorfosis, ahora es la mujer maga quien las crea: Isis, maga y sabia, depositaria de la ciencia alquímica.

En los mitos más recientes vemos a Deméter y a Ceres, que eran diosas de la agricultura, Diana, de la caza, Atenea de distintas técnicas (arado, hilado, forja de armas), Igía que tutelaba el arte de la medicina al igual que la asiria Ishtar; la egipcia Seshat era la diosa de la escritura, las Musas representaban a las artes, etc. Las sacerdotisas de estas diosas, además de desempeñar las funciones relativas al culto, probablemente eran depositarias de conocimientos y técnicas útiles a toda la colectividad.

Sobre la base de estas figuras mitológicas y de los hallazgos étnico-arqueológicos, podemos plantear la hipótesis de que los mitos cosmogónicos se refieren a la realidad femenina del Paleolítico y del Mesolítico.

En el Neolítico, las mujeres aún desempeñaban un complejo papel de reproducción social. Las actividades de recolección, así como la fabricación de vasos de uso sagrado, tenían su significado.

A través de los mitos agrícolas y de fertilidad sabemos que las mujeres desempeñaron actividades agrícolas y educativas, artesanales (hilado, tejido, cerámica), que fueron herboristas, criadoras y curanderas, que conocieron las técnicas de obstetricia. En resumen, parece que existió una relación de equilibrio sustancial en la división de los roles económicos y sociales entre hombres y mujeres.

A partir de la edad del bronce y de la instauración de una sociedad explícitamente patriarcal, asistimos al declive gradual de la presencia femenina en las actividades económicas y en el ejercicio de técnicas y de conocimientos socialmente relevantes, incluso la magia parece escapar a su control. En los mitos, esta situación parece estar reflejada en forma de lucha y conflicto entre dioses de distinto sexo. El mito exalta la feminidad y, por tanto, la diferencia y el conflicto entre los sexos, pero se propone dominar la diferencia convirtiéndola en una jerarquía.

Los hombres, pues, acaparan casi todos los aspectos de la vida comunitaria y las mujeres se encaminan a una lenta marginación, tanto más grave cuanto que la sociedad humana occidental, en Grecia, se aprestaba a dar un gran salto hacia delante con el descubrimiento del poder del conocimiento.

Referencias bibliográficas

Margaret Ehrenberg, *La donna nella Preistoria*, Milán, Mondadori, 1992. Georges Devereux, *Donna e mito*, Milán, Feltrinelli, 1984. Patricia Monaghan, *Le donne nei miti e nelle leggende. Dizionario delle Dee e delle Eroine*, Como, Red Edizioni, 1987.

2. LA MUJER Y LA AUTORIDAD

El término de autoridad alude a la función ordenadora y normativa típica de esos roles sociales a los que se confía la tarea de gobernar y de dirigir la vida de una comunidad.

La autoridad confiere poderes particulares al que reviste el papel, por ejemplo, de rey, sacerdote, juez, médico, profeta o jefe militar, y atribuye, por el contrario, obligaciones y limitaciones a la libertad de los que están sujetos a la misma. De la noción de autoridad surge la de autor, aquel que, en un cierto contexto, es la fuente de un discurso, de una ley, de una decisión, de un acto.

Como consecuencia, la autoridad es el fundamento de los ordenamientos políticos, religiosos, jurídicos, militares, y, por tanto, en sentido lato, civiles de una determinada sociedad. La autoridad es la responsable de emanar, garantizar y hacer respetar estos conjuntos de normas, de prohibiciones y de licitudes en virtud de las cuales una sociedad puede existir, perdurar en el tiempo, defenderse de sus enemigos internos y externos.

Constantemente, la investigación histórico-cultural, jurídica y antropológica ha señalado, cómo, excluyendo las épocas prehistóricas, en la casi totalidad de las formaciones económico-sociales consolidadas en la historia de las civilizaciones, el papel de la mujer ha sido de subordinación manifiesta a las diversas formas de autoridad, y casi nunca de protagonista o intérprete de unos y otros de los roles que han sido expresión de la misma. La exclusión de las mujeres de la vida política, de la instrucción y de la creación artística determinó la contraposición entre papeles femeninos y poderes, saberes y técnicas que estaban reservados a los hombres. Las mujeres estaban confinadas en aquellos ámbitos de la civilización material de los pueblos en los que se empleaban técnicas pobres, en los que no se acumulaban riquezas, en los que no estaban en juego papeles de prestigio. Frente a una contribución importante para la vida económica y para la vida familiar y cotidiana de la comuni-

dad, las mujeres eran inducidas a la mera sumisión a la autoridad en todas sus formas: desde el rey hasta el sacerdote, desde el padre hasta el esposo.

En el ámbito de la religión, determinante en el mundo antiguo y medieval, debido a que los ordenamientos religiosos fueron la cuna de todos los ordenamientos sociales posteriores, la mujer ha asumido un papel bastante variado, desde el protagonismo indiscutible hasta la marginación. En efecto, mientras la autoridad religiosa ha coincidido con la autoridad política, las mujeres han sido mantenidas al margen. Pero cuando, después de la evolución social, los papeles religiosos, políticos y culturales se diferenciaron, las mujeres pudieron entrar en el campo religioso con mayor fuerza y encontrar en ello una relación positiva con la autoridad que les había sido negada en otros campos.

La historia de las mujeres puede interpretarse en Occidente —en otros lugares el camino se ha interrumpido varias veces o ni siquiera ha comenzado— como la historia de la desaparición gradual de las barreras interpuestas entre las mujeres y las formas de la autoridad. Primero en el campo religioso, después en el pedagógico, en el económico y artístico, y, finalmente, en el político y científico, las mujeres han podido desempeñar papeles de mayor incidencia en la vida social. Pero a un proceso, que puede definirse como “igualador”, que ha llevado a las mujeres a interiorizar y a imitar roles y competencias pensadas, en principio, para los hombres se ha asociado, con una fuerza cada vez mayor, un proceso “diferencial” que ha conducido a las mujeres a poner en juego concepciones de la autoridad distintas de las tradicionales.

La visión tradicional de la autoridad estaba basada en el modelo del padre: jefe de la tribu, de la familia, de la milicia y del culto. Un padre cuestionado por sus descendientes masculinos, a su vez en lucha por la sucesión. Esta configuración primitiva de la autoridad, explicada por Freud y por el psicoanálisis, pero presente tanto en la vida civil como en la cultural y religiosa, se ha transformado lentamente en una configuración más abstracta y falsa. Tanto la sociedad cristiana (la única autoridad verdadera es un dios trascendente e infinitamente bueno) como la laica e ilustrada (igualdad, libertad, fraternidad) han establecido una concepción “formal” de la autoridad, una concepción “impersonal” de la misma. Para los cristianos la autoridad es divina y, por tanto, suprapersonal, para los laicos es fruto de la ciencia, de la justicia, de las leyes y, como consecuencia, fruto de un procedimiento e im-

personal. Para ambas concepciones la autoridad se ha convertido en algo abstracto.

Observando y estudiando las contribuciones teóricas del pensamiento femenino en su historia, parece posible individuar, en cambio, aunque sea de modo discontinuo y latente, la aparición de otro concepto de autoridad, un concepto concreto y, por consiguiente, terrenal, no un concepto neutral y formal y ni siquiera un concepto primitivo e indiferenciado: la idea de una autoridad vinculada a valores, una autoridad diferenciada.

La relación entre las mujeres y el saber filosófico, un saber en el que el predominio masculino ha sido, en las distintas épocas históricas, casi total, puede ser uno de los hilos a seguir para averiguar el recorrido de una larga y lenta revolución antropológica aún hoy, a nivel mundial, en gran medida incompleta.

Referencias bibliográficas

Giuseppe Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Lanciano, 1921, ahora en *Opere*, vol. I, Milán, Giuffrè, 1959. Herbert Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Turín, Einaudi, 1970. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987. Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Turín, Einaudi, 1972. Richard Sennett, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982. Ipazia, *Autorità scientifica Autorità femminile*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

CAPÍTULO PRIMERO

El mundo egeo

1. EL MATRIARCADO

1.1. *Mito y mitología en el mundo egeo*

Ningún discurso sobre la filosofía griega puede prescindir de un análisis del mito. En aquellos que nos han llegado a través de la mitología aparece la distinción entre sujeto y objeto del relato: los personajes, aunque formen parte de las narraciones, no parecen creaciones de un escritor, anónimo, sino narradores de sí mismos. Esto tiene que ver con la función “teórica” del mito, con su carácter de explicación simbólica de los fenómenos humanos y naturales. Los dioses y los héroes no están implicados en sucesos que les son ajenos, son más bien centros de actividad de los que surgen estos fenómenos con los que se identifican sin dejar rastro. Afrodita, por ejemplo, no es el personaje de uno o más mitos, sino el nombre, el símbolo unificador de una cadena de mitos (de imágenes, de transformaciones, de acontecimientos) que constituyen la descripción de la propia diosa.

La lógica que actúa en el mito es la lógica de la metamorfosis, una lógica que viola el principio de identidad (toda cosa es ella misma y no otra) sobre la base del principio de identificación, que suma más sujetos en el mismo sujeto, más tiempos en el mismo tiempo, más lugares en el mismo lugar: Afrodita toma forma y se transforma a través de su mito.

Esto significa que el mito no nos permite salir del mismo. No puede ser traducido o explicado en un lenguaje o en un discurso distinto del suyo propio. Pasando de hombre en hombre, de generación en generación, ha dado lugar a la mitología (relato de los mitos).

Sería importante llegar a comprender el papel desempeñado por las mujeres en la elaboración de la mitología, en la griega en particular. Para ello es necesario considerar las figuras femeninas del mito a través del filtro de la mitología, unas veces masculina otras femenina, pero destinada, en cualquier caso, al mantenimiento de un orden social que consideraba a las mujeres en una posición subalterna respecto a los hombres.

En efecto, el valor cultural de la mitología es problemático, es decir, su función y su relación con la realidad social de la Grecia primitiva, al igual que su relación con otras formas del pensamiento griego como la religión, la magia, la epopeya y la filosofía.

El mito ha aportado a la religión contenido cognoscitivo e imaginativo, interviniendo en los ritos, en los símbolos e influyendo en los personajes y en la elección de los lugares sagrados. Ha provisto a la magia de un soporte de justificación y un modelo para sus procedimientos y encantamientos.

Sin embargo, religión y magia, más allá de su base mitológica común, difieren claramente entre sí en lo que respecta a fines y métodos. La magia va en busca de técnicas y prácticas que, aunque de forma ilusoria, lleguen a situar a los hombres en una posición dominante y omnipotente respecto a la naturaleza. La religión, por el contrario, tiende a suscitar en el hombre un sentimiento de impotencia y de sumisión a fuerzas y a entidades superiores. La creencia en los dioses ha inducido al hombre a sentirse débil e indefenso, a buscar la protección de seres superiores a los cuales se siente impulsado a amar y a venerar. La religión representa una fase de desarrollo social superior a la magia en cuanto que obliga al hombre a distinguirse de la naturaleza.

La epopeya fue la primera forma de sistematización literaria de las construcciones mitológicas. En la *Teogonía* de Hesíodo (siglo VIII a.C.) se relatan mitos sobre el conflicto entre divinidades femeninas y masculinas, Gea y Urano, Rea y Cronos, hasta que llega Zeus, quien logra romper esa relación y situarse como patriarca hegemónico del Olimpo. En torno a Zeus encontramos, en distintas posiciones subalternas, a las principales divinidades femeninas de la religión griega: Atenea y Artemisa, las diosas vírgenes, y Hera, Afrodita, Deméter y Hestia, las diosas madres.

En los poemas homéricos y en la tragedia griega más antigua, el mito se complica por el cruce de los destinos de los humanos y de los dioses. Una atenta lectura puede permitir la distinción en estos textos de los signos y las huellas de un dualismo religioso que refleja las estructuras sociales y familiares de una civilización caracterizada aún por diferentes identidades sexuales y por rituales y códigos morales antagónicos. El mito volvió a aparecer también en la poesía lírica, pero únicamente como elemento de adorno.

Por su parte, la filosofía griega ha permanecido durante largo tiempo en simbiosis con la mitología y no ha cedido al sentimiento religioso. De este modo, ha propuesto una reelaboración racional que ha determinado la salida gradual del *logos* del pensamiento mítico y la transformación de la propia religión en metafísica y en ética. La figura de Parménides es, en este aspecto, resolutive.

Referencias bibliográficas

Francesco Albergamo, *Mito e magia*, Nápoles, Guida, 1970. Furio Jesi, *Mito*, Milán, Isedi, 1973. Rosanna Bertini Conidi, Domenico A. Conci, Newton C. A. da Costa, *Mostri divini. Fenomenologia e logica della metamorfosi*, en *Da spazi e tempi lontani*, Nápoles, Guida, 1991.

1.2. *Jakob Bachofen*

En las formas esotéricas y ricas en imaginación del mito y de la mitología encontramos custodiadas las huellas del papel y de la función cultural de las mujeres en la civilización egea más antigua.

Los mitos teogónicos, los relativos al origen de los dioses, y que presumiblemente se remontan al mundo egeo de la edad del bronce (después del 4000 a.C.), giran en torno a la figura de la Madre de los dioses o Gran Madre. Seguimos sus pistas en las civilizaciones de Creta y Micenas. Mitos teogónicos y mitos cosmológicos se superponen: el mundo nace a la vez que sus dioses. Erich Neumann ha ordenado los materiales simbólicos sobre la figura mítica de la Gran Madre.

La Gran Madre expresa la idea de la génesis del mundo sea en el plano cosmológico y ontológico, sea como nacimiento del cosmos y como nacimiento del individuo. La Gran Madre aparece como evolución de la representación original del *Ouroboros*, la Serpiente primitiva que se devora a sí misma, o del Huevo cósmico del que todo nace. Es a la Madre omnipotente a la que se somete la

nueva criatura. Es tanto femenina como masculina: de la división de la Unidad primitiva surgieron los padres del mundo, representativos de los dos sexos contrapuestos, y en ellos se originará la pluralidad de los dioses.

El historiador y antropólogo Johann Jakob Bachofen (1815-1887), al que Neumann hace referencia constantemente, es quien descubre y resume en la fórmula del matriarcado, controvertida pero afortunada, el significado del mito teogónico de la Gran Madre. Recurriendo a la interpretación de textos y de imágenes pictóricas y escultóricas, Bachofen, en su obra principal *El Matriarcado* (1861), delineó esa fase evolutiva de la civilización humana en la que la descendencia estaba determinada según la línea materna y las mujeres gozaban de una posición de prestigio peculiar en el seno de la sociedad.

Las críticas más recientes a la teoría de Bachofen, más que sobre la plausibilidad de la idea del matriarcado, se concentran sobre otro punto: la descendencia matrilineal no implicaría, por sí misma, el matriarcado. Como ejemplo, se presenta el caso, frecuente en los mitos, del regicidio, propuesto en la literatura desde Orestes a Hamlet: el asesino del rey se casa con la viuda y hereda así la corona, por tanto, la descendencia matrilineal de la realeza no conlleva el matriarcado.

En cualquier caso, según la teoría de Bachofen, al principio las relaciones entre los dos sexos estaban reguladas por la mera fuerza física: es la fase del afroditismo, en la que se daba la “confusión” sexual y en la que todavía se desconocía el papel masculino en la procreación y la madre era el único progenitor identificable. A esta fase siguieron, primero, la de las mujeres amazonas —mujeres guerreras y misántropas que crearon el conflicto violento entre los sexos— y, posteriormente, la del *derecho materno* en la que los dos sexos encontraron un punto de conciliación que sancionaba la supremacía de las mujeres tanto en el plano dinástico como en el religioso y político.

En esta última fase, la mujer, orientada por su naturaleza hacia lo sobrenatural, logró convertir al hombre a los valores religiosos y empujar a la humanidad de un periodo de promiscuidad y predación más primitivo a otro en el que se instituyeron el matrimonio y la agricultura: es la fase del matriarcado, simbolizada por el culto de la diosa Deméter, hija de Rea y madre de Perséfone, una diosa de perfil bastante complejo y ligada directamente al mito de la Gran Madre.

Texto 1

EL MATRIARCADO

Entre todos los testimonios que nos dan noticia de la existencia y de la forma del derecho materno, los más claros y los más valiosos son los que se refieren al pueblo de Licia. Los licios, relata Heródoto, daban a sus hijos no el nombre de los padres, sino exclusivamente el de las madres; en todas las indicaciones genealógicas ponían de relieve el linaje materno solamente y juzgaban el estatus social de los hijos únicamente por el de la madre. Nicolás Damasceno ratifica esta afirmación haciendo hincapié en el derecho hereditario exclusivo de las hijas, que hace remontar al derecho consuetudinario licio, a la ley no escrita, otorgada, según la definición de Sócrates, por la propia divinidad. Todas estas costumbres son la manifestación de una misma concepción global del mundo. Aunque Heródoto no capta en ello más que una simple desviación de las costumbres helénicas, es necesario llevar el análisis de sus correlaciones a una interpretación más profunda. Entonces se nos aparecerá no una falta de reglas, sino un sistema, no el arbitrio, sino la necesidad; y puesto que es negada toda influencia de una legislación positiva, la hipótesis de una anomalía carente de significado pierde la última apariencia de justificación. Junto al principio paterno grecorromano, encontramos un derecho de familia totalmente opuesto tanto en sus fundamentos como en su formación, y a través de la comparación de los dos, son ilustradas, de una manera aún más clara, las características específicas de cada uno. Esta idea se confirma ante el descubrimiento de concepciones análogas en otros pueblos. Al derecho de herencia exclusivo de las hijas según el derecho licio, corresponde el deber igualmente exclusivo que las hijas tienen según las costumbres egipcias de alimentar a los padres ancianos, del que nos da testimonio Diodoro. Si esta definición parece limitarse a la organización del sistema social licio, una noticia conservada por Estrabón a propósito de los cántabros nos remite además a otra consecuencia de la misma concepción de fondo: la elección del cónyuge y el pago de la dote de los hermanos por parte de las hermanas. Si se unen todos estos elementos en un cuadro, nos dan una información de significado general. A través de la misma se puede fundamentar la convicción de que el derecho materno no pertenece a un determinado pueblo, sino que corresponde a una fase de la civilización, que basándose en la homogeneidad y a la regularidad de la naturaleza humana no puede

ser determinada por alguna afinidad étnica; y, finalmente, que es más necesario tener presente las correspondencias de la concepción de fondo que la identidad de las manifestaciones particulares. El examen de las informaciones que Polibio proporciona sobre las cien estirpes nobiliarias de los locrios epicefirios, caracterizadas por genealogías matrilineales, aporta otras dos consideraciones generales íntimamente ligadas a esta serie, cuya exactitud e importancia será demostrada a lo largo de la investigación: 1) el derecho materno pertenece a un periodo de la civilización que precede al sistema patriarcal; 2) la fase de su máximo poder se aproxima a su declive con el desarrollo de este último. De acuerdo con todo esto, las formas de existencia dominadas por el poder femenino aparecen principalmente en los pueblos que se diferencian de los pueblos helénicos en cuanto estirpes más antiguas; éstas son un elemento esencial de aquella cultura original, cuyo carácter específico está estrechamente unido al predominio de la maternidad, del mismo modo que el helenismo lo está al poder del padre.

Estos principios, deducidos de un número limitado de datos, reciben una confirmación irrefutable en el curso de la investigación por una cantidad de hechos que, de un modo cada vez mayor, vienen a sumarse a los mismos. Si los locrios nos llevan a los léleges, a éstos se suman rápidamente los carios, los etolios, los pelagos, los caucones, los arcadios, los epeos, los minios, los telebeos: y en todos ellos se manifiesta con una gran multiplicidad de rasgos particulares el derecho materno y la civilización que se basa en el mismo. El fenómeno del poder y del dominio femenino, cuya observación ya suscitó estupor entre los antiguos, da a toda descripción de los pueblos, por muy específico que pueda ser por otros aspectos el color de cada uno, un mismo carácter global de esplendor arcaico y de originalidad completamente distinta a la de la civilización helénica. Aquí reconocemos la idea fundamental, extraída del sistema genealógico de los catálogos de los naupactas y eeos, de los que procede la unión de las madres inmortales con los padres mortales, de la preeminencia de los bienes y del nombre materno y la intimidad con los hermanos y las hermanas de la madre; idea en la que, finalmente, se basa el término “tierra madre”, la mayor sacralidad del sacrificio femenino, y el carácter no expiable del matricidio.

JAKOB BACHOFEN

(de *El Matriarcado*)

La teoría del matriarcado, al igual que la tesis, también de Bachofen, de la superioridad del mundo social occidental respecto al oriental (fundada en la mayor rapidez de la superación de la sociedad matriarcal y estática a favor de la patriarcal y dinámica llevada a cabo por los griegos) ha suscitado disensiones desde su aparición, y, aún hoy día, es objeto de encarnizadas polémicas. Sin embargo, es un mérito indiscutible de Bachofen el haber sacado a la luz, definiéndola como “vocación religiosa”, la relación original entre la mujer, en cuanto generadora de vida, y los rituales religiosos propios de las formas comunitarias más arcaicas.

En la segunda parte de *El Matriarcado*, Bachofen señalaba la presencia de resistencias matriarcales en el seno del mundo antiguo. La pitagórica Tanaquil, *mulier imperiosa* de Tarquinio Prisco, y las griegas Safo y Diotima fueron, según él, algunas de las representantes de una cultura de lo femenino en un mundo patriarcal.

Referencias bibliográficas

Erich Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978. Erich Neumann, *La Grande Madre*, Turín, Boringhieri, 1986. Johann Jakob Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica*, intr. de Julius Evola, Roma, Edizioni Due C., s. d. Johann Jakob Bachofen, *El Matriarcado*, Madrid, Akal, 1987. Johann Jakob Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Nápoles, Guida, 1989. AA.VV., *Le grandi madri*, ed. de Tilde Giani Gallino, Milán, Feltrinelli, 1989. Uwe Wesel, *Il mito del matriarcato*, Milán, Il Saggiatore, 1985.

2. ARIADNA, SEÑORA DEL LABERINTO

La mujer, según Bachofen, encarnaba el sentimiento religioso y comunitario, pero personificaba también el carácter enigmático de la génesis, la incógnita cosmológica.

Un arcaico y enigmático mito cretense recoge los elementos de la relación entre la religión materna y las formas del conocimiento, se trata del mito de Ariadna y el Laberinto. Minos, Pasífae, el Minotauro, Dédalo, Teseo, Ariadna y Dioniso son los protagonistas de una leyenda tan oscura como célebre.

El mito tiene uno de sus puntos focales en la figura de Ariadna, hija del rey de Creta Minos y de Pasífae, y otro en la vicisitud de su relación con Dioniso. En el mito griego, Ariadna es la única figura femenina explícitamente ligada a Dioniso. Dos son las versiones de esta relación: una, la más sencilla y relatada por Catulo, presenta a Ariadna abandonada por Teseo y salvada y divinizada

por Dioniso; la segunda, más antigua y divulgada por Homero, narra cómo Ariadna abandona a Teseo y a causa de ello es asesinada por Artemisa.

Otro punto clave del mito es el representado por el Laberinto, edificio simbólico construido por el arquitecto Dédalo. El Laberinto es una intrincada creación de la razón humana: estructurado según las reglas de la geometría se convierte de juego del *logos* en trampa mortal. En el laberinto está atrapada una criatura bestial, el Minotauro, hijo monstruoso de Pasífae y del Toro cretense, en el que puede verse simbolizado al propio Dioniso. Teseo vence su batalla contra el Minotauro recorriendo la creación de Dédalo y gracias a la ayuda decisiva de Ariadna. La sabiduría de ésta es la que libra al héroe de la trampa del *logos*. A su vez, Teseo libera a Ariadna de su oscura relación con los cultos taurinos minoicos. Pero ésta, abandonada por el héroe en la isla de Naxos, asesinada y divinizada, volverá definitivamente con Dioniso.

Así pues, la figura de Ariadna está suspendida (del ovillo de hilo) entre el elemento mítico-religioso primitivo (el Toro, el Minotauro, Dioniso) y el elemento racional (el Laberinto, Teseo), pero acabará siendo reabsorbida por el mundo dionisiaco después de haber ayudado al héroe a desvelar el misterio del Laberinto, el misterio de la *razón* en sus mil engaños.

Referencias bibliográficas

Karl Kerényi, *Gli Dei e gli eroi della Grecia* (1955), tr. it. Milán, Garzanti, 1976. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milán, Adelphi, 1975 (trad. esp.: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1987). Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milán, Adelphi, 1977 (trad. esp.: *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995). Ludovico Fulci, *Dentro il Labirinto*, Roma, Atanòr, 1992.

3. ATENEA, LAS MÚSAS Y LAS BACANTES

Para los antiguos griegos las divinidades simbolizaban tanto un campo de fenómenos naturales y sociales como un conjunto abstracto de ideas y conceptos. Los diversos cultos del politeísmo antiguo, sustentados por una extensa red mitológica, manifestaban la fe en una omnipresencia de los dioses en la naturaleza y una especie de proximidad entre el mundo de los mortales y el mundo de los dioses, entre el mundo de la tierra y el mundo del cielo.

En el Olimpo divino la diosa que mejor representaba el ideal

de la sabiduría era Atenea, la Minerva de los latinos. Atenea era una diosa virgen, ajena al grupo de las diosas madres (Gea, Rea, Hera, Deméter, Cibele) y con marcadas características andróginas, femenina de aspecto, pero de comportamiento masculino. De Atenea se decía que tenía “los ojos de lechuza” y que había nacido, recubierta de relucientes armas, de la cabeza de Zeus después de que éste hubiera devorado la de su madre Metis (la prudencia). La lechuza simboliza la capacidad de ver en las tinieblas, las armas indican su carácter rudo, presto al combate. Atenea es representada también como una divinidad alada. En su honor se erigieron también el Erecteion y el Partenón, y se celebraron las grandes fiestas religiosas y civiles llamadas Panateneas.

La tradición apunta a Atenea como la diosa de los filósofos: “Cuando la filosofía pinta en claroscuro, entonces un aspecto de la vida es envejecido, y por el claroscuro no se deja rejuvenecer, sino sólo reconocer: la lechuza de Minerva inicia su vuelo al comienzo del crepúsculo” (G.W.F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, 1821). Atenea era la diosa de los mil saberes.

Junto a las llamadas divinidades mayores existía una gran cantidad de divinidades menores que tenían la función de completar las construcciones míticas afianzando e integrando las figuras mayores, sin restarles protagonismo ni prestigio.

Las nueve Musas eran las mujeres del cortejo del dios Apolo, las Bacantes las del cortejo del dios Dioniso. Apolo y Dioniso, como escribió Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1872), eran los dos modelos contrapuestos entre los que se movía la antigua sabiduría griega, a cuyo culto estaban dirigidas las dos corrientes principales de la religiosidad: la religión olímpica y la religión mística.

Las Musas, sacerdotisas de Apolo, eran hijas de Zeus y Mnemósine, la divinidad de la memoria: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope eran sus nombres. Encarnaban el canto poético y la capacidad del mismo para recordar a los hombres su pasado. Pero no se trataba del pasado en sentido temporal, sino del pasado mítico: el conjunto de sucesos que originaron el nacimiento del mundo y el del hombre en el mismo.

La función religiosa y poética de las Musas parece confirmar así la “vocación religiosa” de la mujer en la Antigüedad, sobre la que ha escrito Bachofen, así como la relación entre las mujeres y el conocimiento artístico.

En contraposición a las Musas aparecen las Ménades o Bacantes, adoradoras del dios Dioniso, el benjamín de Zeus. El mito de Dioniso está unido al de Deméter pues fue engendrado por Zeus y Perséfone, hija de aquélla, con la anuencia de la diosa. Esto indicaría la persistencia del culto matrilineal hasta en el culto de Dioniso. Las Ménades, en oposición a las Musas, simbolizaban un culto sensual e irracional, vivido en estado de ebriedad y bajo el efecto visionario de la drogas. Según Bachofen, Dioniso y las Ménades constituyen un culto femenino y entran en la sociedad del matriarcado. El culto masculino de Apolo y de las Musas alude, en cambio, a una fase histórica más evolucionada dominada por los mitos solares y masculinos, centrados sobre un dios único y eterno. Apolo, el dios de los oráculos, representa también el paso gradual del fideísmo del conocimiento religioso al conocimiento racional porque, junto a las Musas, realiza el esfuerzo de comprender el pasado y de prever el futuro.

Numerosas figuras de mujeres estaban implicadas en el arte profético. Pensemos, además de en la Pitia, oráculo “oficial” de Apolo en Delfos, en Casandra de la Ilíada, o en Sibila que, más que indicar un individuo específico era la representante de una categoría social extendida en varios lugares del mundo antiguo.

Además de las Musas y de las Bacantes, la cultura mítica de los griegos y de los romanos incluía otra categoría de divinidades femeninas menores, las Ninfas, que expresaban el principio individual en el seno del mundo impersonal de la naturaleza. Las Ninfas eran divinidades efímeras, su vida estaba ligada a las plantas, a los arroyos, a las montañas en las que vivían. A menudo formaban parte del cortejo de divinidades mayores como Artemisa, Afrodita o Dioniso. Entre las innumerables ninfas que pueblan la mitología recordamos los nombres de dos de ellas que aparecen, con frecuencia, en los textos y en los discursos sobre la relación entre feminidad y conocimiento.

La ninfa Eco forma parte del mito de Narciso, el bellissimo joven prisionero del amor hacia sí mismo, que se ahogó en un río contemplando su propia imagen reflejada en el agua. Enamorada de Narciso, la ninfa fue condenada por los dioses a una paradójica desaparición: invisible y muda, reducida a mera resonancia de las voces de los demás.

En cambio, Egeria es la ninfa que conversaba con el mítico rey de Roma Numa Pompilio (715-672 a.C.), en cuyas enseñanzas basó éste sus prácticas religiosas. En efecto, Egeria inició a Numa

en el culto a la Madre de los dioses, el culto a la patria y a los antepasados. El rey hizo erigir un templo donde cuatro vírgenes, las Vestales, velaban y alimentaban un fuego perenne como el sol y estableció el calendario litúrgico de los romanos. A estos cultos, el de la Madre de los dioses y el de Helios, el Sol, se remitiría en sus *Himnos* Juliano el Apóstata, el emperador que en el siglo IV d.C. trató de restaurar los fundamentos del pensamiento pagano en un mundo ya cristianizado.

La ninfa Eco es el símbolo de la afasia femenina y el mito, en su conjunto, es una metáfora de la posible comunicación entre el universo lingüístico y psicológico masculino y el femenino. La ninfa Egeria se ha convertido, en cambio, en el símbolo de la función inspiradora de la mujer, del *eterno femenino*, que alimenta el genio masculino. Los mitos que incluyen a estas dos ninfas son, pues, representaciones de esa relación de heterogeneidad, de participación sólo indirecta y refleja, que fluye entre la mujer y el campo del saber humano, en cuanto saber *masculino*.

4. LAS HEROÍNAS DE LA LITERATURA

La primera forma literaria que recogió los mitos fue la epopeya. Los poemas homéricos son la grandiosa ordenación y selección de leyendas y genealogías tomadas del laberíntico universo mitológico de los griegos.

Entre epopeya y tragedia tres figuras femeninas destacan con gran evidencia, tres figuras que acabamos encontrando reunidas en su destino por ese mecanismo combinatorio inagotable que es propio del mito: Circe, Medea y Penélope. Las leyendas de Jasón y de Ulises llegan a cruzarse a través de estas tres mujeres. Las dos primeras son magas, símbolo de una sabiduría femenina y amenazadora; la tercera es el símbolo de la fidelidad y de la devoción conyugal, al menos en *La Odisea*.

Circe es hija del dios Sol, que es el centro de gravedad de toda la constelación mítica que vamos a ilustrar, y hermana de Eetes, rey de la Cólquide. Aparece en el Canto X de *La Odisea* —vive en la isla encantada de Ea y convierte a los hombres en bestias— y en el mito de los Argonautas, como maga benéfica unas veces y malvada otras.

Medea también es maga y, al ser hija de Eetes, es sobrina de Circe. Es el personaje central de las tragedias de Sófocles y de Sé-

neca. Enamorada de Jasón, jefe de los Argonautas, lo ayuda en la conquista del vellocino de oro. Éste la abandona por Glauca después de haber engendrado dos hijos con ella, Mérmero y Feres. La venganza de Medea es terrible: asesina a Glauca, a su padre y también a los hijos habidos con Jasón. El rey Egeo y el héroe Aquiles también están relacionados con Medea inmortal.

En cambio, la muerte de Ulises está ligada a Circe. Según la leyenda lo mataría Telégono, el hijo que tuvo con Circe. Al desembarcar en Ítaca, Telégono mata a Ulises que lo había asaltado confundiendo con un ladrón. Después, lleva a Penélope y a Telémaco, hijo de ésta y Ulises, a la isla de Ea. Allí Telégono y Penélope, eternamente joven, vivirán para siempre con Telémaco y Circe.

La tragedia griega, salvo raras excepciones, recoge los temas y los personajes de la mitología. Los argumentos y las tramas de las tragedias llegan a los autores de teatro a través de la reelaboración de los mitos que había sido realizada por los poetas épicos y líricos. En las tragedias el mito se volvía a presentar bajo un aspecto directo y dramático, en forma lírico-coral y dialogada, sin el filtro de una interpretación conceptual. Se evoca así, con una ritualidad ya laicizada —estamos en el siglo V a.C.—, el pasado religioso y cultural de la comunidad. La prueba de la laicización del ritual mítico en el teatro griego nos la dan los dramas satíricos y, aún más, las comedias que se representaban junto a las tragedias. En la comedia el mito era evocado de forma paródica y cómica, con un lenguaje bastante poco solemne y, a menudo, surcado de alusiones políticas y sociales.

Algunos personajes trágicos femeninos (personificados en la escena por actores de sexo masculino, como era habitual) también revisten una importancia particular para nuestro argumento. Pensemos, por ejemplo, en Clitemnestra o en Antígona, que evocan figuras femeninas de gran dramatismo y que desempeñan papeles simbólicos decisivos.

Clitemnestra, protagonista del ciclo de la *Orestíada* (485 a.C.) compuesta por Esquilo, es culpable de haber matado, con la complicidad de su amante Egisto, a su legítimo esposo Agamenón, que vuelve a Argos después de diez años de ausencia tras haber tomado parte en la guerra de Troya. Clitemnestra será asesinada a su vez, en venganza, por su hijo Orestes en el drama *Las Coéforas*. Es evidente que el caso evoca la lucha entre el principio matriarcal y el derecho paterno, con la victoria final de este último.

Antígona (441 a.C.), en cambio, es el drama de Sófocles que relata la condena a muerte de la joven del mismo nombre por parte de su tío Creonte, rey de Tebas. Antígona había violado el decreto que prohibía la sepultura de su hermano Polinices, ajusticiado por enemigo de la patria. Antígona representa la fidelidad a las leyes maternas de la familia y del Hades en contra de las leyes paternas del Estado, en un drama que representa el conflicto irresoluble de las idealidades contrapuestas. Antígona se encuentra con su hermana Ismene, dispuesta a respetar el decreto del rey Creonte:

ISMENE: [...] Pero es necesario reflexionar sobre esto, que hemos nacido mujeres y, por lo tanto, no podemos luchar contra los hombres; y estando, pues, sometidas a quien es más fuerte, debemos obedecer estas órdenes y otras aún más dolorosas. [...]

ANTÍGONA: [...] Si te parece, yo lo enterraré, y me gustará hacerlo y morir. Querida yaceré junto a él, que me es querido, habiendo cometido un crimen piadoso. Pues a los que yacen bajo tierra debo complacer por más tiempo que a los de aquí. [...]

Contra poniéndose al *espíritu* de las leyes civiles Antígona proclamaba así su fidelidad a Perséfone:

CREONTE: Y ¿has osado, pues, transgredir esta ley?

ANTÍGONA: Mas para mí no fue Zeus quien proclamó esa prohibición, ni Dike, que mora con los dioses subterráneos, no fueron ellos quienes fijaron estas leyes para los hombres. Y no pensé que tus edictos tuviesen tanta fuerza, que un mortal pudiese transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. En efecto, estas leyes no son de hoy o de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuando aparecieron [...].

Lisístrata (lit. “aquel que deshace los ejércitos”) fue un célebre personaje femenino de la comedia griega, protagonista de la comedia homónima de Aristófanes, representada por primera vez en el año 411 a.C.

Referencias bibliográficas

Tragici greci, ed. de Raffaele Cantarella, Milán, Mondadori, 1977.

5. LAS POETISAS

Además de las mujeres protagonistas de la epopeya y de la tragedia, la literatura griega nos ha legado también una gran autora.

“Safo la bella”, así llama Platón (en *Fedro*, 235c) a Safo de Lesbos, poetisa y literata, que vivió a caballo entre los siglos VII y VI a.C., Safo fue la encarnación real del espíritu de las Musas. Dirigía un coro de jovencitas de Lesbos y, según una costumbre pedagógica de su tiempo, las acompañaba hacia la madurez desde la adolescencia.

A pesar de la escasez de fragmentos conservados, sus versos dirigidos a las jóvenes y dedicados a celebrar el amor como la expresión más intensa de la vida, llegan a hacernos comprender plenamente su poética. Ésta evoca al Amor como fuerza que casi trasciende a los humanos y que traspasa el confín material del sentimiento para llegar a ser un impulso metafísico. Leamos su invocación a Afrodita:

Texto 2

HIMNO A AFRODITA

Oh Afrodita mía del simulacro
colmo de las flores, tú que no mueres,
hija de Zeus, tú que tejes engaños,
oh dominadora, te suplico,
no sometas el alma mía
a penas ni angustias;

mas ven aquí. En otra ocasión,
de mi voz oyendo de lejos la llamada
escuchaste, y dejando la casa paterna
sobre el carro de oro viniste.

Hermosos pájaros veloces
sobre la tierra negra te condujeron,
agitando rápidamente sus alas por el aire celeste.

Y al instante llegaron. Y tú, oh dichosa,
con la sonrisa en la faz inmortal

me preguntaste acerca de mi nuevo padecer
y por qué de nuevo te invocaba,

y qué más deseaba
mi inquieto espíritu.
«¿A quién deseas, oh Safo, que impulse a amarte?,
¿quién te hace sufrir?

Quien ahora te huye, pronto te seguirá,
quien no acepta regalos, te los ofrecerá,
quien no te ama, aun en contra de su voluntad,
no tardará en amarte».

Ven a mí también ahora;
líbrame de los tormentos,
suceda lo que mi alma desea,
ayúdame, Afrodita.

SAFO

(de *La lírica griega*)

La antología palatina nos ha legado también los versos de Erina de Telos (siglo VI a.C.) que escribió un poema para recordar a su amiga Bauci, fallecida poco después de su boda.

Otra poetisa de la Grecia antigua fue Corina de Tanagra en Beocia, que vivió hacia el final del siglo V a.C. y era conocida como “la tebana” debido a su larga estancia en Tebas. Contemporánea de Píndaro, ganó, como él mismo nos ha contado, cinco premios en concursos públicos de poesía, pero de sus versos sólo se han conservado fragmentos mínimos.

En el 218 a.C., la poetisa Aristodama de Esmirna fue nombrada ciudadana honoraria de Lamia en Tesalia, ciudad que alabó en sus versos.

Referencias bibliográficas

I Lirici greci, trad. de Salvatore Quasimodo, Milán, Mondadori, 1971. *I lirici greci*, trad. de Filippo Maria Pontani, Turín, Einaudi, 1975. *La letteratura greca*, de la Cambridge University (1985), tr. it., 2 vols., Milán, Mondadori, 1989-1990.

6. LA MUJER EN EL MUNDO GRIEGO

Desde el siglo VIII al siglo V a.C., con el avance de la democracia, el papel y el prestigio de la mujer en la sociedad ateniense, y en la griega en general, fue reduciéndose. Probablemente, el sentimiento social antiaristocrático conllevó un refuerzo de los privilegios masculinos en la *polis* y en la familia, creando fuertes mecanismos de marginación y segregación de las mujeres, que perdieron la función social que habían ostentado en la Grecia más antigua.

Ello tuvo como consecuencia que la condición de la mujer en la ciudad griega fue de marcada subordinación respecto al hombre. Esta subordinación es entendida no sólo y no tanto como una relación de inferioridad jerárquica, sino como una condición de exclusión casi completa de las mujeres de los roles y de las funciones directivas de la sociedad: la cultura, el arte y la política. Las excepciones eran pocas y, como tales, confirmaban la regla. Solamente las hetairas, mujeres extranjeras dedicadas al concubinato, a la magia, etc., gozaban, debido a que no estaban atadas por las reglas y los vínculos de la familia, de una notable libertad que les permitía dedicarse a las artes y a la cultura, y acumular discretas fortunas.

En cualquier caso, hay que tener presente que la estructura social del mundo griego conocía las rígidas relaciones de subordinación: la economía antigua estaba basada desde hacía largo tiempo en la explotación del trabajo de los esclavos. En una ciudad como Atenas, en el siglo IV a.C., los esclavos constituían más del 50 por ciento de la población, una cuarta parte de los habitantes eran extranjeros, el resto estaba formado por varios grupos de ciudadanos de los que sólo unos pocos gozaban plenamente de derechos políticos. De 400.000 habitantes, sólo 20.000 eran ciudadanos de pleno derecho.

El papel secundario de la mujer estaría encuadrado, pues, en el complejo de las jerarquías sociales: la maternidad, la gestión de la economía doméstica, y la educación de los hijos determinaban su participación en la vida social. Entre el rol masculino y el rol femenino subsistía así, tanto una relación de distinción, con un relativo espacio de independencia de la mujer en el interior de su círculo vital, como una relación de subordinación. La participación directa en los asuntos de gobierno, el voto, los papeles y los cargos públicos, estaban reservados a los hombres. Las jóvenes recibían sólo nociones de educación doméstica de las madres o de las nodrizas y

se casaban bastante pronto, mientras que los hombres proseguían su itinerario formativo contrayendo matrimonio en la edad adulta. La disparidad de edad en la familia creaba las premisas para una relación paternal entre marido y mujer.

La religión, pues, como forma importante de relación con el saber y con la autoridad, era accesible a la mujer.

Se ha señalado que, en el politeísmo grecolatino, las divinidades femeninas desempeñaban papeles que reflejaban la subordinación funcional a la primacía masculina. Ya que el mito y la religión constituyen, dentro de ciertos límites, la proyección simbólica de relaciones sociales y humanas reales, esto es verosímil. Sin embargo, las mujeres, marginadas de los roles públicos de la ciudad, estaban destinadas a funciones importantes como sacerdotisas o profetisas en el ámbito religioso. Así pues, los hombres se reservaban la esfera del *logos* y delegaban en las mujeres, en buena medida, la esfera de lo sagrado.

En el mundo religioso existían cultos en los que las mujeres tenían un papel primario como el de Atenea, el culto místico de Deméter y de Coré y la celebración de las fiestas Tesmoforias. Las mujeres que ejercían una función religiosa importante eran, preferentemente, solteras como las Melisas que vivían separadas de los hombres.

Los ritos místicos y las Tesmoforias estaban ligados a la evocación del mito de Deméter y de Coré (su hija, que fue raptada por Ares), que requerían sacrificios de animales, de ayuno, abstinencia sexual y culminaban en rituales de inseminación y de fertilidad agrícola.

Referencias bibliográficas

Sarah B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, Turín, Einaudi, 1978. Georges Duby, Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 1995. Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1985 (trad. esp.: *La calami-dad ambigua*, Madrid, Ediciones clásicas, 1991).

7. DE LA SOFÍA A LA FILO-SOFÍA

La *Filo-sofia*, término adoptado por Platón en el siglo IV a.C. para definir la búsqueda del conocimiento fundamental, remite más allá de sí misma a una *sofía* o sabiduría más antigua. La sabiduría se presentaba, desde sus remotos orígenes en los albores del mundo

griego en los siglos VIII y VII a.C., como una forma de conocimiento nuevo aunque ligado a la religión y al mito. Las formas de relación entre religión y sabiduría, la primera eminentemente colectiva y la segunda ligada a experiencias y exigencias individualistas, eran numerosas: la poesía era una de ellas, Homero y Hesíodo, al igual que Parménides o Empédocles, fueron sabios y poetas. La misma especulación filosófica, al menos hasta la edad de los sofistas o de Sócrates, estaba sembrada de elementos mitológicos y poéticos. La separación del pensamiento filosófico puro del abanico pluralista de la sabiduría fue, pues, lenta y gradual.

En el siglo VI, lo que aún tenían en común *sofía* y filosofía, sabiduría y pasión por la sabiduría, era el carácter práctico de ambas: el interés por la vida de los hombres, por la disciplina de su comportamiento y de su conducta moral, la tendencia hacia una forma de vida superior que uniese al hombre con las fuerzas agentes de la naturaleza, en la *Physis*. Teoría y práctica estaban estrechamente ligadas en la conducta del *sabio*.

El carácter oral, metafórico y ritual concedía un poder de salvación a los conocimientos de la antigua Grecia y los situaba en una compleja relación de continuidad y de ruptura con los lugares y los roles del mito y de la religión: la *sofía* era, en el fondo, una religión conceptualizada, la aparición gradual del pensamiento primitivo, del pensamiento de los oráculos y de los sabios, de la peculiar forma *racional* del conocimiento humano.

La *sofía* antigua era, pues, un arte para sabios, para iluminados, para profetas y sacerdotes. El acceso a la misma únicamente se permitía bajo ciertas condiciones privilegiadas: ebriedad, locura, ascetismo chamánico y videncia.

Durante milenios la filosofía ha conservado, en distintas formas, las prerrogativas de un saber excepcional, reservado a personas que llevaban una conducta existencial peculiar, que se situaban más allá de la *normalidad*. Esto era la religión antigua, y la *sofía*, primero, y la filosofía, después, heredaron este legado transformándolo a lo largo de la historia. Podemos pensar que, en la gestión de esta antigua sabiduría, las mujeres desempeñaron un papel particular, un papel del que quedan vestigios en los mitos.

Una vez separada de la *sofía*, la filosofía adquiere gradualmente las características de un saber lógico y masculino y excluye a las mujeres del conocimiento confinándolas en un rol exclusivamente religioso. La *sofía*, como legado de la cultura materna, pierde su función.

La filosofía del siglo V en adelante, después de la decisiva transformación de *sofia* en *sofística*, se convierte en ese conocimiento que recurre exclusivamente al *logos*, al pensamiento y al lenguaje cognoscitivo, a palabras y a conceptos sólida y coherentemente concatenados en el discurso, para conseguir sus propios fines. La filosofía se asienta en la vida de la *polis* llegando a ser uno de sus elementos clave, pero con la doble faz de un saber que, por un lado, critica el pasado y propone ideas nuevas y, por el otro, como un saber que continuamente se interroga sobre sus propios orígenes y que trata, con ello, de permanecer anclado en los mismos. Filósofos como Pitágoras o Platón encarnan la exigencia de continuidad entre mito y filosofía, otros como Parménides o Aristóteles marcan, sobre todo, la instancia de separación.

Los filósofos trataban, fundamentalmente, de dar a conocer, transfiriéndolos al lenguaje escrito y a la límpida serie de palabras trazadas por el estilo, aquellos razonamientos que la antigua *sofia* transmitía únicamente de forma oral y a un restringido círculo de adeptos. Infringiendo la unidad religiosa de mito y rito, de teoría y praxis, la investigación filosófica se convertía en una refinada forma de contemplación intelectual, la metafísica, que es la forma más elevada del conocimiento. Parménides de Elea fue quien contrapuso, en su poema, la lógica de la identidad abstracta y del pensamiento lógico propio de una civilización hegemonizada por el pensamiento masculino a la lógica de la metamorfosis propia de las tradiciones religiosas y mitológicas femeninas ligadas a los cultos de la Gran Madre.

Referencias bibliográficas

Jean-Pierre Vernant, *Le origini del pensiero greco*, tr. it. Roma, Editori Riuniti, 1976. Marcel Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), tr. it. Bari, Laterza, 1977. Angelo Brelich, *I Greci e gli Dei*, Nápoles, Liguori, 1985. Marcel Detienne, *La scrittura de Orfeo*, Barcelona, Ed. 62, 1990. Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

8. LAS PRIMERAS FILÓSOFAS

Según lo que nos han transmitido los documentos, en el ámbito de la escuela de Pitágoras es donde las mujeres hicieron su primera aparición como seguidoras y practicantes de filosofía. La escuela pitagórica era algo intermedio entre una congregación reli-

giosa —se hacía vida en común, se mantenía en secreto la doctrina esotérica y se veneraba al maestro como *demonio*— y una verdadera y auténtica escuela de filosofía. Es comprensible, pues, que en ella, las mujeres encontraran un lugar, debido a su tradicional función religiosa.

En su *Vida de Pitágoras*, Jámblico (251-325 a.C.) relata que fueron diecisiete las principales discípulas de Pitágoras: Timica, Filtide, Ocelo, Ecelo, Quilónide, Cratesiclea, Téano, Mía, Lastenia, Abrotelea, Equécrates, Tirsénide, Pisírrode, Teadusa, Boio, Babelica y Cleecma.

De Timica se dice que, para no divulgar los secretos de su propia secta, llegó a morderse y a escupir la lengua. Teano se casó con Aristeo, el sucesor de Pitágoras, y se interesó por las matemáticas y la medicina. Las enseñanzas de Pitágoras unificaban matemáticas, ética y metafísica, imponían una rígida conducta y orientaban el espíritu hacia la perfección divina. La regla pitagórica preveía normas y ritos específicos para la alimentación, el cuidado del cuerpo, la educación de los hijos y las relaciones interpersonales. Pitágoras fue venerado, después de muerto, como una divinidad con el nombre de “Apolo Hiperbóreo”.

En el siglo V vivió Aglaonice de Tesalia, que debió ser astrónoma además de maga, pues era capaz de prever los eclipses.

En torno al 440 a.C. destaca la figura de Aspasia de Mileto, amante de Pericles, de quien tuvo un hijo. Mujer de gran talento y belleza, su casa fue el centro de la vida literaria y filosófica de la Atenas del siglo V. Se dice que ejerció una gran influencia en las decisiones políticas de Pericles, por ejemplo, en el caso de la guerra contra Samos en defensa de Mileto, y que escribió con él la célebre oración fúnebre por los soldados caídos en las batallas del año 431 a.C. contra Esparta.

La tradición literaria nos ha dejado también noticias sobre un drama de Eurípides (480-406 a.C.), cuyo texto se ha perdido, titulado *Melanipa la filósofa*, representado al final del siglo V. Se ha discutido mucho sobre el contenido de este drama a partir de los pocos fragmentos y citas que se han conservado; se ha cuestionado, por ejemplo, la validez del título mismo pues, entonces, una *sophé* —una sabia— era una especie de profeta ligada a la tradición religiosa y misteriosa más que a la del saber propiamente filosófico, un personaje mítico más que una figura histórica. Por otra parte, la presunta trama del drama asigna a Melanipa la tarea de exponer y argumentar una doctrina filosófica precisa: la cosmología de Ana-

xágoras de Clazomene (496-428 a.C.). Ello significa que, en cualquier caso, es a una mujer a la que se le atribuye el conocimiento y la profesión de una doctrina específicamente filosófica y habitualmente reservada a los hombres.

9. DIOTIMA Y LAS FILÓSOFAS GRIEGAS

Entre las mujeres que hicieron de la filosofía su profesión en el mundo griego del siglo IV a.C., encontramos a Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Se trata, a decir de muchos historiadores, de un personaje ficticio creado por Platón (427-347 a.C.). Desempeñó un importante papel en el diálogo *El Banquete*, donde implica a Sócrates en un largo discurso sobre el tema del amor (201d-212c). Como anteriormente ocurriera con Safo, también Diotima aparece en la cultura griega como una pensadora del amor.

Texto 3

EL SIGNIFICADO DEL AMOR

- Entonces —dije—, ¿qué es el Amor?, ¿es un mortal?
- No, ciertamente.
- Pero entonces, ¿qué es?
- Como se ha dicho antes —dijo—, algo intermedio entre mortal e inmortal.
- Mas, ¿qué es, oh Diotima?
- Un gran genio, oh Sócrates, pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal.
- ¿Y qué poder tiene?
- Tiene el poder de interpretar y de transmitir a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas de los otros. Situado en medio de los unos y de los otros rellena el hueco, de modo que el Todo esté bien ligado en sí mismo. Por obra suya tiene lugar toda el arte adivinatoria y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios y a las iniciaciones [203a] y a los encantamientos y a toda la mántica y la magia. La divinidad no se trata con el hombre, mas por medio de este demonio los dioses establecen cualquier relación y cualquier diálogo con los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño. Y quien sabe de estas cosas es un hombre “genial”, en cambio, quien sabe de otras cosas, artes u ofi-

cios es un hombre vulgar. Estos genios son muchos y de muy variadas clases, y uno de ellos es Amor.

La madre y el padre de Eros: Penía y Poro

— Y le pregunté: ¿Quién es su padre y quién es su madre?

— Es algo un poco largo de explicar, pero te lo contaré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y entre ellos estaba también Poro (el Recurso), hijo de Metis (la Prudencia). Una vez que terminaron de comer, se presentó Penía (la Pobreza), pues había sido una gran fiesta, y se quedó en la puerta. Entre tanto, Poro, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, entró en el jardín de Zeus y en el sopor fue atrapado por el sueño. Penía, entonces, faltando en ella todo lo que había en Poro, decidió tener un hijo suyo, y yaciendo con él concibió a Amor. Por ello, Amor se convirtió en seguidor y servidor de Afrodita, pues fue engendrado durante sus fiestas natalicias, y a la vez, por naturaleza es amante de la belleza, por ser Afrodita también bella.

Por tanto, Amor en cuanto hijo de Penía y Poro, recibe el siguiente destino: ante todo, será siempre pobre, y no es delicado y bello como afirma la mayoría; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, se acuesta siempre en el suelo sin cama, y duerme al sereno en las puertas o en medio de los caminos, y, por la naturaleza de su madre es compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, por lo que hereda de su padre, acecha a los buenos y a los bellos, es valiente, audaz, impetuoso, cazador extraordinario, siempre dispuesto a tramar intrigas, apasionado de la filosofía, lleno de recursos, buscador incansable de la sabiduría, encantador magnífico, preparador de filtros, sofista. Y por su naturaleza no es inmortal ni mortal, mas en un sólo día, florece y vive, según sus recursos, o muere y vuelve a la vida después, debido a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura siempre huye de sus manos, por lo que Amor ni carece nunca de recursos ni es rico.

Eros es filo-sofo

— Además, se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia. [204a] Y he aquí como sucede esto: ninguno de los dioses filosofo ni desea llegar a ser sabio, pues ya lo es, y quien es sabio no filosofo. Pero los ignorantes tampoco filosofan ni desean ser sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: quien no es bello ni bueno ni sabio, cree serlo en modo conveniente. Así,

quien afirma no estar necesitado, no desea aquello de lo que dice no tener necesidad.

— Entonces, ¿quiénes son, oh Diotima, los que filosofan —dije—, si no son los sabios ni los ignorantes?

— Es evidente ya —respondió—, incluso para un niño, que son aquellos que están entre los unos y los otros, y uno de éstos es, precisamente, Amor. Pues la sabiduría es una de las cosas más bellas y Amor es amor por lo bello. Por ello es necesario que Amor sea filósofo, y en cuanto tal, intermedio entre el sabio y el ignorante. Y causa de ello es su nacimiento: su padre sabio lleno de recursos y su madre no sabia y carente de los mismos. La naturaleza del genio, querido Sócrates, es ésta pues. Por aquello que creías que era Amor no debes extrañarte. Pues imaginaste, según puedo colegir de tus palabras, que Amor era el amado y no el amante. Por ello, creo, Amor te parecía todo belleza, pues todo lo que es amado es aquello que en su ser es bello, delicado, perfecto y dichoso. En cambio, el amante tiene una forma totalmente distinta, precisamente la que te he explicado.

SÓCRATES/DIOTIMA

(de Platón, *Obras completas*)

El discurso de Diotima prosigue revelando cómo el fin al que tiende el amor es la procreación, y, a través de ella, la inmortalidad. Pero la generación puede ser entendida bien como generación del cuerpo (y esto es lo que une al hombre con la mujer, teniendo como consecuencia la prole) bien como generación del espíritu, el cual, por medio de una progresión de perfección en perfección, es llevado a contemplar el auténtico Bien y a alcanzar la auténtica inmortalidad. Pero esta segunda vía, según las palabras de Diotima, parece abierta sólo para los hombres, los cuales pueden librarse poco a poco del propio *eros* y transformarlo en *sofos*. De este modo, aparece claro que Platón pretende, en boca de Diotima, legitimar una noción del amor típicamente masculina que prescindiera de cualquier implicación con la feminidad y con su trasfondo mítico-religioso.

Tenemos noticias sobre dos mujeres dedicadas a la vida cultural. La primera es Arete, hija de Aristipo de Cirene (435-366 a.C.), fundador de la escuela cirenaica. Se le atribuye la dirección efectiva de la escuela y la formación filosófica de Aristipo el Joven, su hijo, quien ordenó la doctrina de su abuelo.

Diógenes Laercio nos habla también de Hiparquía, una aristócrata de Maronea, mujer de Crates de Tebas, discípulo de Diógenes el Cínico, que se aferró a las ideas y al severo estilo de vida de los cínicos. Diógenes elogia la gran cultura filosófica y la elegancia de razonamiento de Hiparquía, comparándola a Platón. De sus escritos no nos ha llegado casi nada, aunque conocemos la existencia de sus *Cartas y Tragedias*.

En torno al nombre de Espeusipo (393-270 a.C.), nieto de Platón y director de la Academia en el 347 a.C., giran dos figuras femeninas: Lastenia, una arcadia que fue su alumna y, más tarde, su compañera, y Asiotea de Filos que se convierte en profesora de física de la Academia.

Más discutida fue la figura de la filósofa Leoncia (o Leoncio o Leontina). Sabemos que fue una mujer de gran cultura, cortesana de Epicuro (347-270 a.C.) probablemente, y que había escrito una famosa invectiva contra otro conocido filósofo: Teofrasto (370-287 a.C.). Además, según la tradición, Leoncia era de costumbres bastante relajadas y ello dio, posteriormente, aunque de modo discutido, fama a su nombre.

En el siglo III a.C. circulaban algunos tratados, bajo el nombre, probablemente falso, de Perición, sobre las obligaciones morales y civiles de las mujeres. La tradición atribuye el nombre de Perición a una alumna de Pitágoras que fue la madre del filósofo Platón.

Un lugar aparte merecen las mujeres curanderas o mujeres médicas de la antigua Grecia. Según el esquema aristotélico, la medicina, aun siendo “ciencia de causas” no era ciencia de los Principios Primeros, pero era un arte digno de todo respeto. La herborista Artemisia y la médica Agnodice (siglos IV-III a.C.) lograron ejercerla con algún obstáculo por parte de los hombres.

También en Grecia, pero ya en época romana, tenemos noticia de Clea, sacerdotisa de Delfos, a quien Plutarco (46-125 d.C.) dedicó *De Iside y Mulierum virtutes*.

En torno a Plotino (205-270 d.C.), según nos transmite Porfirio (233-305 d.C.), se reunieron varias mujeres atraídas por su filosofía, profesándole un profundo afecto e incluso veneración. Entre ellas recordamos a Gémina, madre e hija con el mismo nombre, anfitrionas del filósofo, y Anficlea, mujeres “enamoradas todas de la filosofía” escribía Porfirio.

Así mismo, del ambiente neoplatónico tenemos noticia de Edesia, seguidora de Proclo (410-458 d.C.) en Atenas, quien, con

sus hijos Amonio y Heliodoro, impulsó el estudio de Platón y Aristóteles en Alejandría.

Referencias bibliográficas

Francesco Adorno, *La filosofía antigua*, Milán, Feltrinelli, 1976. Giovanni Reale, *Storia della filosofía antigua*, Milán, Vita e Pensiero 1980. Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1993. Giovanni Boccaccio, *De mulieribus claris* (1361), en *Opere complete*, vol. X, Milán, Mondadori, 1967.

10. LAS MUJERES EN EL PERIODO HELENÍSTICO

En el periodo helenístico que data, como se sabe, desde el 323 a.C., año de la muerte de Alejandro Magno, al 30 a.C., año de la ocupación romana en Egipto, fue una época de notable protagonismo de las mujeres, sobre todo en el campo político y económico, gracias a una legislación más favorable que en los siglos precedentes.

En el campo político aparecen una serie de reinas poderosas y competentes como las macedonias Olímpida y Arsínoe II (m. 270 a.C.), que se casó con Ptolomeo II; Berenice, su hija; Laodice, mujer de Antíoco II; la famosísima Cleopatra VII (69-30 a.C.), última reina de Egipto, que convivió primero con César y, después, con Marco Antonio en Roma, hasta que fue combatida y vencida por Octaviano, quien mató a Cesarión, el hijo que tuvo con César. La historia y la leyenda han hecho de ella un personaje mítico, inmortalizado por Virgilio, en el personaje de Dido, y por Shakespeare en el drama *Antonio y Cleopatra*. Dido encarna el papel de la mujer astuta y racional además del de amante abandonada: véase la leyenda de la obtención de la tierra con la estratagema de la piel de buey (*Eneida*, Libro I).

Más allá de personajes tan célebres, que inauguran una tradición de poder femenino que continuará en la Roma imperial, en el periodo helenístico se formó una burguesía femenina que ejercía un notable poder económico y que gozaba de no despreciables privilegios.

Otro mérito de la sociedad de aquel tiempo fue la institución de una gran escuela pública regular, elemental y media, que sirvió de modelo para la escuela romana.

La capital cultural de la época, al menos durante el reinado de los tres primeros Ptolomeos (del 323 al 221 a.C.) fue Alejandría,

donde surge el Museo, una gigantesca ciudad de las ciencias y de las artes, dedicado a las Musas con la famosa biblioteca, que incorporaba la de Aristóteles, con 500.000 rollos de papiro. Numerosas mujeres, de las clases más acomodadas, tuvieron acceso a la instrucción. La Escuela de Epicuro, por ejemplo, estaba abierta tanto a hombres como a mujeres.

En el siglo I d.C. vivió María la Judía en Alejandría, llamada Miriam, seguidora del culto de Isis, considerada por todos los historiadores de la química como la fundadora de la alquimia. Entre sus escritos figura *Magia práctica*; se le debe el descubrimiento de los métodos alquímicos y la fabricación de los instrumentos de laboratorio que serían empleados hasta el siglo XVII. También tenemos noticia de una cierta Cleopatra alquimista, contemporánea de Miriam, de la que nos ha llegado el papiro titulado *Chrysopoeia*, sobre la fabricación del oro.

Referencias bibliográficas

F. W. Walbank, *El mundo helenístico*, Madrid, Taurus, 1986. Antonio Santoni-Rugiu, *Storia sociale dell'educazione*, Milán, Principato, 1987. Henry M. Leicester, *Storia della chimica*, Milán, Isedi, 1978.

11. HIPACIA DE ALEJANDRÍA

La filósofa más relevante de la Antigüedad griega de la que tenemos noticia es Hipacia, neoplatónica, fallecida, presumiblemente, en el 415 d.C. Fue hija del matemático y astrónomo Teón de Alejandría, quien fue su maestro, y se interesó por las matemáticas y la astronomía como prueban los títulos de tres de sus obras perdidas: *Comentario a la aritmética de Diofanto*, *Sobre las cónicas de Apolonio* y *Corpus astronómico*.

Se instaló en Atenas donde estudió a Platón y a Aristóteles y tuvo una gran influencia en los ambientes filosóficos alejandrinos, unificando el pensamiento matemático de Diofanto con el neoplatonismo de Amonio y Plotino. Su discípulo Sinesio de Cirene nos dice que intentó aplicar el razonamiento matemático al concepto neoplatónico del Uno, mónada de las mónadas. Pagana, pero partidaria de la distinción entre religión y filosofía, adquirió también un gran prestigio en los ambientes políticos de Alejandría, frecuentando al prefecto romano Orestes. Ello provocó la envidia y el rencor en los ambientes cristianos. Hipacia fue agredida en la calle y

brutalmente asesinada por un grupo de fanáticos, dirigido por un religioso llamado Pedro. Pero detrás de esta agresión se decía que era responsable Cirilo, patriarca de Alejandría, que la consideraba culpable de las persecuciones que habían sufrido los cristianos. El dramático episodio de su muerte —fue violada y lapidada por un grupo de facinerosos— alimentó la imaginación de escritores y poetas como Charles Kingsley (1853), Leconte de Lisle (1852) o Charles Péguy (1907), que la inmortalizaron como la última heredera verdadera del pensamiento griego en un mundo romano entregado ya a la cultura y a la fe cristianas.

Aunque no nos haya llegado ninguno de sus escritos y, por tanto, la reconstrucción de su doctrina deba hacerse de modo indirecto e hipotético, de numerosas fuentes surge la excepcionalidad de su figura: filósofa, científica, maestra, punto de referencia político de la comunidad griega de Alejandría, en resumen, una gran autoridad. En una época en la que la Iglesia cristiana, con sus Padres, asumía cada vez más el papel de institución y procedía a la marginación de las mujeres del culto y de las funciones sociales de poder, una pagana surgía como símbolo de sabiduría y competía con las autoridades religiosas de su ciudad. Un conflicto religioso que ocultaba una disensión mucho más profunda: Hipacia representaba la tradición de la sabiduría femenina, una antigua tradición egipcia y griega y, por consiguiente, causaba mayor disgusto como docta que como pagana: las mujeres no debían hablar ya en las asambleas o en los lugares de culto, y menos que nunca debían enseñar en las escuelas.

Referencias bibliográficas

Il conflitto fra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV, ed. de Arnaldo Momigliano, Turín, Einaudi, 1971. Margaret Alic, *L'eredità di Ipazia*, Roma, Editori Riuniti, 1989. Gemma Beretta, *Ipazia di Alessandria*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

CAPÍTULO II

Religión y filosofía en Roma

1. LOS ESCENARIOS CULTURALES Y RELIGIOSOS

El desarrollo de la civilización y de la historia de la Roma antigua ha estado profundamente condicionado por dos elementos culturales de gran peso y relevancia: la influencia del mundo grecoal-jandrino y la difusión del cristianismo. A lo largo de su evolución milenaria, la civilización romana ha sabido integrar religiones, culturas y formas de vida que le eran ajenas. Algunos historiadores han señalado el papel de la Roma imperial en la destrucción de varias y ricas formas de cultura de la cuenca del Mediterráneo al crear un fortísimo mecanismo de homologación que eliminó el pluralismo político. En cualquier caso, en el ámbito del mundo romano, algunas de estas tradiciones religiosas y filosóficas encontraron el modo de arraigarse y de prolongar su efecto en el tiempo. Ello hizo que la cultura de Roma, la de la época imperial en particular, tuviera un carácter sincrético y multiforme, plasmado en la existencia de lenguas, religiones e ideales de vida diferentes.

La religión tradicional de los latinos, en sus aspectos primitivos y específicos, se presenta como un abigarrado politeísmo dominado por un fuerte sentido de concreción: se veneraba a los Lares, a los Penates, divinidades agrestes y domésticas, a héroes y reyes, que tenían su origen en la historia popular, en las leyendas de la madre patria, en los ritos de fundación, de maternidad, de trabajo a los que la vida cotidiana de los romanos estaba ligada. También se

pueden distinguir en el mundo latino, según Bachofen, testimonios de cultos religiosos femeninos relacionados con el culto de las Grandes Madres: la Mater Larum romana tomaba las formas de Acca Larentia, Tacita Muta, Angerona, o incluso de Fortuna Preneste. Los cultos de Cibeles y de Isis tuvieron un gran éxito en la época tardía. Tanaquil, la mujer del rey etrusco Tarquinio Prisco (616-578 a.C.), es una figura legendaria que reúne al mismo tiempo las características de una Gran Madre y las de una reina de tipo *asiático*. Era venerada en el Templo de Semo Sancus o Dius Fidius, y se le asocian algunos ritos de toma del hábito y de iniciación de las mujeres en la transición de la infancia a la pubertad. Se le atribuye también un papel político al determinar la subida al trono, profetizada por ella, tanto de Tarquinio como la de Servio Tulio, su sucesor. En la época patriarcal el culto de Tanaquil fue transformado en el de diosa protectora de la fidelidad matrimonial y del trabajo doméstico del hilado.

A partir del siglo II a.C. dio comienzo la influencia helenística en Roma. Al año 184 a.C. se remonta la célebre invectiva de Catón el Censor contra los cultos asiáticos, muchos de origen matriarcal, que se estaban difundiendo en Roma, y contra el lujo y las modas procedentes del mundo grecoalejandrino que amenazaban quebrantar la pureza de la civilización latina. Roma asimiló nuevas creencias religiosas, doctrinas filosóficas y la cultura literaria y artística del mundo helenístico.

En cambio, en el siglo II d.C. fue cuando empezó a cobrar importancia la penetración de la religión cristiana entre los romanos y se abrió un periodo de conflictos religiosos y políticos entre los paganos y los seguidores de la nueva fe. Con el edicto de Constantino y Licinio, en el 313 d.C., llegó a ser posible la coexistencia y la tolerancia entre universos religiosos tan distintos. Después del breve renacimiento pagano ligado a la acción del emperador Juliano el Apóstata (331-363 d.C.), a la muerte de Teodosio, en el 395 d.C., se asistió a un verdadero y auténtico cambio de la hegemonía a favor del cristianismo, que al convertirse en religión del Estado desató la persecución de los paganos. En todas estas vicisitudes la civilización romana mantiene con firmeza algunas características propias: el sólido centralismo burocrático, la capacidad imparcial de integración y de sumisión de los extranjeros, la síntesis entre una concepción abstracta y absoluta del poder político y su legitimación religiosa. Constantino supo fundir monoteísmo y dictadura, las instituciones del Bajo Imperio con la nueva religión: el Cristo

de los pobres se convierte en el dios del emperador. De los antiguos cultos itálicos al filohelenismo, de los cultos solares de Helio a la religión de Estado de Constantino el Grande, Roma no perdió el hilo de la identidad entre Estado y religión en la que, sin embargo, el Estado invadía completamente el espacio del culto.

Referencias bibliográficas

Corrado Barbagallo, *Storia universale*, vol. I y II, Roma, Turín, UTET, 1944. Gaetano de Sanctis, *Storia dei romani*, Florencia, La Nuova Italia, 1960. Chester G. Starr, *Storia del mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1968. Claudio Moreschini, *Cristianesimo e Impero*, Florencia, Sansoni, 1973. Flavio Claudio Juliano llamado El Apóstata, *Opere. La restaurazione del Paganesimo*, ed. de A. Rostagni, Génova-Roma, Il Basilisco, 1988.

2. LA MUJER EN EL MUNDO ROMANO

Los historiadores sostienen que la mujer romana, es decir, la mujer libre que vivía según las costumbres latinas y, posteriormente, según el derecho romano, desempeñaba una función sensiblemente más importante que el de la mujer griega en la sociedad. En el seno de la familia desempeñaba un papel educativo y administrativo que le concedía una autoridad que la mujer no había conocido. A menudo, en lugar de los hombres que habían partido a la guerra o habían muerto o estaban proscritos, las mujeres romanas de las clases más acomodadas asumían ente jurídico y económico liberándose del estado de subordinación habitual.

Estudiando la evolución del derecho matrimonial romano se puede observar un gradual proceso emancipador de la mujer del *Pater familias*, ligado a la crisis de la tradicional familia patriarcal romana que maduró en la edad imperial. El fin de la libertad política y la sumisión de todos los estratos sociales al dominio de una única familia llevó a las mujeres a representar papeles exclusivamente masculinos al principio, sin, por otra parte, ponerlos en cuestión. Al deterioro de la autoridad masculina y de la organización familiar, que había experimentado su máximo apogeo en la época republicana, corresponde un tímido proceso de emancipación femenina.

En la época republicana, las niñas romanas, incluso las de las clases inferiores, frecuentaban las escuelas elementales públicas

antes de casarse, en cambio, si pertenecían a familias acomodadas o aristocráticas tenían un preceptor particular. En el acceso a la cultura el origen de la familia era determinante para la mujer romana: todas las mujeres cultas de las que tenemos noticia eran hijas o mujeres de intelectuales. Cornelia (siglo II a.C.), madre de los dos Gracos, conocida por su cultura, era hija de Escipión el Africano, que era filoheleno. Otra Cornelia, mujer de Gneo Pompeyo (106-48 a.C.), según cuanto escribe Plutarco en *Vidas paralelas*, conocía la geometría y la filosofía. Lelia y Hortensia, hijas de célebres oradores, fueron mujeres cultas y literatas en el siglo I a.C.

Sulpicia, hija de Servio Sulpicio Rufo, fue una importante poetisa que compuso versos en torno al año 14 a.C. Su producción poética, de la que nos ha llegado una cuarentena de versos, se puede situar en la corriente de la poesía elegíaca; todos sus poemas estaban dedicados a un hombre llamado Cerinto. Sulpicia frecuentaba el cenáculo literario de Mesala Corvino junto a Tibulo y a Ovidio. También de Lesbia (Clodia), amante de Catulo, y de Corina, amante de Ovidio, sabemos que eran, más allá del pseudónimo de origen griego detrás del cual se ocultaban, mujeres de gran cultura, capaces de apreciar los versos que se les dedicaban y de participar en las actividades culturales de los hombres.

En el siglo I d.C., en la época julio-claudia, las mujeres romanas conocieron un periodo de notable auge económico y tuvieron acceso a numerosos oficios, algunos de ellos de gran contenido cultural: fueron educadoras, secretarias, libreras, médicas, artistas (además de comerciantes, artesanas, obstetras). Sin embargo, posiciones de igualdad con el hombre, cuando no de verdadero y auténtico privilegio jurídico y político, correspondían sólo a un restringido círculo de mujeres aristocráticas.

Referencias bibliográficas

Storia di Roma, 4 vols., ed. de Arnaldo Momigliano y de Aldo Schiavone, Turín, Einaudi, 1989. Cambridge University, *La letteratura latina*, Milán, Mondadori, 1991. Vito Antonio Sirago, *Femminismo a Roma nel primo Impero*, Catanzaro, Rubbettino, 1983.

3. LAS MUJERES EN LA VIDA RELIGIOSA DE ROMA

También en el mundo romano la relación entre mujer y conocimiento, mujer y autoridad estaba condicionada por la religión. Una religión, como es típico del paganismo occidental, fundamentalmente pública y arraigada en los ciclos de la vida social.

Profetisas, sacerdotisas, emperatrices-sacerdotisas eran los papeles que daban carisma, sabiduría y autoridad a las mujeres romanas.

Éstas, para asumir un papel significativo en el campo cultural y en el campo religioso, debían salir de la familia tradicional, del vínculo del matrimonio, de la casa. Únicamente la mujer que se emancipaba de sus lazos tradicionales podía llegar a ser sacerdotisa o profetisa. La mujer virgen, viuda, visionaria se convierte en protagonista, pero casi siempre se trata de casos excepcionales.

Un grupo de sacerdotisas especialmente respetado era el de las Vestales, que tenían acceso al fuego de Vesta (la griega Hestia). En un principio, en cada familia las hijas vírgenes cumplían esta obligación, posteriormente fue transferida al templo y confiada a las sacerdotisas quienes, a pesar de tratarse de un culto de fertilidad, hacían voto de castidad durante los treinta años que duraba su compromiso.

Otro culto estatal confiado a las mujeres era el de Ceres (la griega Deméter). Ceres y Tellus (la griega Gea) eran las diosas de la agricultura y del matrimonio; a Ceres también estaba confiada la custodia de los difuntos y se practicaban cultos místicos en su honor, como aquellos griegos, que evocaban el rapto y la liberación de su hija Core (Perséfone). En cambio, la diosa Fortuna protegía a las mujeres a lo largo de toda su vida, durante la infancia, la adolescencia, la maternidad; un culto típicamente latino.

El culto de Isis, de origen oriental, venerada en Egipto desde el III milenio a.C., fue introducido en Roma a finales del siglo II a.C., y gozó de gran popularidad. Isis era una diosa bastante compleja, una diosa unificadora de todos los aspectos de la feminidad. Isis y su hijo Horus, al que los estudiosos asocian al culto cristiano de la Virgen María y el Niño Jesús, eran adorados de forma individual y fuera de los rituales del Estado, sobre todo en las ciudades griegas de la Italia meridional. Al tratarse de un culto de trasfondo erótico, era practicado sobre todo por aquellos que no tenían relaciones fa-

miliares y revestía un cierto papel transgresivo y antirromano por lo que estaba mal visto por los tradicionalistas. Muchas mujeres se adherían al mismo pues proponía una imagen igualitaria y liberadora de la feminidad, pero entre los adeptos también se encontraban muchos hombres. El culto de Isis fue prohibido durante la época de la guerra contra Egipto —Arsínoe II y Cleopatra VII se consideraban encarnaciones de la diosa— por Octaviano Augusto y por Tiberio, pero fue restaurado por Calígula (12-41 d.C.). En los cultos *exóticos*, como el de Isis o el de Dioniso, las sacerdotisas eran preferentemente extranjeras.

El apogeo de la presencia femenina en la vida religiosa del Imperio romano se alcanzó con la difusión de los cultos orientales promovida por los Severos en el siglo III d.C.

Referencias bibliográficas

John Ferguson, *Le religioni nell'Impero romano* (1970), tr. it. Bari, Laterza, 1974. Giulia Piccaluga, *Aspetti e problemi della religione romana*, Florencia, Sansoni, 1984. Franz Altheim, *Il Dio invitto. Cristianesimo e culti solari*, Milán, Feltrinelli, 1960.

4. LA FILOSOFÍA EN ROMA Y LAS MUJERES FILÓSOFAS

Diversos autores sostienen que los romanos no elaboraron jamás un pensamiento filosófico original y que permanecieron tributarios del pensamiento griego primero y del cristiano después. El cristianismo se habría difundido entre los latinos como clara contraposición al carácter intelectual del pensamiento filosófico griego.

Probablemente, todo fue más complicado: el pensamiento griego habría sido reelaborado por los filósofos latinos, así como la religión cristiana fue difundida y consolidada por los apologistas latinos como Tertuliano (160-220 d.C.), recurriendo a categorías y a conceptos originales y de carácter puramente filosófico. En la época helenística se afirmó una orientación ecléctica antiepicúrea en la obra de Cicerón (106-49 a.C.) y en la de Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.). En la época imperial se desarrolló, en cambio, el sincretismo, tendente a unificar las diferentes visiones filosóficas y religiosas del mundo pagano, que se contrapuso al cristianismo.

En total fueron cuatro las corrientes de pensamiento griego que se difundieron en el mundo latino: el platonismo (que sería de-

cisivo en la afirmación de la patrística cristiana), el aristotelismo que favoreció un cierto desarrollo de la ciencia entre los romanos, el epicureísmo y el estoicismo.

La actitud de los filósofos romanos respecto a la religión pagana fue generalmente agnóstica, como en el caso de los epicúreos, o bien de refinada crítica: se censuraban las supersticiones y se practicaba una religiosidad intelectual y más auténtica. Es el caso de los estoicos, como Séneca o Epicteto, y de los neoplatónicos Numenio, Albino y Plotino que profesaban una filosofía que era, de hecho, una forma debilitada de religión, un misticismo lógico.

Al menos hasta el siglo II d.C. el mundo romano mostró incredulidad y desprecio frente al cristianismo. Posteriormente, con Clemente y Orígenes, se dio paso a la nueva religión, y platonismo y cristianismo se fundieron.

Tenemos escasas noticias de mujeres que tuvieran un papel verdaderamente importante en el ámbito filosófico del mundo romano. A veces, como ocurre con algunas de las mujeres de los emperadores, eran ellas las que gestionaban la política cultural y religiosa de Roma, mientras el emperador ejercía un papel eminentemente político y militar. Plotina, consorte de Trajano (53-117 d.C.), por ejemplo, fue una emperatriz filósofa: seguidora de la escuela de Epicuro, favoreció su nueva difusión en Roma.

Aunque las figuras femeninas que destacaron en el panorama cultural y religioso de Roma no asumieron, en general, el papel de autoras o de pensadoras de rango, configuran un interesante mosaico. Tenemos noticia, por ejemplo, de Servilia, hija de Servilio Bárea Sorano, cónsul en el 52 d.C., que fue acusada de prácticas mágicas y condenada a muerte por Nerón. Se trata de un caso emblemático de relación entre mujer y saber mágico, entre mujer y ámbito de conocimiento socialmente penalizado. Sobre la relación entre las mujeres y la magia será necesario volver más adelante.

En el ambiente estoico romano, a la figura del filósofo Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) aparecen ligadas varias mujeres estudiosas de filosofía: Elvia, su madre, mujer de cultura y Pomponia Paulina, su segunda mujer, que quiso morir con él cuando el filósofo recibió la orden de suicidarse, dando prueba de querer compartir sus ideales éticos hasta sus últimas consecuencias. Y también Marcia, la hija del estoico Cremucio Cordo, para la que Séneca compuso una *Consolatio* en el 37 d.C.

En Cesarea, en Palestina, a lo largo del siglo III se desarrolló una escuela filosófica de orientación platónico-cristiana, surgida en

el año 238 bajo la influencia de Orígenes (184-254 d.C.). La escuela estaba dirigida por Gregorio Taumaturgo (213-275 d.C.) que tuvo como discípula a Santa Macrina.

Cierta importancia cobraron también las mujeres romanas estudiosas de medicina. Se trataba de una profesión tradicional que estaba ligada a los antiguos métodos de las matronas o las herboristas campesinas, pero gracias a la escuela de Galeno (n. 130 d.C.), el médico griego trasladado a Roma, la medicina alcanzó un buen nivel científico.

Tenemos noticias de Elefantide y Laide, mujeres médicas de las que nos escribe Plinio el Viejo (23-79 d.C.), al igual que de Olimpia de Tebas, inventoras todas de pintorescas terapias con cierta base científica. En un nivel más alto se encontraba Sorano de Éfeso (98-138 d.C.) que escribió de obstetricia y ginecología (las mujeres médicas curaban sobre todo a otras mujeres). Obras médicas bastante conocidas en la Antigüedad fueron compuestas en el siglo II d.C. por Cleopatra y Aspasia, médicas y cirujanas cuyos nombres, tan equívocamente famosos, han creado algún problema a los historiadores, de Antioquía y de Metrodora.

Referencias bibliográficas

Francesco Adorno, *La filosofía antigua*, vol. II, Milán, Feltrinelli, 1976. Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, vol. I, Milán, Principato, 1970. Elémire Zolla, *Il sincretismo*, Nápoles, Guida, 1986.

5. LAS EMPERATRICES SACERDOTISAS

La tendencia a divinizar al emperador en Roma se consolidó con Augusto, con el fin de situar al emperador en el mismo plano que el soberano egipcio que gozaba de dignidad sagrada por tradición; era una tendencia que se remontaba a la época alejandrina. La deificación del emperador llevó pareja la deificación de la madre y de la consorte. Las figuras femeninas de importancia que aparecen durante el siglo II d.C. tienen la doble función de emperatrices y sacerdotisas y son divinizadas después de la muerte.

Es el caso de Faustina la Mayor, mujer de Antonino Pío (86-161 a.C.) que es retratada con su marido como Juno y Júpiter, con dos águilas a los lados. Lo mismo sucede con Faustina la Menor, mujer de Marco Aurelio (121-180 d.C.) que aparece representada en las monedas sentada en el pavo real de Juno que la lleva al cielo.

Con la subida al trono de la dinastía de los Severos, el culto al Sol, símbolo del Imperio divino, llega a ser predominante en Roma. La difusión de los cultos de origen oriental fue fomentada por Julia Domna, la mujer siria de Septimio Severo (146-211 d.C.), hija del sacerdote del Sol de Emesa, mujer de gran atractivo y cultura que conoció a Diógenes Laercio y al médico Galeno. Julia Domna, empeñada en la batalla pagana contra el culto cristiano —batalla destinada a defender el Imperio y a divinizar la figura del emperador— incitó a Filóstrato, un intelectual de la corte, a escribir la biografía de Apolonio de Tiana, un mago del siglo I d.C., a fin de contraponer su predicación y su doctrina a las de Jesús.

Julia Mesa, su hermana, también desempeñó un papel importante al mantener estrechas relaciones con los cultos de su ciudad natal. Consiguió llevar al trono a Heliogábalo (205-222 d.C.), hijo —decía— de su primogénita Soemias y de Caracalla. Con Heliogábalo, Soemias y Julia Mesa se alcanza el apogeo del culto de Helios y de la influencia siria sobre Roma. Caído en desgracia, Heliogábalo asesinado con su madre, Julia Mesa favoreció la subida al trono del hijo de su segunda hija Julia Mamea.

Disponemos de varias referencias sobre Julia Mammea, madre del emperador Alejandro Severo (205-235 d.C.), que en el 222 d.C. invitó a Orígenes a Antioquía y se hizo divinizar junto a su hijo. Mientras que Julia Domna se había hecho representar junto a Juno, Julia Mammea y su hijo fueron identificados directamente con Juno y Júpiter.

Existen incluso mujeres profetas, protagonistas de cultos heterodoxos y sectarios. Julia Agripina, que predicaba en el Túscolo en el siglo II d.C., fue la protagonista del renacimiento del culto de Dioniso, culto órfico practicado por una fraternidad semiclandestina de 500 adeptos. Los ritos de esta secta se consideraban escandalosos y fueron intensamente combatidos por el Senado.

En cambio, Salonina, la mujer del emperador Galieno (m. 268 d.C.) fue admiradora de Plotino (205-270 d.C.) y proclive a unir paganismo y cristianismo. Sobre su tumba figuraba el epitafio *Augusta in Pace* que identificaba, según la costumbre del templo de personificar las virtudes, a la diosa Pax en la figura de la emperatriz, mezclando así elementos del lenguaje pagano y del cristiano.

Finalmente, Lactancio (250-c. 423 d.C.) en su obra *Sobre la muerte de los perseguidores*, —escrita alrededor del 316 d.C., en la que se narra el abominable final de los jefes del ya corrupto régimen imperial, después de la caída del paganismo y de las nuevas

leyes a favor de los cristianos— nos transmite la existencia de una figura emblemática. Se trata de Valeria Augusta, hija de Diocleciano (243-313 d.C.) y esposa de Galerio (m. 311 d.C.), que participó en las feroces persecuciones anticristianas del periodo de Diocleciano. De ella y de su madre, Lactancio da a conocer, sin embargo, que sentían simpatía por los cristianos, según una costumbre que atribuía tales sentimientos a las mujeres de los perseguidores más despiadados.

Pero también ella fue víctima de aquel castigo mediante el cual, escribe Lactancio “Dios triunfó sobre todos los perseguidores”. Formando parte de las *malas bestias* que habían destruido al *rebaño* divino, terminó trágicamente como todos los protagonistas de la impiedad:

Después de haber errado durante quince meses por distintas provincias disfrazada de plebeya, fue descubierta en Tesalónica y arrestada junto a su madre. Las dos mujeres fueron conducidas al suplicio en medio de la masa que compadecía su desgracia; decapitadas, sus cuerpos fueron arrojados al mar.

De este modo perecieron los perseguidores en la catástrofe del Imperio pagano.

Referencias bibliográficas

Umberto Silvagni, *L'Impero. Le donne dei Cesari*, Milán, Bocca, 1927. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Sevilla, Editorial Apostolado, 1991.

6. EL CRISTIANISMO: LA NUEVA IMAGEN DE LA MUJER

El cristianismo se distingue por una doble actitud respecto a las mujeres. Por un lado, las marcó con un fuerte sentimiento de culpa, haciéndolas conscientes de las debilidades y de las impurezas propias de su condición, por el otro, a través de la conciencia del pecado, les ofrecía una vía de redención y de sumisión a la autoridad. Sin embargo, eran marginadas del culto, se limitaba su educación, se exigía obediencia total y sumisión a la autoridad religiosa, la cual era, efectivamente, masculina. “Mulieres in ecclesiis taceant”, escribió San Pablo.

Esto era cierto, particularmente, para el judaísmo del Antiguo Testamento y también, durante mucho tiempo, para el cristianismo

medieval, pero lo fue un poco menos para el cristianismo evangélico en el que la figura femenina era ennoblecida e iluminada de una nueva manera. Pensemos además de en María, compleja figura divina y humana a la vez, en otras mujeres del Nuevo Testamento como María Magdalena, Marta, la Samaritana, Isabel o Ana.

El Evangelio da a la mujer una profunda misión moral, una gran dignidad social; es invitada a espiritualizar al máximo su ser y a convertirse en una activa transmisora del mensaje divino. Su acción está dirigida a crear la comunidad, a consolidar los valores, a favorecer su crecimiento y la alegría. Muchas mujeres recibieron este mensaje ejerciendo un proselitismo activo de la nueva fe.

La mujer encuentra su verdadera relación con la sabiduría y con la autoridad haciéndose santa y mártir según un modelo de religiosidad que oscila entre la *ascesis* y el *dar testimonio de la fe*.

Pero el ideal de santidad femenino tiene su reverso: el rechazo de la *diferencia* femenina, que a menudo es asociada a la herejía y a la magia, legado de las culturas paganas. A ello hay que añadir, en el Medioevo, la marcada misoginia de la casta cultural de la época, formada por clérigos y monjes, que tuvo como consecuencia la rastro marginación de las mujeres que culminó con la persecución de las brujas como embaucadoras al servicio de poderes malignos.

No fueron pocas las mujeres implicadas en las sectas y en los movimientos heréticos que se formaron en el seno de la cristianidad a partir del siglo II d.C., como nos refieren Justino, Jerónimo (m. 420 d.C.) o Tertuliano. Marcelina, seguidora de Carpócrates, Filomena, seguidora de Apeles el Hereje que afirmaba no conocer al dios que veneraba. Siguiendo al profeta frigio Montano, fundador del movimiento de la "Nueva Profecía" y que se proponía como continuador de la obra y de la revelación de Cristo, encontramos a tres mujeres: Priscila, Masimila y Quintina. Según la tradición, en torno al 157 d.C., las dos primeras abandonaron a sus maridos y ocuparon posiciones de primacía en el movimiento; Masimila afirmaba ser el último profeta de la nueva religión.

Por el contrario, sabemos de mujeres implicadas en las disputas cristológicas. Marcela se empeñó en la lucha contra los seguidores de Orígenes (185-254 d.C.), mientras que Melania la Vieja, que apoyaba a Rufino (m. 410 d.C.), seguidor de Orígenes, fundó con él un monasterio en Jerusalén en el 378 d.C.

En el mundo romano occidental se registró, en ambientes socialmente altos y gracias a la acción de formidables predicadores, una notable adhesión femenina al cristianismo.

Una célebre y representativa figura de la nueva religiosidad fue Mónica, la madre de San Agustín (354-430 d.C.). Ella, que era cristiana, tuvo una gran influencia en la conversión de su hijo. Agustín, en el libro IX de las *Confesiones*, nos dice así:

Texto 4

RECUERDO DE SU MADRE

Descanse eternamente en paz con su marido, que fue el único que tuvo, pues después de él no conoció a otro, habiéndole servido de manera que al mismo tiempo que mereció mucho para con Vos por su paciencia, logró también ganarle para Vos.

Inspirad Vos, Dios mío y Señor mío, inspirad a vuestros siervos que miro como a mis hermanos, inspirad a vuestros hijos que venero como a señores míos, a quienes sirvo con mis palabras, con mi corazón, con mis escritos, que todos los que leyeren estas mis Confesiones hagan en vuestros altares conmemoración de Mónica vuestra sierva, y juntamente de Patricio su esposo, por medio de los cuales me disteis el ser, y me introdujisteis en esta vida, sin saber yo cómo. A todos, pues, les ruego, que con un afecto de piadosa caridad se acuerden de los que fueron mis padres en esta luz y vida transitoria, y mis hermanos en el seno de la Iglesia católica, madre de todos los fieles, siendo Vos el Padre de todos, y que espero serán también mis conciudadanos en la Jerusalén eterna, por lo cual suspira incesantemente vuestro pueblo, mientras dura su peregrinación en esta vida, hasta que vuelva a la deseada patria. Así tendré yo el consuelo de haber procurado a mi madre las oraciones de muchos, y de que por medio de mis Confesiones logre más abundantemente que por mis oraciones solas, la última cosa que me pidió y encargó.

SAN AGUSTÍN

(de *Confesiones*, libro IX, par. 37.)

La peregrinación a Tierra Santa no estuvo muy extendida en los primeros tiempos del cristianismo. Melania la Joven (m. 439 d.C.), nieta de la Vieja, fue una célebre peregrina latina del siglo IV junto a Paula (m. 404 d.C.), a Eustaquio (m. 418 d.C.) y a Eteria (o Egeria), noble española que describió su peregrinación a Pales-

tina en el famoso *Itinerario* en el año 400. Las tres formaban parte del grupo de ascetas que San Jerónimo había formado en Roma entre el 382 y el 385 y que practicaban el peregrinaje como *imitatio Christi*.

La historia de Melania la Joven es ejemplar. Casada con el senador romano Piniano, se entregó junto a su marido al ascetismo y se convirtió en seguidora de San Jerónimo compartiendo su desprecio por la sociedad romana de la época y predicó contra Nestorio (m. 452 d.C.). San Agustín justificó los tumultos populares que estallaron en el 411 en Hipona, que reclamaban que Melania y Piniano residiesen en esa ciudad y la hicieran así objeto privilegiado de limosnas y donaciones.

En el cristianismo occidental, tardorromano y medieval, a diferencia del cristianismo bizantino, el papel religioso de las mujeres fue, en líneas generales, más limitado: la mujer estaba excluida tanto del sacerdocio como de la enseñanza. En algunos casos se prohibió el ingreso de las mujeres en los monasterios y en las iglesias más importantes, acción que era justificada por odiosos prejuicios como “medida de precaución”, pues las mujeres corrían el riesgo de ser arrolladas por la masa de peregrinos durante las misas solemnes o durante la exposición de las reliquias.

Si se piensa que la Iglesia se preparaba para convertirse, en los siglos medievales, en la única institución cultural del mundo occidental, bien se puede comprender el peso y el significado de estas exclusiones.

A lo largo de la Antigüedad tardía y el alto medievo la mujer fue, al mismo tiempo, ensalzada por el cristianismo y marginada por la Iglesia. Tan sólo a partir del siglo XI se asiste a la apertura gradual de las puertas de la religión, de la cultura y de la educación a las mujeres. Pero desde ese momento se inició un poderoso movimiento de promoción de la religiosidad femenina que permitió a numerosas mujeres acceder a posiciones de importancia como místicas, teólogas o abadesas en el seno de la cristiandad.

Referencias bibliográficas

I pagani di fronte al Cristianesimo. Sec. I e II, ed. de Paolo Carrara, Florencia, Nardini, 1990. San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1994. Jonathan Sumpton, *Monaci, santuari, pellegrini*, Roma, Editori Riuniti, 1981. San Jerónimo, *Gli uomini illustri* (393 d.C.), tr. it. Florencia, Nardini, 1988. Walter Berschin, *Medioevo greco-latino*, tr. it. Nápoles, Liguori, 1989. Adriana Valerio, *Cristianesimo al femminile*, Nápoles, D'Auria, 1990.

7. MUJERES Y CULTURA EN BIZANCIO

Desde tiempos de Diocleciano (243-313 d.C.) las regiones orientales del Imperio Romano comenzaron a vivir su propia vida. La separación no fue sólo, como ocurre al principio, de carácter militar y político. El Imperio de Oriente se separó del tronco romanolantino para asumir una identidad histórica y cultural propia y específica ya en el siglo V d.C. Una historia milenaria que duró hasta la conquista de Bizancio por los turcos en 1453.

En el cristianismo oriental las mujeres desempeñaron, a condición de ser viudas o vírgenes, el papel de diaconisas, es decir, de asistentes al culto. Sabemos también que la emperatriz bizantina Eudoxia (m. 404 d.C.), esposa de Arcadio (377-408 d.C.) y madre de Teodosio II, se rodeó de consejeras viudas: Marsa, Castricia, Eugrafia y entró en conflicto, en materia religiosa, con el patriarca de Constantinopla Juan Crisóstomo (354-407 d.C.). Teodosio II se casó en el 421 d.C. con una mujer ateniense de nombre *Atenaide* (que cambió por Eudoxia), hija del sofista ateniense Leoncio. Eudoxia (393-460 d.C.), además de desempeñar un importante papel político, fue una conocida escritora. Nos han llegado algunos fragmentos de un poema sobre la guerra persa acometida por Teodosio II en el 423 d.C. Otro poema novelesco de Eudoxia se titulaba *Cipriano de Antioquía* y narraba la historia de un mago que se había convertido al cristianismo.

En todo el Imperio de Oriente la actitud hacia la instrucción femenina no fue muy positiva y, al menos hasta el siglo XII, las mujeres cultas eran verdaderamente pocas, la gran mayoría no iba ni siquiera al colegio.

La poetisa Casia (siglo IX d.C.) fue una excepción. Según la leyenda fue rechazada por el emperador Teófilo (829-842) y se retiró a un monasterio donde se dedicó a escribir versos y epigramas contra los hombres necios e ignorantes. Ana Comneno (1083-1150), hija del emperador Alejo I (1048-1118) y, de Irene, estaba dedicada a estudios eruditos y se casó con un hombre de cultura como Nicéforo Brienio (1062-1137), alto dignatario e historiógrafo. Ana Comneno también fue historiógrafa y con el título de *Alexiada* dio fin a la obra histórica emprendida por su marido dedicada a la dinastía de los Comnenos, una vez que aquél hubo fallecido. En quince libros Ana reconstruyó la vida y las obras de su

padre, desde 1089 hasta 1118. La *Alexiada* refleja la amplitud de la cultura filosófica y literaria de Ana Comneno además de su perfecto dominio estilístico, a menudo unido a “un espíritu vivaz, frecuentemente cáustico, a veces simpáticamente femenino” (A. Garzya). En el aspecto historiográfico la obra, además de la riqueza y conocimiento de las fuentes revela alguna parcialidad comprensible respecto a los aspectos menos nobles de la actuación de Alejo I Comneno.

Referencias bibliográficas

Michael Angold, *L'Impero bizantino*, Nápoles, Liguori, 1992. Alexander P. Kazhdan, *La produzione intellettuale a Bisanzio*, Nápoles, Liguori, 1983. Antonio Garzya, *Introduzione alla storia letteraria di Bisanzio*, Nápoles, L.S.E., 1970.

CAPÍTULO III

Las filósofas de la Edad Media

1. MUJERES Y CULTURA EN LA ALTA EDAD MEDIA

El mundo medieval fue la evolución natural de la cultura y de la espiritualidad de la Antigüedad tardía. En el siglo III d.C. ya estaban presentes en Occidente todos los ingredientes de la nueva época, pero, en el plano económico y político, sólo a partir del siglo V se advirtieron las primeras convulsiones estructurales más fuertes (irrupciones de nuevas etnias, crisis de la economía esclavista, parálisis y disgregación de la administración imperial) y surgió, impetuosa, la exigencia de nuevos puntos de referencia.

La Iglesia cristiana, ciudad de Dios sobre la tierra, se había convertido en el punto de apoyo del nuevo orden social: junto a ella iba a estructurarse gradualmente el feudalismo. Gracias al poderoso y capital aparato eclesiástico postimperial, el papa tomó el puesto del último emperador durante los largos siglos de la transición. En la cristiandad y en sus instituciones culturales, la tradición del saber antiguo encontró el lugar de su perpetuación y de su transfiguración. Fue San Agustín quien distinguió con claridad en el cristianismo y en la Iglesia las nuevas fuerzas sociales y quien trazó su programa para los siglos venideros.

De esta manera, junto a la *razón* clásica la fe desarrolló toda su fuerza práctica en la revelación, junto a la *paideia* de los antiguos surgió la nueva comunidad monástica y eclesial con su sabiduría y sus roles. Fue en los monasterios, en las abadías y en los claustros

donde las mujeres occidentales emprendieron, generalmente, el lento camino de la emancipación intelectual. En una extensa época de escasa y difícil circulación de las ideas, las iglesias, los conventos, las sedes episcopales se convirtieron en los centros de la cultura y elaboraron categorías, lenguajes e ideologías también para aquellas mujeres que la sociedad antigua había excluido del estudio y del conocimiento.

En el alto medievo romano-germánico, son poquísimas las mujeres laicas con un alto grado de instrucción y de cultura de las que nos ha llegado alguna noticia. Amalasueta (498-535 d.C.), hija del rey ostrogodo Teodorico, de la que quedan algunas cartas; Euqueria, literata, esposa del gobernador de Marsella; de Lutgarda, mujer de Carlomagno, sólo sabemos que frecuentó la Escuela Palatina.

En el terreno religioso tenemos, sin embargo, muchos testimonios sobre monjas cultas y dedicadas a trabajos intelectuales: bibliotecarias, escribanas y amanuenses y enseñantes. Algunas de ellas escribieron obras de carácter hagiográfico, crónicas y biografías.

Había monjas amanuenses en el convento de Chelles, en la Isla de Francia, otras en Arles donde San Cesáreo (471-572) había escrito la regla *Sanctarum virginum*, que contemplaba lectura y escritura, para la hermana Cesaria de Arles; Eadburga de Thanet transcribió la epístola de San Pedro. Aldegunda de Maubeuge dictaba, en cambio, sus visiones. Radegunda (m. 587 d.C.), monja del monasterio de Sainte-Croix en Poitiers, era elogiada, además de por su alto grado de humildad y caridad, por su notable cultura que trataba de difundir entre las hermanas. La vida de Radegunda nos ha sido transmitida a través de su biógrafa Baudovinia en torno al año 600.

En Chelles existía una importante biblioteca a la que se retiraron Gisela y Rotrude, hermana e hija de Carlomagno, que mantuvieron una relación epistolar con Alcuino (735-804 d.C.), erudito anglosajón, al que pidieron un comentario del Evangelio según San Juan, y leyeron las obras de Beda el Venerable (673-735 d.C.), célebre monje y escritor eclesiástico inglés. Gundrada, cuñada de Carlomagno, pidió, en cambio, a Alcuino la redacción de un tratado "sobre la naturaleza del alma", única obra filosófica del docto inglés, que volvía a examinar la doctrina de San Agustín sobre el citado argumento, con referencias a Platón y a Plotino.

En el siglo IX, Gertrudis de Nivelles daba lecciones de interpretación alegórica de la Biblia, y Lioba, seguidora de San Bonifacio, fue poetisa y copista en la abadía de Winburn.

Algo más sabemos de Duoda, miembro de la aristocracia fran-

ca, que en el 824 se casó con Bernardo de Septimania, emparentado también con Carlomagno. Duoda escribió en latín el célebre *Liber Manualis* dedicado a su hijo Guillermo, en el que se esboza el ideal pedagógico de la aristocracia de la época, fundado en el sentimiento del honor y en el respeto riguroso por la jerarquía de las autoridades: Dios, el emperador, el padre. La importancia de los sentimientos o del papel materno en la educación del hijo es escasa, pues además vivía separado de la madre según las costumbres de la época.

Texto 5

RESPETAR AL PADRE

Desde el punto de vista de la sociedad humana el símbolo y el poder real o imperial triunfan en este mundo, así pues, se suele rendir homenaje ante todo a las acciones y a los nombres de estos poderosos; éstos incitan a la obediencia y su poder es reforzado por un respeto supremo, como testimonian las palabras de aquel que dice: “como al rey, que va delante de todos, así a los jefes, etc.”; mi voluntad, hijo mío, es ésta pues: según el consejo de mi modesta inteligencia, según Dios, mientras vivas, no descuides de ofrecer, ante todo a aquel que te engendró, tu dedicación amorosa, fiel y segura. Permanece inmutable el orden por el que nadie, a menos de superar sobremanera a su propio progenitor, puede llegar al grado más alto entre los feudatarios, al puesto de otra persona que ha llegado a la cima del poder.

Te invito, pues, hijo mío, a quien tan ardientemente querría tener a mi lado, a amar a Dios ante todo, como ya has encontrado escrito; inmediatamente después, teme y honra a tu padre. Recuerda que de él proviene tu condición en el mundo. Sabe, en efecto, que desde los tiempos antiguos, aquellos que honraron a sus padres y les prestaron fiel obediencia, siempre merecieron recibir su bendición y la de Dios.

DUODA

(de *Educare nel Medioevo*, Milán, Jaca Book, 1984)

También en la época carolingia, la princesa Edvige de Baviera aprendió el estudio del griego, pues debía casarse con un príncipe bizantino, pero al romperse el compromiso, sabemos que la prin-

cesa prosiguió sus estudios leyendo a Virgilio y dando clases de griego a monjes.

En el siglo X Roswitha de Gandersheim (935-973 d.C.), monja benedictina sajona, llegó a ser famosa por su producción literaria, tanto devocional como profana. Roswitha poseía una cultura clásica, leía a Virgilio y a Terencio y fue influida por el pensamiento de Boecio (480-526 d.C.). Compuso dos poemas épicos: uno dedicado a la vida de Otón I y otro que reconstruía la historia de su monasterio desde su fundación hasta el año 919. Escribió también, en prosa rimada, obras edificantes como *La conversión de Tais*, *Caída y conversión de María, nieta de Abraham* con el fin de dar vida a una literatura de entretenimiento pero de probada moralidad cristiana. En el contexto de la producción literaria es donde expone su concepción filosófica: se trata de ideas y conceptos de origen neoplatónico unidos a una fuerte componente mística. El cosmos era para ella una unidad dialéctica de opuestos, irrepresentable para el hombre, pero real en Dios que es el Bien supremo y el garante de la armonía del mundo, tanto en el microcosmos humano como en el “mundo Mayor”.

Otro personaje importante de la abadía de Gandersheim fue la abadesa Gerberga, nombrada para el cargo por Otón I, en el año 947. La emperatriz Adelaida (931-999), segunda mujer del emperador Otón I, fundadora del monasterio benedictino de Selz en Alsacia, fue muy apreciada por su cultura literaria y por su devoción.

Referencias bibliográficas

Robert Fossier, *La Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995. Amato Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, Milán, Vita e Pensiero, 1950. Georges Duby, Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, ed. de Christiane Clapisch-Zuber, Madrid, Taurus, 1995. F. Bertini, F. Cardini y otros, *Medioevo al femminile*, Bari, Laterza, 1989. Philippe Wolff, *Storia e cultura del Medioevo dal secolo IX al XII*, Bari, Laterza, 1987. Robert S. Hoyt, *Vita e pensiero nell'alto Medioevo*, Nápoles, Liguori, 1977. A. Brancaforte y otros, *Donne in filosofia*, ed. de Giuseppe Roggerone, Manduria, Lacaita, 1990.

2. EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA: LAS FILÓSOFAS MEDIEVALES DEL SIGLO XII

El estudio del pensamiento filosófico tardomedieval, aquel, para entendernos, que comienza en el siglo XI y concluye en el XV, ha inducido a los historiadores a cuestionar la tesis del *salto* y de la *discontinuidad* entre pensamiento medieval y pensamiento moderno. Esto no significa únicamente que el periodo comprendido entre estos dos siglos marcara una transición gradual y continua de la cultura y de la sociedad medievales hacia la que sería la sociedad moderna. Significa, además, que en los siglos de la llamada Baja Edad Media se asistió a un verdadero y auténtico proceso de innovación cultural y social que sentó las bases de una sociedad y de una cultura radicalmente nuevas, proceso del que la cultura tardomedieval ha sido el elemento fundamental y positivo. Estudiando la teología del siglo XII, por ejemplo, el padre Marie-Dominique Chenu individuó una reelaboración original de temas y categorías del pensamiento cristiano y grecolatino que, sin necesidad de esperar al *retorno* filosófico de Sócrates y Aristóteles del siglo siguiente, marcaron la anticipación de temas y categorías de actualidad casi moderna. Pedro Abelardo (1079-1142) con su doctrina moral decididamente no conformista, basada en la diferenciación entre *operatio* e *intentio*, y que fue denunciada como “herética” por San Bernardo en el concilio de Sens (1140), puede ser definido como el “primer hombre moderno” de la historia cultural del occidente cristiano.

Entre los años 1120 y 1160, a través de manuales como el *Liber poenitentialis* de Alain de Lille (1125-1203), se inaugura un estilo de análisis de la conciencia humana, de su psicología, de su sentido de intencionalidad y de responsabilidad naciendo lo que nosotros hoy en día definimos como el sujeto, el individuo. Al mismo tiempo se afirma una visión de la naturaleza como organismo unitario y totalizador del que el hombre forma parte. Además, según el modelo de microcosmos y de macrocosmos que volveremos a encontrar en la filosofía del siglo XV, nace el gusto alegórico y simbólico por el descubrimiento de correspondencias entre los distintos órdenes de lo creado; un gusto común a pintores, escultores, arquitectos, poetas y místicos visionarios.

En el plano de los saberes y de las técnicas positivas tuvieron

un papel importante los estudios de fisiología y de medicina. A partir del siglo X, destacó la célebre Escuela médica de Salerno que se distinguió inicialmente por su actividad de recogida de métodos y recetas terapéuticas de la más variada procedencia para pasar después, bajo la influencia de la Escolástica y por el interés tanto de Roger II de Altavilla (1095-1154) como de Federico II de Suabia (1194-1250), a una actividad didáctica y científica de mayor importancia. Los maestros médicos salernitanos estaban habilitados para examinar a los candidatos al Diploma de medicina que era expedido después por el soberano.

En el ámbito de la Escuela médica de Salerno se desarrolló la actividad de una mujer médica apodada Trotula (siglo XI d.C.), a quien se atribuye un tratado de medicina titulado *Passionibus mulierum curandorum* que abordaba, como reza el título, gran parte de la materia médica concerniente a las mujeres, y no sólo las clásicas cuestiones de obstetricia.

La relación entre las mujeres y la ciencia médica en el medievo es compleja: donde se desarrollaban universidades y escuelas médicas oficiales las mujeres eran mantenidas en los niveles bajos de la jerarquía médica, pero donde las estructuras eran más informales (en las abadías, en los hospitales que surgieron en los itinerarios de las Cruzadas, etc.) el papel de las mujeres fue más relevante. Los estudios de Trotula, como los de Hildegarda de Bingen son testimonio de ello.

En este escenario de despertar cultural y espiritual se presentan las dos figuras más importantes del pensamiento filosófico femenino del medievo: Eloísa del Paráclito e Hildegarda de Bingen.

Referencias bibliográficas

Colin Morris, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Nápoles, Liguori, 1985. Marie-Dominique Chenu, *Il risveglio della coscienza nel Medioevo*, Milán, Jaca-Book, 1982. Marie-Dominique Chenu, *La teologia del Medioevo*, Milán, Jaca-Book, 1972. Paul Oskar Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1986. Margaret Alic, *L'eredità di Ipa-zia*, Roma, Editori Riuniti, 1989. Trotula de Ruggiero, *Sulle malattie delle donne*, Turín, La Rosa, 1979.

3. ELOÍSA DEL PARÁCLITO

3.1. *La historia de Eloísa*

Eloísa nació en Francia en 1101, probablemente, y murió en Nogent-sur-Seine en 1164. Sobrina de Fulberto, canónigo de Notre-Dame, llegó a ser abadesa del convento del Paráclito, comunidad monástica campestre fundada en 1131 por el filósofo Pedro Abelardo (1079-1142). Eloísa se retiró allí después del dramático final de su relación amorosa con el propio Abelardo, que había sido su maestro. El carteo entre Eloísa y Pedro Abelardo documenta esta vivencia, auténtico *topos* de la historia de la cultura medieval. Sobre los dos protagonistas, ante la incertidumbre de los textos, la crítica ha difundido numerosas versiones contrastantes. La figura de Eloísa está a la espera de librarse de los estereotipos y de las idealizaciones fáciles de Villon, Lamartine y Rousseau.

La lectura del epistolario, en realidad, no resuelve todos los temas, sino que más bien plantea otros nuevos porque las cartas se desarrollan a través de una retícula densa y compleja de referencias filosóficas y doctrinales que es necesario reconstruir a su vez. De Eloísa también nos ha llegado el breve texto de los *Problemata*.

3.2. *Su amor por Pedro Abelardo*

Cuando se convirtió en alumna de Abelardo, por entonces célebre filósofo y teólogo, profesor de la Universidad de París —templo de la Escolástica del siglo XII—, Eloísa —descrita como “no de mal aspecto, sin rivales por la riqueza de su cultura literaria”— era bastante apreciada en el ambiente del Claustro de Notre-Dame. Las atenciones que le dispensó Abelardo, que estaba invitado en la casa de Fulberto, fueron inmediatas y la joven, entonces dieciseisera, las devolvió sin dudarla.

La *lujuriosa* relación entre Eloísa y Abelardo fue descubierta y éste, para aplacar la ira de Fulberto, se ofreció a desposarla a condición de que fuese en secreto. Entretanto, Eloísa había traído un hijo al mundo en casa de la hermana de Abelardo en Bretaña, donde se había refugiado, al que dio el nombre de Astrolabio.

La proposición de Abelardo, rechazada por la propia Eloísa

aunque al final se sometiera a ella, fue aceptada por Fulberto y los dos se casaron en secreto en 1119, cuando Abelardo tenía casi cuarenta años y Eloísa dieciocho. Para captar el verdadero significado de esta experiencia es necesario comprender el motivo por el cual el matrimonio fue mantenido secreto y negado ante cualquier evidencia por los dos esposos.

Eloísa no quería casarse para permitir que Abelardo siguiera con su enseñanza en París. Estaba más a favor de una separación total entre ellos en cuanto el estado conyugal, al igual que el de amantes, era incompatible con la ética del docente de la época, que prescribía dedicación absoluta al pensamiento y a la espiritualidad. Eloísa, por amor y devoción hacia su maestro, estaba dispuesta a negarse a sí misma y a desaparecer de la escena.

En realidad, Abelardo amaba verdadera y profundamente a Eloísa y deseaba intensamente seguir frecuentándola, estaba dispuesto, así, a arriesgar su puesto de profesor de teología.

La paradójica elección del matrimonio secreto, una solución de compromiso entre el celibato y el verdadero estado conyugal, fue dictada por el propósito de tener en cuenta razones teológicas profundas. De este modo, los dos decidieron dejar en secreto el hecho de su matrimonio, aunque, a los ojos de todos, Eloísa fuera una concubina.

Para Abelardo ésta era una solución aceptable. El matrimonio con Eloísa servía para aplacar la ira de Fulberto, pero debía permanecer en secreto por respeto a la doctrina de San Jerónimo, que veía en el matrimonio una forma de subordinación del hombre y de la mujer a vínculos terrenos y por tanto no compatible con el estudio de la filosofía y de la religión. Los dos amantes, aunque se casaron, se separaron definitivamente por motivos éticos y doctrinales compartidos por ambos.

En este punto la historia asume cierto matiz trágico pues, en público, tanto Abelardo como Eloísa negaban firmemente estar unidos en matrimonio. Así pues, Eloísa se encerró en el convento de Argenteuil provocando la ira de Fulberto que no se sentía compensado públicamente por la ofensa sufrida y estaba convencido de que Abelardo había engañado a la joven. Fulberto armó unos hombres que se introdujeron en la estancia de Abelardo y lo emascularon mientras dormía. Abelardo, ante el escándalo general que se produjo, dejó París y terminó sus días vagando por Francia rodeado de sospechas y hostilidades por parte de las jerarquías eclesiásticas.

Eloísa, que había llegado a ser priora de Argenteuil, abandonó

el convento y se trasladó con algunas seguidoras al Paráclito, que le fue confiado por Abelardo y se convirtió en su abadesa.

Las relaciones entre Abelardo y el Paráclito fueron difíciles y eran vistas con hostilidad por el clero; se decía que Abelardo trataba de restablecer las turbias relaciones con su ex-concubina, y estas habladurías lo obligaron a frecuentar cada vez menos aquel lugar. En este escenario amargo y desconsolador Pedro Abelardo escribió *Historia calamitatum* y Eloísa le envió su primera carta.

3.3. *El carteo*

Si podemos reconstruir la imagen y el pensamiento de Abelardo a través de sus grandes obras filosóficas, la comprensión de la imagen y de las ideas de Eloísa está confiada exclusivamente a su correspondencia. La tradición ha definido a Eloísa como una figura protorrenacentista, portadora de unos valores y de una mentalidad nuevos. El romanticismo, empezando por *Julia* o *La nueva Eloísa* (1761) de Jean Jacques Rousseau, la idealizó como la heroína del amor absoluto. Si se leen sus cartas a Abelardo surge, en cambio, una posición moral de rigor absoluto, pero totalmente inherente al pensamiento tardomedieval.

El aspecto históricamente importante es, pues, encontrar el hilo conductor entre Medioevo y Humanismo, partiendo precisamente de figuras como la de Eloísa del Paráclito.

El punto cardinal de la visión moral de Eloísa es la concepción del matrimonio defendida por San Jerónimo en el *Adversus Iovinianum* y por Gregorio Magno, que veía el vínculo matrimonial como una limitación insostenible para quien quisiera dedicarse a la filosofía. Esta concepción justificaba a los hombres comunes que mantenían relaciones sexuales “con el fin de repoblar la Tierra”. Para los filósofos, en cambio, era mejor, llegado el caso, una prostituta que una esposa, que les habría desviado de la contemplación y les habría turbado el ánimo.

“Omnes sibi voluptates interdixerunt, ut in unius philosophiae requiescerent amplexibus”, escribe Eloísa a propósito de los grandes sabios de la Antigüedad. Para Eloísa el papel de los amantes, forjado de esperas, de renunciadas, de separaciones, es el más indicado para quien quiere dedicar su vida a la experiencia filosófica. Así escribe a Abelardo:

Nunca, Dios lo sabe, he buscado en ti sino a ti mismo; *tú, no tu concupiscencia*. No deseaba los lazos del matrimonio ni esperaba beneficios; y he anhelado no la satisfacción de mis deseos y de mis voluptuosidades, sino, y bien lo sabes, de los tuyos. Sin duda, el nombre de esposa parece más sagrado y más fuerte, pero yo siempre he preferido el de amante y, perdóname si lo digo, el de concubina y el de prostituta. Puesto que cuanto más me humillaba por ti, más esperaba encontrar la gracia junto a ti.

(Epist. II)

Para comprender bien las ideas de Eloísa es necesario hacer referencia también al ideal de la amistad, tal y como fue descrita por Cicerón en *De Amicitia*, que sugería a Eloísa la idea de una pasión pura y absoluta, sagrada y sublimada. También es evidente la influencia de la doctrina ética de Abelardo, según la cual lo que determina el valor moral de un acto es su intención y no el acto mismo. La pasión de Eloísa (y la de Abelardo) era, pues, a un tiempo, *nocens e innocens*: discutible en los hechos, pero justificable por la pureza de su intención: *non enim rei effectus, sed efficientis affectus in crimine est; nec quae fiunt, sed quo animo fiunt, aequitas pensat*.

El contenido de las cartas de Eloísa propone una gran cantidad de referencias filosóficas y doctrinales, pero siempre rigurosamente basadas en la descripción y en la comprensión de su vivencia personal, como la célebre formulación de la Epístola VI en la que Eloísa describe su desdoblamiento entre amante y monja: *Domino specialiter, sua singulariter*, como diciendo soy de Dios en cuanto “especie”, monja, y de Abelardo en cuanto “individuo”, mujer. A Eloísa le faltaba distinguir su realidad como *persona*. De esta manera, se encontraba atrapada entre dos entregas. Véase también, por su realismo psicológico, la referencia al *Arte de amar* de Ovidio, en la misma epístola:

Quando el vino ha empapado las alas alteradas de Cupido, éste permanece allí y se mantiene pesadamente fijado al lugar que ha elegido; entonces nace la risa; entonces el pobre se ve junto a las cornucopias; desaparece el dolor, así como nuestras preocupaciones y las arrugas de nuestra frente. [...] Venus, después del vino, es fuego sobre el fuego.

La vida monacal de la época, así como la familiar, condenaban la pasión del ánimo humano y por ello producían un efecto opues-

to: incitaban a la transgresión. Y, en nombre de una ética más próxima a la sensibilidad del hombre, Eloísa añade:

Dice San Jerónimo que las virtudes, cuando exceden el fin y la medida, también deben ser clasificadas entre los vicios. Entonces, ¿quién no ve que imponer cargas sin examinar primero las fuerzas de aquellos a los que se les impone, y conmensurar el celo en la propia constitución de la naturaleza, significa abdicar de toda razón y de todo discernimiento?

La figura de Eloísa es, pues, en ciertos aspectos, más coherente que la de Abelardo. Su absoluta dedicación al filósofo, aun a costa de dañar su propia reputación, la determinación a renunciar incluso a la relación real con él para favorecer su éxito filosófico, la lucidez y, al mismo tiempo, la finura y la sabiduría con que reconstruye y documenta su experiencia humana, testimonian una gran personalidad en el escenario cultural y moral de su siglo.

Referencias bibliográficas

Pedro Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, ed. de F. Ronconi, Milán, Garzanti, 1974. Pedro Abelardo, *Conosci te stesso*, ed. de Mario dal Pra, Verona, M. Lecce Editore, 1941. Etienne Gilson, *Eloisa e Abelardo* (1937), tr. it. Turín, Einaudi, 1970. Mariateresa Fumagalli Beonio-Brocchieri, *Eloisa e Abelardo*, Milán, Mondadori, 1984. Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1992.

4. HILDEGARDA DE BINGEN

4.1. *Vida y obras*

Hildegarda de Bingen (1098-1179), de familia noble y numerosa, vivió desde muy joven en un monasterio dedicado a San Disibodo, en la diócesis de Maguncia, obediente a la regla benedictina. Hildegarda aprendió a leer muy pronto con la ayuda de la abadesa Jutta von Sponheim y ocupó su puesto cuando ésta murió en 1136. Hasta que no fue abadesa, Hildegarda no tuvo el valor de revelar su don profético y las visiones que tenía desde su infancia. He aquí cómo describía su experiencia visionaria:

Por voluntad divina, mi espíritu, durante la visión, asciende hasta las estrellas en una atmósfera diferente, se dilata y se ex-

tiende sobre la tierra, en lo alto, sobre diferentes regiones, en lugares alejados de donde queda mi cuerpo.

En 1147 Hildegarda ya era conocida como terapeuta y vaticinadora. Al año siguiente el pontífice Eugenio II aprobó los escritos de Hildegarda y le dio permiso para continuar escribiendo. Hildegarda escribía a soberanos y pontífices que le pedían interpretaciones de los pasajes bíblicos, consejos y pronósticos sobre asuntos privados. En estos años comenzó a viajar predicando lo que la *Luz* le hacía conocer durante las visiones.

En 1150 atravesó una crisis, durante la cual la *Luz* le ordenó dejar el monasterio y fundar uno nuevo en un lugar desolado y árido: Rupertsburg. Vacilante y preocupada por este suceso, que había suscitado la mofa y la incredulidad generales, Hildegarda encontró consuelo y se reafirmó en su decisión gracias a una visión que le explicaba que las dificultades que encontraba también tenían un significado y partió, pues, a Rupertsburg acompañada del monje Volmar, de un grupo de monjas y de Ricardis, una joven hermana próxima a ella. Mantuvo una relación epistolar con la mística y visionaria benedictina Elisabetta von Schonau (1129-1164) cuyas visiones nos han llegado traducidas al latín por el hermano Egberto, monje benedictino. Egberto, por otra parte, mandaba resolver a la monja, durante sus éxtasis, problemas teológicos “por vía de penetración visionaria o de intuición mística” (Juana de la Cruz).

En 1165 Hildegarda fundó un nuevo monasterio en Eibingen. En 1178 ya se había convertido en una autoridad pública y ya había escrito muchos libros. En 1151 había completado *Scivias* (es decir, *sci-vias*, conoce las vías), iniciado varios años atrás y había escrito el *Liber vitae meritorum* y el *Liber divinorum operum*, libros proféticos los tres, inspirados en sus visiones.

Pero lo que es extraordinario es el corpus de textos de ciencias naturales sobre biología, botánica, astronomía, y medicina que Hildegarda nos ha legado, textos basados en su mayor parte en la observación directa y en las experiencias de la vida monacal en contacto con muchos casos humanos. Entre estas obras figuran *Subtilitatis diversarum naturarum libri novem*, un estudio sobre hierbas medicinales, piedras preciosas, animales, planetas, enfermedades y curas; *Simphonia armoniae celestium revelationum* que comprende un programa musical, himnos litúrgicos y cantos (Hildegarda sabía componer música) y *Lingua ignota*, diccionario de novecientos términos concernientes a hierbas y plantas.

Hildegarda falleció cumplidos los 80 años el 17 de septiembre de 1179.

4.2. *Misticismo y filosofía*

Cuando se habla de místicas se discute siempre sobre la “filosoficidad” y sobre la racionalidad de su pensamiento. En el caso de la visión cosmológica y religiosa de Hildegarda, basta comparar su lenguaje con el de filósofos reconocidos de su época para darse cuenta de que su peculiar misticismo merece ser analizado desde un punto de vista filosófico. Y ello por dos razones: la primera es que la cultura religiosa, para las mujeres, ha sido durante milenios la vía hacia la cultura y, por tanto, hacia la filosofía que de otra manera habrían permanecido excluidas de la misma; la segunda es el peculiar uso que el misticismo de Hildegarda hace de la cultura filosófica y científica de su tiempo.

Con Hildegarda la *visión* y el *éxtasis* invierten y transfiguran esas categorías y esos temas de la teología y de la filosofía de su época que, desde el *hortus clausus* de las universidades y de las escuelas (Chartres y San Víctor sobre todo), habían llegado hasta los conventos de las devotas y a las abadías periféricas. Por otra parte, es propio de la filosofía (desde Platón hasta Escoto Erígena) que, junto al método de la argumentación racional, subsista también un modo no argumentativo, sino metafórico, poético, intuitivo para exponer los conocimientos relativos al mundo metafísico: la sabiduría como remate de la ciencia.

Hildegarda decía a menudo que no sabía hablar el idioma de los filósofos y que no había ido a la escuela, sin embargo, como veremos, las analogías con otros filósofos de su tiempo son notables. En *Scivias* (1141-1151) afirmaba que su instrucción se había llevado a cabo a través de la *Luz* divina: “Sin haber recibido ninguna instrucción humana comprendí los escritos de los profetas, de los santos y también las obras de los filósofos.”

Si examinamos la cultura teológica y filosófica de su época vemos que para el abate y filósofo Hugo de San Víctor (m. 1141) la búsqueda del conocimiento del hombre se encuentra con la sabiduría divina, que la consigue por medio de la iluminación. Es el retorno a un tema agustiniano que vuelve a proponer el paralelismo entre lógica y misticismo, entre vía racional y vía intuitiva en el conocimiento y que asigna a la iluminación la tarea de dar el paso decisivo.

En el siglo XII, con San Agustín, vuelve gran parte de la cultura filosófica clásica, empezando por Platón y los neoplatónicos. El llamado Renacimiento del siglo XII está apoyado en la lectura platonizante de las Escrituras y en el interés por la cosmología, las matemáticas y las ciencias naturales de clara ascendencia neoplatónica. Para los maestros de la llamada Escuela de Chartres no podía existir diferencia entre la cultura filosófica y la palabra divina: para ellos, Teodorico de Chartres (m. 1154) por ejemplo, la teología era parte de la filosofía *especulativa*.

Así pues la idea de Hildegarda de la unidad entre filosofía y fe podía nutrirse de un patrimonio filosófico consolidado y apoyarse “sobre las espaldas” de una larga tradición: “enanos sobre espaldas de gigantes” decía Bernardo, maestro de Chartres desde 1114 hasta 1124. Esta proximidad cultural y conceptual entre la abadesa y la cultura propiamente filosófica surge muy claramente del análisis de sus visiones cosmológicas.

Hildegarda ha visto lo que sabe con la mirada interior de su espíritu, es decir, ha tomado todos sus conocimientos de la Luz Viviente. Es interesante señalar que, a diferencia de otras místicas, Hildegarda mantiene siempre una distancia consciente entre ella y la Luz, no se da esa fusión de tipo casi sexual que caracteriza, en general, a todas las descripciones de experiencias místicas. Las visiones de Hildegarda remiten, sin duda, a la teoría de la iluminación de San Agustín y a la metafísica de la luz de Dionisio Areopagita (siglo V d.C.), así como a las reflexiones de su contemporáneo Bernardo de Clairvaux (1091-1153) —el líder del *antiintellectualismo* cristiano— pero no se oponen al pensamiento dialéctico, sino que más bien instituyen un nuevo orden del lenguaje, distinto al de la lógica y basado en símbolos e imágenes.

4.3. *El pensamiento alegórico*

De la vasta producción de Hildegarda nos interesa examinar sobre todo los textos de mística y de argumento teológico-filosófico. La cultura del siglo XII estaba gobernada, casi dominada por el poder lingüístico de la metáfora, por la alegoría. En su base yacía la idea de un Dios inefable y trascendente y, por tanto, la necesidad de hablar de lo divino de una manera figurada, alusiva. Decía Arnaldo de Bonneval (siglo XII): “Es bello acercarse al misterio de la similitud para gozar del descubrimiento del verdadero funda-

mento del parangón”, e Hildegarda: “A causa del inmenso poder de la divinidad no es posible ver directamente el esplendor divino que no puede ser contemplado por ningún hombre si no se oscurece...” En el siglo IX, Juan Escoto Erígena había afirmado que de Dios se puede hablar eficazmente sólo de modo negativo, aludiendo a lo divino por medio de imágenes desemejantes o monstruosas. Es como si la condición inaprehensible de Dios hubiese abierto la puerta a la fantasía humana y, al mismo tiempo, hubiese multiplicado al infinito las manifestaciones simbólicas de lo divino en el mundo.

La peculiaridad del misticismo visionario y teológico de Hildegarda de Bingen consiste en su excepcional aptitud para traducir al lenguaje simbólico de las imágenes los conceptos, a menudo arduos, de la filosofía de la época. Hildegarda dictaba a un monje largos periodos en los que se plasmaban las imágenes que se le aparecían en el transcurso de sus éxtasis. Estas visiones, al modo de las del *Apocalipsis* de San Juan, dibujaban un cuadro poético grandioso de la idea del mundo que en aquel tiempo los teólogos de la Escuela de Chartres estaban elaborando en términos puramente conceptuales.

Hildegarda habla de Dios como de un “hombre alado” en el *Liber vitae meritorum* y en el *Liber divinorum operum*. En el primero, el hombre alado, inmerso en el éter, posee una enorme fuerza que emana de la médula de sus piernas y mantiene vivo el mundo y lo sustenta infundiendo a las criaturas calor, humores y vigor: la *viriditas*. Cuando esta fuerza vuelve a Dios, las criaturas pierden fuerza y se repliegan sobre sí mismas. En el segundo, el hombre alado tiene alas dobles y su rostro está ceñido por una tiara de la que sobresale el rostro de un hombre anciano. La figura alada lleva un cordero en brazos. Esta figura se transforma después en una figura femenina Amor, o *Caritas*, que dice ser, por un lado, la fuerza de fuego que enciende todas las centellas vivientes; por el otro, la razón que resuena en el viento de la palabra y que genera toda criatura pues la Razón, el *Verbum*, es la raíz de toda cosa.

Es evidente aquí el retorno de la idea bíblica de la inmanencia de la fuerza divina en el mundo: Espíritu de Dios/*Anima Mundi/Viriditas* (fuerza vital), pero Hildegarda se adelanta aquí y pone de relieve el Amor: una figura femenina que es Razón/Palabra/*Anima Mundi*. Guillermo de Conques (1080-1145), contemporáneo de Hildegarda, en sus *Glossae super Platonem*, había escrito que el *Anima mundi* es un espíritu ínsito en las cosas, que les da vida y movimiento y que Dios extiende el alma del mundo, es decir, su

amor, a todas las cosas. Para Bernardo Silvestre (m. 1150) el alma del mundo fluye de Dios junto a la vida. En las visiones de Hildegarda el Amor, al igual que la Sabiduría divina, el *Logos* que todo lo abraza, son representados por una figura femenina.

No está ausente de los escritos de Hildegarda el símbolo del fuego que se identifica con Dios y con el acto de la creación y que es todo uno con la Trinidad: Padre, Verbo y Espíritu Santo.

Como sucede en la tradición de los primeros cristianos (Orígenes), Hildegarda exalta la figura de la Virgen, de la mujer virgen, la figura humana que está más próxima a Dios. Dios es quien ha elegido el cuerpo santo de la Virgen María para unirse a la Humanidad: la Virgen ha quedado, en efecto, en la simplicidad y en la integridad de la vida en el Paraíso terrestre, por ello Dios la ha querido como símbolo de la unión entre Cielo y tierra.

También en el texto científico-médico *Causae et Curae* Hildegarda había identificado la obra creadora del *Verbum* con la *Viriditas*, alimentada por el calor divino, y, por tanto, con la *Virginitas*. Hablaba de las vírgenes como siempre reverdecientes y en pleno vigor, delineando así una idea de la mujer como ser fuerte, íntegro y potente.

Particularmente eficaz e impresionante es la imagen del Cosmos descrita por Hildegarda, en una visión de *Scivias*, como “un huevo con la punta hacia lo alto, rodeado de fuego e iluminado por un globo de fuego más centelleante”. Esta imagen tiene sus analogías en la teoría del huevo que representa el cosmos formulada por Abelardo y en la descripción del mundo como un huevo obra de Guillermo de Conques.

La simbología del huevo es, por otra parte, antiquísima. El huevo ya estaba presente en las cosmogonías nacidas bajo el signo de Orfeo, era el símbolo del ser que genera y mantiene unido al universo. Estas cosmogonías habían llegado a Hildegarda, como a otros filósofos que habían adoptado el símbolo del huevo, a través de la obra de Marciano Capela, erudito cartaginés del siglo V d.C.: *Satyra de nuptiis Philologiae et Mercurii*, la *Boda de Mercurio y Filología*. En esta obra, una verdadera y auténtica enciclopedia del pensamiento alegórico antiguo, el autor narraba como Filología, cansada y sedienta, se había tragado un huevo para recobrar y se había sentido, de repente, revigorizada y, por tanto, inmortal. El huevo contenía, ordenados concéntricamente desde el exterior al centro, los cuatro elementos del cosmos: fuego, aire, agua, tierra.

La narración que Hildegarda hace de la visión del huevo cons-

ta de tres momentos: una imaginación instantánea, una descripción exacta que engloba también elementos científicos y filosóficos de la cultura de su tiempo (en la imagen completa del cosmos aparecen también los tres planetas mayores entonces conocidos, el sol, la luna, los astros, etc.) y un comentario de la visión que ilustra la alegoría teológica de la visión. El globo resplandeciente de fuego muestra que en Dios Padre está su único Hijo. El huevo muestra al Omnipotente Dios ininteligible en su majestad e inagotable en sus misterios, las tres llamas encima del globo indican la Trinidad, etc.

En el *Liber divinorum operum*, escrito treinta años después, la visión cósmica de Hildegarda ha cambiado: la potencia divina es como la perfección redonda de la medida, el símbolo natural del huevo es sustituido, pues, por la *rota*, antiguo símbolo matemático. Este cambio marca un acercamiento aún mayor de Hildegarda a la cultura docta de su tiempo y su interés por las dimensiones y las relaciones numéricas que median entre los elementos y que determinan el equilibrio del universo.

Al igual que los arquitectos, los pintores y los poetas del siglo XII, también Hildegarda es la expresión de una época de *renacimiento* de lo humano en el mundo.

Referencias bibliográficas

Cesare Vasoli, *Storia della Filosofia, La Filosofia medievale*, Milán, Feltrinelli, 1972. Mariateresa Fumagalli Beonio-Brocchieri, *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milán, Mondadori, 1992. Robert Fossier, *El despertar de Europa (950-1250)*, Barcelona, Crítica, 1988.

5. MUJERES Y RELIGIÓN EN EL TARDOMEDIEVO (SIGLOS XIII-XV)

En los tres últimos siglos del medioevo las mujeres asumieron papeles de una importancia sin precedentes en el campo religioso. Fueron los siglos de la expansión de las ciudades, del renacimiento del comercio y del artesanado, pero también siglos marcados por grandes inquietudes sociales y espirituales provocadas por carestías y pestilencias, que se reflejaban en la búsqueda de nuevas formas de culto y de nuevas instancias asociativas como congregaciones, órdenes monásticas y varios tipos de comunidades religiosas.

Se asistió, pues, a la difusión de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas) que ubicaron en las ciudades sus propias instituciones: iglesias y conventos.

Eran los siglos de la construcción de las grandes catedrales, monumentos supremos de una religiosidad camino de la secularización. Las formas del misticismo y de la vida religiosa de base, en las ciudades al igual que en los pequeños pueblos y en el campo, producían una especie de tendencia contraria respecto al papel institucional, económico, político y cultural que la Iglesia había asumido en Europa en aquellos siglos. Excluidas de las jerarquías eclesiásticas, de la instrucción superior, consideradas intelectual, moral y físicamente inferiores al hombre, fueron, principalmente, las mujeres quienes se mostraron a favor de un intenso misticismo, caracterizado a menudo por manifestaciones extremas que volvían a proponer en clave femenina el modelo de la *imitatio Christi*.

Tras la huella de Hildegarda de Bingen se sitúan así numerosas místicas y escritoras religiosas del siglo XIII. La escritura religiosa era la modalidad expresiva fundamental para las mujeres que habían tenido acceso a la lectura y a la escritura. Se trataba, sobre todo, de obras que describían visiones y experiencias religiosas o de obras históricas de carácter hagiográfico.

Beatriz de Nazaret o de Thenis (1200-1268), entró en el monasterio cisterciense de Bloemendaal y después, con las hermanas Cristina y Sibila, en el monasterio de Nuestra Señora de Nazaret. Escribió una *Autobiografía* y *Sevem manierem van Minne* (*Los siete grados del Amor*; 1235), un tratado que describe, a través de siete grados, su experiencia de la unión mística con Dios. Hade-wijch de Nivelles, mística flamenca (m. 1269), de la que nos han llegado sus vibrantes *Visiones* (1240) además de cartas y poesías. En sus obras el amor caballeresco (Minne) es transportado al plano místico y metafísico en cuanto esencia del hombre. Aquellos que han renegado de sí mismos por amor a Cristo formarán “una armada espiritual”: *crisocentrismo* y *ejemplarismo* son los caracteres dominantes de su misticismo. El alma humana es la imagen de la Santísima Trinidad: unión circular de Dios, del Verbo y del Espíritu Santo.

Mechthild de Magdeburgo (1207-c.1285) fue beguina bajo el gobierno espiritual de los dominicos. Movida por el espíritu de caridad y de la imitación de Cristo, vivió en la pobreza y en severa ascesis. Escribió *La luz difusa de la divinidad* (1250) en la que se describe el proceso de unión mística con Dios a través de la unión nupcial perfecta con Cristo. “El ambiente en el que se movió fue el de una vidente, iluminada por revelaciones celestes” (Juana de la Cruz).

Margery Kempe, mística laica, peregrina en Tierra Santa y vi-

sionaria, escritora de renombre, era conocida por las expresiones físicas de su devoción y de sus estados extáticos: gritos, convulsiones, como en el transcurso de su viaje a Jerusalén. También, Margarita d'Oingt y Cristina Ebner, mística visionaria. En cambio, el misticismo de Margarita Poret, hereje parisina, autora de *Miroir des simples ames et anéanties*, chocó con los rigores de la Inquisición y fue condenada a la hoguera en 1315.

Entre las fuentes originadoras de este movimiento espiritual, en Italia, está el pequeño grupo de devotas que, entre el final del siglo XII y el comienzo del XIII, se había recogido en torno a Clara de Asís en San Damiano y que seguía la rígida regla definida por San Francisco y por la propia Clara en su Testamento, que estaba basada en la pobreza absoluta, en la clausura y en la oración. Un movimiento espiritual lacerado, en su ideal de santidad, entre las exigencias evangélicas y caritativas y las instancias contemplativas: recuérdese que en 1298, Bonifacio VIII había impuesto la obligación de la clausura estricta a todo el monacato femenino, a fin de reducir al mínimo las relaciones entre las religiosas y el mundo externo.

Sobre esta raíz espiritual se formaron personalidades como la de Margarita de Città di Castello, nacida ciega y deforme, pero dotada de un enorme carisma personal; Clara de Montefalco (1268-1308), mística agustina del martirio y de la sangre, y visionaria, canonizada después; de Ángela de Foligno (1248-1304) —que sintió un “gran consuelo” por el fallecimiento de su madre, de su marido y de sus hijos, que la liberaron de las servidumbres familiares, de las obligaciones de la femineidad para entregarse al matrimonio místico con Dios. Ángela ingresó en la Orden Tercera de San Francisco después de haber donado todo a los pobres y mantuvo su condición de laica. Son figuras ejemplares de una religiosidad espontánea y casi salvaje cuya fuente había sido la experiencia de San Francisco y de Santa Clara de Asís. En estas figuras está ausente la componente literaria del misticismo a favor de la plenitud del ejemplo y de una santidad vivida.

La vida y las experiencias místicas de Ángela de Foligno nos han llegado a través del *Libro de la Beata Ángela de Foligno* redactado en torno a 1300 por fray Arnaldo y por otros seguidores suyos anónimos. De este texto tomamos las siguientes páginas:

Texto 6

UNA VISIÓN

El Sábado Santo siguiente a los acontecimientos narrados, aquel alma fiel de Cristo me confesó los gozos que recibió de Dios. Entre otros me relató, hermano escribiente, que aquel día, raptada en espíritu, estuvo en el sepulcro con Cristo. Primeramente besó el pecho de Cristo, y lo vio yacer con los ojos cerrados, como quedó después de muerto. Besó después su boca y sintió un maravilloso e indescriptible aliento de dulzura que exhalaba de la misma.

Después de una breve pausa, puso su mejilla sobre la mejilla de Cristo, y Éste acercó su mano a la otra mejilla y la estrechó hacia sí. Escuchó estas palabras: “Antes de yacer en el sepulcro, te tenía así de cerca.”

Ella oía las palabras de Cristo, aunque lo veía tendido, con los ojos cerrados y los labios mudos, como yacía en la tumba. Y su regocijo era grandísimo, inenarrable.

Una vez, durante la Cuaresma, le pareció sentirse bastante incómoda. Y le pidió a Dios que le diera algo Suyo, pues se sentía privada de todo bien. Entonces los ojos del alma se abrieron, y vio al Amor que se dirigía plenamente hacia ella. Podía percibir el principio, no el final, como algo continuo, tampoco podía definir el color. Cuando estuvo a su lado, los ojos del alma vieron, más claramente que si mirara con los ojos del cuerpo, formarse una figura similar a una falce. No se trata de una semejanza material, sino de la imagen del movimiento que realizó el amor: primero se retrajo, y no se comunicó cuanto se le dio a entender ni cuanto ella entonces entendió; por ello la dejó aún más desconsolada. Y aquí no se puede ofrecer comparación mensurable o sensible: es algo perceptible sólo al intelecto, según la inefable operación de la gracia divina.

Inmediatamente después fue colmada de amor y saciada de un modo inestimable, de una saciedad que satisface y, sin embargo, genera muchísima hambre: tan inapreciable que todos sus miembros en aquel instante se separaron, y el alma languidecía y deseaba escaparse. No quería sentir ni ver criatura alguna. Y no hablaba y no sabe si hubiera podido hablar al exterior. En su interior el alma suplicaba que no la hiciese languidecer por esa muerte, que la vida era muerte. Invocaba la ayuda de la Virgen santa, y rogaba a los Apóstoles que fueran con ella y se arrodillasen y suplicasen al Altísimo que no la hiciese padecer esa muerte, que es la vida terrena, sino que le fuese concedido dirigirse a Aquel que escuchaba. Rogaba

igualmente al beato Francisco y a los Evangelistas y suplicaba y pedía estas y otras cosas.

Y decía así: "Aquí llega una palabra divina y, mientras me mantenía toda amor por el amor que sentía, Él dijo: 'Muchos creen encontrarse en el amor, y están en el odio; muchos creen encontrarse en el odio, y están en el amor.' El alma dijo: 'Yo, que soy toda amor, ¿estoy, tal vez, en el odio?'" No me respondió con palabras, pero me hizo ver claramente cuanto preguntaba y me hizo sentir con absoluta certeza. Aquello me confortó, y no creo que pierda nunca este contento.

"No puedo creer otra cosa de ninguna criatura.

"Si un ángel me dijera lo contrario no lo creería, y replicaría: '¡Tú eres aquel que cae del cielo!' Veía en mí dos partes como separadas por un surco: por una parte era todo amor y todo bien, que procedía de Dios, no de mí; por la otra, me veía a mí misma estéril e incapaz de ningún bien. Reconocía por ello que no era yo quien amaba, aun estando toda en el amor, sino que ello provenía sólo de Dios. Después de este pensamiento las dos partes se unieron y llegó un amor mayor y más cálido, de mayor duración que el primero. Y deseaba ir al encuentro de este amor.

"Entre el primer amor, tan grande que no puedo llegar a comprender que pueda existir uno mayor, salvo en el caso de que interviniese otro amor inmortal, pues entre este primer amor y el otro mortal, de máximo ardor, hay uno, en medio que no puedo describir, porque es tan profundo, de tan gran alegría y júbilo, que no puede expresarse en palabras. Así pues, no desearía escuchar ningún recuerdo de la Pasión, ni querría que se me nombrase a Dios, que en aquel instante lo siento con tanto deleite, que cualquier otra cosa me parecería un obstáculo, al ser inferior a él. Creo que no se ha dicho nada del Evangelio, ni de otra palabra de Dios, desde que veo cosas aún más importantes.

"Arrebatada por aquel amor, permanezco feliz e inmersa en la bondad, tanto que siento amor incluso por los reptiles, los sapos y hasta los demonios: y si viese cualquier cosa suceder, aunque se tratase de un pecado mortal, no me ocasionaría ninguna pena, pensando que Dios lo permite. Si entonces me devorase un perro, no me preocuparía y creo que tampoco me afligiría ni me causaría dolor. Este grado es más alto que estar a los pies de la Cruz, donde estuvo el beato Francisco, aunque el alma pasa fácilmente de un grado a otro. Y vi, deseaba ver esa carne muerta por nosotros, y quería llegar a ella: sin embargo, ahora es con supremo regocijo y sin dolor de la Pasión.

Yo, hermano, pregunté si había lágrimas y me respondió

que no. “Pero una vez que se unió a este amor el recuerdo del objeto inestimable, esto es de la sangre preciosa, por la cual es cierto que nos fue concedida indulgencia, me sorprendió cómo las dos cosas podían estar juntas.” Dijo aquella fiel de Cristo que ahora rara vez experimenta el dolor de la Pasión, pero le basta la meditación de la misma para encontrar el camino a seguir.

“No estaba orando, sino que me disponía a reposar después de la comida, cuando mi alma fue súbitamente elevada, mientras no pensaba en estas cosas. Vi a la Virgen santa en la gloria. Y pensé cómo una mujer era situada en tal nobleza, gloria y dignidad, como la de la Virgen, ocupada en rezar por la humanidad, y sentí un gran placer. La veía con un aspecto tan humano, adornada de una virtud inapreciable, que experimentaba un gozo indecible.

”Entonces apareció Cristo y se sentó junto a Ella en la gloriosa humanidad. Comprendí cómo aquella carne fue crucificada, atormentada y cubierta de oprobio. Y comprendiendo todas las penas, las injurias, las humillaciones, ¡cuán maravillosamente entendí entonces!, no sufría, antes bien me producían placer. Perdí la palabra y creí morir.

”Me causaba una gran pena no morir, que no pudiera alcanzar inmediatamente aquel bien inenarrable. Esta visión duró tres días, sin interrupción; no tenía problema para comer, ni para hacer cualquier otra cosa, aunque me alimentase poco y permaneciese yacente, sin decir palabra. Y cuando Dios me nombraba, no podía resistir el inmenso placer que me proporcionaba.

Ella dijo así: “Antes de recibir la comunión me fue dicho: ‘Amada, todo bien está en ti, y vas a recibir todo Bien.’ Y vi, como me parecía, a Dios omnipotente.” Yo, hermano escribiendo, le pregunté si veía una imagen definida.

Respondió: “No veía una forma. Vislumbraba una plenitud, una belleza donde se veía todo bien. Vino de repente, mientras no pensaba en esto, pero meditaba y rezaba y me acusaba de mis culpas a Dios. E invocaba que aquella comunión no fuese de condena sino de misericordia. Al instante alcanzó aquella palabra. Reflexioné: si todo Bien está en ti, ¿por qué vas a recibir todo Bien? Me fue respondido: ‘Lo uno no excluye lo otro.’

”Antes de entrar en el coro para comunicarme, me fue dicho: ‘Ahora está en el altar el Hijo de Dios, según la humanidad y la divinidad, escoltado por una gran multitud de ángeles.’

”Tenía verdadera ansia por verlo entre los ángeles: entonces me fue mostrada aquella belleza y plenitud y, cuando llegué

junto al altar, vi igualmente a Dios. Me fue dicho: 'Así estarás ante Él en la vida eterna.'

Añadió que la había llamado "Amada", como a menudo la llama.

ÁNGELA DE FOLIGNO

(de Teresa Bertoncello, *Angela da Foligno*)

Si se examinan los rasgos emblemáticos del estilo de experiencia religiosa de las místicas encontramos planteamientos devocionales decididamente insólitos que daban un enorme prestigio a las religiosas que los realizaban aunque, a veces, rozaban el margen de la herejía. Formas de éxtasis místico que por su carácter físico y por el carácter pasional de sus manifestaciones (estigmas, visiones, turbación psicofísica) iban más allá de la tradición de la mística cristiana precedente. También, las largas prácticas de ayuno, reclusión, autoflagelación remitían al tiempo del cristianismo naciente y a un corpus de doctrinas religiosas que pasaban la frontera de la magia y el chamanismo.

A este respecto, resulta interesante la experiencia de Guillermina la Bohemia (1210-1281), terciaria de la orden del Cister, y de Maifreda de Pirovano que fue su heredera espiritual; una vivencia que acabó bajo los sucesivos exámenes del Tribunal de la Inquisición de Milán. Reconstruyendo los procesos se puede suponer que Guillermina había propuesto la extraordinaria idea de ser una encarnación femenina de Dios y había creado así un grupo de seguidores, los guillerminos, partidarios de una paradójica teología a lo femenino y de una santificación absoluta del cuerpo y de la identidad de la mujer. Entre éstas sor Maifreda fue la más determinada e intransigente, se le apareció Guillermina en varias ocasiones después de su muerte bajo la forma de paloma y la convirtió a los ojos de los guillerminos en una especie de vicaria de la divina Guillermina. Fue condenada a la hoguera por hereje en 1301.

También en el siglo XIII, vivió la abadesa Petronila de Chemilé —un caso *sui generis*— que dirigió el convento de Fontevrault, fundado por el predicador heterodoxo Robert d'Arbrissel. La regla de Fontevrault teorizaba la igualdad metafísica de hombres y mujeres y, en efecto, aunque en lugares distintos, monjas y monjes vivían en la misma abadía y practicaban juntos el culto.

A una atmósfera espiritual tan compleja, oscilante entre radicalismo religioso y herejía, pertenecen también las grandes figuras

femeninas del siglo siguiente que unen al magisterio religioso un gran dominio de la doctrina cristiana. Es el caso de una predicadora como Brígida de Suecia (1303-1373), ligada a la dinastía real sueca, que a la muerte de su marido decidió fundar una orden monástica cuya *Regula Sancti Salvatoris* escribió; compuso también un texto de *Rivelationes* para el que afirmaba haber sido inspirada por Dios mismo. Brígida pertenecía a un grupo de predicadoras cristianas que por su alto nivel cultural ejercieron el magisterio de *doctores* de la Iglesia, de destructoras de herejes.

Gran importancia tuvo la obra de Catalina de Siena (1347-1380). Nacida en una familia de veinticinco hijos, Catalina empezó su experiencia ascética, al igual que Ángela de Foligno, retirándose entre los muros domésticos. A los diez años ingresó en la Orden Tercera de Santo Domingo, la de las *mantellate*, mujeres que, permaneciendo en casa, seguían un régimen de vida rigurosamente religioso y caritativo. En 1370, Catalina tuvo una experiencia visionaria decisiva: se le apareció Jesús quien, después de haberla abierto el pecho, le extrajo el corazón y lo sustituyó por el suyo. Desde aquel momento Catalina se identificó completamente con Cristo y empezó su acción en el mundo abandonando cualquier búsqueda de tipo ascético o eremita. Con carisma profético, Catalina dirigió su acción de estímulo y denuncia contra el papa, los reyes y los cardenales. Se concentró, en particular, en el riesgo que suponía para la Iglesia un excesivo compromiso con las “cosas temporales” y en la exigencia de una valiente militancia de los cristianos a favor de la paz y del rechazo de la guerra por amor a Cristo, como escribió en el *Diálogo de la divina doctrina* (1378). Catalina se alejó, en su concepción del amor, de la tradición mística (de los libros bíblicos a San Bernardo) que concebía la relación con la divinidad bajo el símbolo de la relación nupcial. El amor a Dios es para Catalina un sentimiento alegre y un gran estímulo para actuar: un “sentimiento materno-filial” (G. Getto). Su espíritu reformador fue ajeno a cualquier impulso nostálgico y apocalíptico, luchó contra los vicios de la Iglesia respetando su jerarquía y con un gran sentido histórico. Siguió siendo laica y estuvo al frente de una comunidad heterodoxa de hombres y mujeres. Fue la última reformadora religiosa del medievo, después de ella la Iglesia occidental no será ya la *Civitas Dei*, aquella institución milenaria *total* que Europa había conocido después de la caída del Imperio romano.

Si Catalina llevó adelante su misión partiendo de bases culturales más bien pobres, aunque enriquecidas con el tiempo, las de la

beata Humildad (m.1310), que abandonó a su marido y a sus hijos para retirarse a un convento, fueron casi inexistentes. Aparece siempre representada mientras lee o con un libro en la mano, en tablas y pinturas de la época.

Otra altísima, aunque trágicamente controvertida, expresión del ideal de santidad femenina fue la representada por Juana de Arco, nacida en Domrémy en 1412 y quemada viva en mayo de 1431 en Ruán como hereje por los ingleses. Era hija de un campesino, analfabeta, y se convirtió en la protagonista de la revancha francesa contra los ingleses en la guerra de los Cien Años. También ella fue visionaria, se le aparecieron el arcángel San Gabriel, Santa Catalina y Santa Margarita que la guiaban en su misión política, militar y religiosa al mismo tiempo.

En su conjunto, las nuevas formas devocionales y el ideal de santidad elaborado por las mujeres religiosas desde el siglo XII hasta el XV sintonizaban perfectamente con los fermentos culturales y sociales de la época.

En 1300, alcanzó su apogeo la acción de los movimientos pauperistas, como el de los apostólicos de Fray Dulcino, un novicio franciscano de Novara que creó una secta bastante combativa, una especie de milicia. Al movimiento se sumó una monja, que se convirtió en la compañera de Dulcino, Margarita de Trento, “malefica et heretica consorte in scelere et errore”, como escribió el inquisidor Bernardo Gui. Los apostólicos, que fueron perseguidos como herejes, profesaban la pobreza absoluta y consideraban a los franciscanos y a los dominicos como “siervos de Satanás”. Dulcino predicaba el advenimiento de un Cuarto Periodo de la historia del mundo en el que la Iglesia sería destruida y la humanidad salvada. En 1307, los dulcinianos, después de largas batallas entre Lombardía y Piamonte, fueron vencidos por los cruzados de Clemente V y exterminados. Dulcino y Margarita, junto a los otros jefes del movimiento, fueron procesados, torturados y condenados a la hoguera.

En el ámbito europeo asistimos, entre tanto, a los cismas propiciados por los predicadores irregulares como John Wyclif (1324-1384) en Inglaterra y por Jan Hus (1369-1415) en Bohemia, y a las instancias de la mística alemana preprotestante representadas por el Maestro Eckhart (1260-1328), por Tauler (1300-1361) o por Suso (1296-1366). Todos estos ideales confluyeron en el siglo XVI en el espíritu de la Reforma luterana.

Referencias bibliográficas

Mistiche e devote nell'Italia tardo-medioevale, ed. de Daniel Bornstein y Roberto Rusconi, Nápoles, Liguori, 1992. F. Bertini y otros, *Medioevo al femminile*, Bari, Laterza, 1992. Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milán, La Tartaruga, 1985. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994. Ángela de Foligno, *Il libro della Santa Angela da Foligno*, trad. del lat. de A. Castiglione Mummi, Roma, 1950. Teresa Bertoncetto, *Angela da Foligno*, Roma, Città Nuova, 1978. AA. VV., *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, dirigido por Ermanno Ancilli, Roma, Studium, 1975 (trad. esp.: *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987). Jules Michelet, *Giovanna d'Arco*, Milán, Ardea, 1935. Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milán, Bocca, 1946. Galvano della Volpe, *La filosofia mistica di Meister Eckhart*, en *Opere*, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1972. Tadeusz Manteuffel, *Nascita dell'eresia*, Florencia, Sansoni, 1986. Giovanni Getto, *La letteratura religiosa*, Florencia, Sansoni, 1967. Mechthild von Magdeburg, *La luce fluente della Divinità*, Florencia, Giunti, 1991. Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995. Georgette Epiney-Burgard, Emilie Zum Brunn, *Le poëtesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milán, Mursia, 1994.

CAPÍTULO IV

Los orígenes del mundo moderno

1. LA INSTRUCCIÓN Y LA EDUCACIÓN DE LA MUJER DESDE LA BAJA EDAD MEDIA HASTA EL SIGLO XVI

En el medievo no existía un itinerario educativo formalizado para los niños ni para las niñas. La educación y la instrucción de los jóvenes estaban confiadas a las instituciones religiosas que la desarrollaban con escaso conocimiento pedagógico. Sin embargo, precisamente en esta época comienzan a concretarse bajo la forma de prédica y de pastoral, más que de tratado moral y pedagógico propiamente, creencias, certezas demostradas filosóficamente y prejuicios que constituirán la base del debate teórico masculino que influirá en los programas de las primeras instituciones educativas femeninas de los siglos sucesivos.

Es interesante observar cómo en los textos de los religiosos y de los laicos que se encargan de elaborar modelos de comportamiento para las mujeres, entre los siglos XII y XV, se manifiesta un interés por clasificar al público femenino al que tenían intención de instruir. Puesto que hay que dirigirse a todas las mujeres, se trata de determinar criterios de edad, económicos y sociales que puedan englobarlas a todas.

Por ejemplo, la clasificación de Humberto de Romans dividía a las religiosas en benedictinas, cistercienses, franciscanas, agustinianas, humilladas, jóvenes educadas en los monasterios y beguinas, mujeres, éstas últimas, que vivían en comunidades religiosas y

observaban temporalmente los votos de castidad y de obediencia. Igualmente pintoresca resulta la clasificación de las mujeres laicas subdivididas en nobles, burguesas ricas, sirvientas de familias ricas, mujeres pobres de campo y meretrices.

Pero por encima de los criterios elegidos por los diversos autores, la clasificación que parece prevalecer y la que es considerada como más significativa desde el punto de vista pedagógico es la tripartición en vírgenes, viudas y mujeres casadas. Resulta evidente que en la base de esta selección radica la convicción de que la mujer puede ser definida exclusivamente según los roles familiares que desempeñe y que, por tanto, los otros roles (sociales, económicos, etc.) están en función de aquéllos.

El mensaje pedagógico común a sermones, pastorales y tratados puede reducirse a una virtud irrenunciable para todo tipo de mujer: la castidad con todo lo que lleva consigo como la oración, la modestia, la compostura y discreción en el habla y frugalidad. Por el contrario, la curiosidad, los paseos y la participación en eventos colectivos (fiestas, espectáculos, prédicas en plazas) y los movimientos intelectuales, en resumen, cualquier apertura al mundo exterior habían de evitarse. Únicamente en el convento o entre los muros domésticos está protegida la mujer, sobre todo de sí misma y de su propia inestabilidad estructural y volubilidad. Otro peligro señalado por estos primeros “pedagogos” es el constituido por el *ocio* para el cual el único remedio es el trabajo doméstico, el tejido, el bordado y la caridad (la limosna y la asistencia a enfermos y necesitados). La sociedad masculina crea así el ideal educativo de una mujer casta, modesta y misericordiosa que renuncia a niveles de instrucción elevados y que responde perfectamente a las estrategias de custodia.

Por lo que respecta a las posibilidades concretas de instrucción para una joven durante el medievo, éstas se reducían al ingreso en una orden religiosa donde podría aprender a leer, estudiar textos sagrados y recibir una noción elemental de derecho civil y canónico; algunas llegaban a ocupar cargos de bibliotecaria, escribiente o maestra.

Hasta el Renacimiento la idea que imperaba era la de una profunda desigualdad de las capacidades intelectivas y de la funcionalidad de los dos sexos respecto a los roles sociales, y ello se reflejaba en las concepciones pedagógicas.

Entre los siglos XVI y XVII, las nuevas exigencias económicas y organizativas de una sociedad transformada tendieron a estimular

un interés más específico en el campo educativo. A este periodo se remontan las primeras diferencias pedagógicas entre los dos sexos: una educación proyectada hacia el exterior para los hijos varones de las clases dirigentes y nobles, y un “saber hacer” limitado al ámbito doméstico para las jóvenes de todas las clases sociales. Se delinea así aquel modelo pedagógico *diferencial* que gobernará el universo escolástico europeo hasta el siglo XIX.

Por otra parte, precisamente a partir de los siglos XV y XVI, la nueva estructura social de la familia sitúa a padres e hijos en posición de mantener un contacto más estrecho y completo, sobre todo en las ciudades. En este cuadro las mujeres tienden a asumir ese rol *materno*, típicamente burgués, que será el precursor de un nuevo campo de protagonismo social y cultural para las mujeres en la edad moderna: el campo *pedagógico*. A partir del planteamiento materno las mujeres enfocarán su propio punto de vista sobre la educación separándolo del religioso para reelaborarlo después, en los siglos XVIII y XIX, desde una perspectiva política y científica.

Desde este punto de vista resulta emblemática la figura de Alessandra Macinghi Strozzi, noble florentina que desde 1447 hasta 1459 dirigió a su hijo Filippo, desterrado en 1434 por Cosme de Médicis, una serie de cartas que reflejan claramente la nueva mentalidad femenina con respecto a las relaciones con los hijos y a sus exigencias educativas.

Si bien desde el punto de vista educativo se producen transformaciones en el siglo XV, en el siglo XVI tan sólo las voces aisladas de Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero proporcionarán una *instrucción* más amplia incluso para las jóvenes: el primero, a fin de que se diese un buen entendimiento en la pareja y en la sociedad en la que hombres y mujeres están destinados a vivir juntos, el segundo para que las jóvenes fueran capaces de leer la Biblia por sí mismas.

En este último siglo, las escuelas instituidas con fines caritativos abrieron otra vía a la educación, mas su objetivo se reducía a la formación de “buenas madres cristianas”. Los reformadores católicos, en competencia con los protestantes después del Concilio de Trento, habían captado, efectivamente, toda la importancia del posible papel de las jóvenes y de las mujeres en el proceso de reconquista moral y religiosa de la sociedad en su conjunto. Las niñas, en cuanto futuras madres y educadoras, debían, pues, estar en disposición, al menos, de leer y conocer el catecismo.

En Italia podemos recordar a Santa Ángela de Merici (1474-

1540) que fundó en Brescia, en 1535, la orden religiosa de las ursulinas, animadoras de colegios para niñas. También fue importante el colegio de Guastalla, fundado en Milán en 1540 por la condesa Ludovica Torelli y confiado a las hermanas angélicas, creado para las niñas de familias nobles venidas a menos, pero que acogía también a las hijas de los ricos burgueses milaneses. En el siglo XVII, varios monasterios femeninos añadieron a los tradicionales votos religiosos la obligación de la enseñanza.

Hasta el siglo XVII el debate sobre la educación fue animado principalmente por intelectuales, literatos, y pedagogos que volvían a proponer el modelo del doble acercamiento a la educación según el sexo en cuestión; tan sólo posteriormente, se registrarán algunas tomas de posición a menudo interesantes, aunque no siempre polémicas con sus interlocutores masculinos. El pedagogo bohemio Amos Comenius (1592-1670) representó una excepción al plantear la teoría de una instrucción universal para todas las edades, todas las clases sociales y sin distinción de sexo, pues también consideraba a la mujer como imagen de Dios.

Referencias bibliográficas

Carla Casagrande, "La donna custodita" y Martine Sonnet, "L'educazione di una giovane", en *Storia delle donne in Occidente*, vols. II y III, Bari, Laterza, 1990. Antonio Santoni Rugiu, *Storia sociale dell'Educazione*, Milán, Principato, 1988. Fiorella Cichi, Liliana De Venuto, *La scoperta dell'infanzia*, Milán, Principato, 1986. Amos Comenius, *Didactica Magna* (1683, 1657), Roma, Ciranna, 1971. Alessandra Macinghi Strozzi, *Lettere ai figlioli*, Lanciano, Carabba, 1914.

2. HUMANISMO Y RENACIMIENTO: LUCES Y SOMBRAS

En los siglos XV y XVI se gestaron las bases culturales de la modernidad. El significado que puede atribuirse al concepto de Renacimiento es el del nacimiento de una nueva idea del hombre. Según esta teoría el renacimiento quinientista sintoniza con otros periodos aurorales de la historia de Occidente: los siglos V y IV a.C. de la Grecia clásica, el siglo I d.C. de la Roma de Cristo y de Augusto, el siglo IX, el siglo carolingio, y, finalmente, el siglo XIII: el renacimiento tardomedieval.

La nueva idea del Hombre nace de un crisol de culturas, como una idea *sincrética* del amalgamamiento de las culturas surgidas del medievo: la cristiana, la árabe y la judía sobre todo. Además se

sirve de las culturas *alejadas* de aquella época: la magia egipcia o babilonia y, principalmente, la reencontrada integridad de las culturas griega y helenística. La nueva idea del hombre se rige sobre una instancia metodológica peculiar: el retorno a las *fuentes* de la cultura europea, la exigencia de una experiencia *inmediata*, de los textos y de los problemas. Este espíritu viejo y nuevo, este gusto *primitivo* y *clasicista* al mismo tiempo es la verdadera impronta de los siglos XV y XVI en la cultura, en el arte y en la vida religiosa. La propia Reforma protestante tiene una amplia deuda, en sus complejas raíces, tanto con la cultura clasicotardía como con la humanista y renacentista.

Italia fue el campo de cultivo del Humanismo ya en el siglo XIV, con Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio, quien en 1361 escribió *De mulieribus claris*, tratado mitológico-literario sobre las más notables figuras femeninas del mundo antiguo: signo, más allá de los propósitos moralistas de la obra, de una consideración distinta del papel de la mujer en el campo cultural.

Texto 7

LAS MUJERES ILUSTRES DE LA ANTIGÜEDAD

I. De Eva parente prima; II. De Semiramide regina Assyriorum; III. De Opi Saturni coniuge; IV. De Iunone regnorum dea; V. De Cerere dea frugum et Syculorum regina; VI. De Minerva; VII. De Venere Cypriorum regina; VIII. De Yside regina atque dea Egyptiorum; IX. De Europa Cretensium regina; X. De Lybia regina Lybie.

XI. XII. De Marpesia et Lampedone reginis Amazonum; XIII. De Tisbe babilonia virgine; XIV. De Ypermestra Argivorum regina et sacerdote Iunonis; XV. De Niobe regina Thebanorum; XVI. De Ysiphile regina Lemni; XVII. De Medea regina Colcorum; XVIII. De Aragne colophoniam muliere; XIX. XX. De Orythia et Anthiope reginis Amazonum.

XXI. De Erytrea seu Eriphila sybilla; XXII. De Medusa filia Phorci; XXIII. De Yole Etholorum regis filia; XXIV. De Deyanira Herculis coniuge; XXV. De Yocasta Thebarum regina; XXVI. De Almathea seu Deyphebe sybilla; XXVII. De Nycostata seu Carmenta Yonii regis filia; XXVIII. De Poci Cephali coniuge; XXIX. De Argia Polinicia coniuge et Adraستي regis filia; XXX. De Manthone Thyresie filia.

XXXI. De coniugibus Meniarum; XXXII. De Penthesilea

regina Amazonum; XXXIII. De Polyseba Priami regis filia; XXXIV. De Hecuba regina Troianorum; XXXV. De Cassandra Priami Troianorum regis filia; XXXVI. De Clitemnestra Mice-narum regina; XXXVII. De Helena Menelai regis coniuge; XXXVIII. De Circe Solis filia; XXXIX. De Camilla Volscorum regina; XL. De Penelope Ulixis coniuge.

XLI. De Lavinia Laurentum regina; XLII. De Didone seu Elissa Cartaginensium regina; XLIII. De Nicaula Ethyopum regina; XLIV. De Panphyle Platee filia; XLV. De Rhea Ylia vesti-virgine; XLVI. De Gaia Cirilla Tarquinii Prisci regis coniuge; XLVII. De Sapho puella lesbia et poeta; XLVIII. De Lucretia Collatini coniuge; XLIX. De Thamiri Scitharum regina; L. De Leena meretrice.

LI. De Atalia regina Ierusalem; LII. De Cloelia romana virgine; LIII. De Hyppone greca muliere; LIV. De Megulia Dotata; LV. De Veturia romana matrona; LVI. De Thamari Myconis filia; LVII. De Artemisia regina Carie; LVIII. De Virginea virgine Virginii filia; LIX. De Yrene Cratini filia; LX. De Leuntio.

LXI. De Olympiade regina Macedonie; LXII. De Claudia vestali virgine; LXIII. De Virginea Lucii Volupnii coniuge; LXIV. De Flora meretrice dea florum et Zephiri coniuge; LXV. De romana iuvencula; LXVI. De Martia Varronis; LXVII. De Sulpitia Fulvii Flacci coniuge; LXVIII. De Armonia Gelonis syculi filia; LXIX. De Busa canusina apula muliere; LXX. De Sophonisba regina Numidie.

LXXI. De Theosena Herodici principis filia; LXXII. De Beronice Capadocie regina; LXXIII. De coniuge Orgiagontis gallogreci; LXXIV. De Tertia Emilia primi Africani coniuge; LXXV. De Dripetrua Laodocie regina; LXXVI. De Sempronia Gracci; LXXVII. De Claudia Quinta muliere romana; LXXVIII. De Hysicratea regina Ponti; LXXIX. De Sempronia romana; LXXX. De coniugibus < Cymbrorum >.

LXXXI. De Iulia Gaii Cesaris dictatoris filia; LXXXII. De Portia Catonis Uticensis filia; LXXXIII. De Coniuge Quinti Lubrettii coniuge; LXXXIV. De Hortensia Quinti Hortensii filia; LXXXV. De Sulpitia Truscellionis coniuge; LXXXVI. De Cornificia poeta; LXXXVII. De Marianne Iudeorum regina; LXXXVIII. De Cleopatra regina Egyptiorum; LXXXIX. De Antonia Antonii filia; XC. De Agrippina Germanici coniuge.

XCI. De Paulina romana femina; XCII. De Agrippina Neronis Cesaris mater; XCIII. De Epycari libertina; XCIV. De Pompeia Paulina Senece coniuge; XCV. De Sabina Poppea Neronis coniuge; XCVI. De Triaria Lucii Vitellii coniuge; XCVII. De Proba Adelphi coniuge; XCVIII. De Faustina Augusta; XCIX.

De Semiamira muliere messana; C. De Zenobia Palmirenorum regina.

CI. De Iohanna anglica papa; CII. De Yrene constantinopolitana imperatrice; CIII. De Enguldrada florentina virgine; CIV. De Constantia Romanorum imperatrice et regina Sycilie; CV. De Cammiola senensi vidua; CVI. De Iohanna Ierusalem et Sycilie regina.

GIOVANNI BOCCACCIO

(de *De mulieribus claris*)

Este elenco de mujeres ilustres servirá de modelo a los numerosos repertorios de “mujeres célebres” que serán compilados en los siglos sucesivos, incluso por las mujeres filósofas, con el fin de trazar una genealogía del pensamiento y de la identidad femeninas que tuvieron su origen en la más remota antigüedad.

Las ideas de *renaissance* y de Renacimiento no deben hacernos pensar en una época histórica alegre y positiva: los siglos XV y XVI fueron para Europa, y para Italia, que fue la patria del Renacimiento, dos siglos difíciles y atormentados en los que, en el plano artístico y cultural se manifestaron ideas nuevas y de gran porvenir, mas en los que, en el plano histórico, continuó la dialéctica dura y con frecuencia destructora de los viejos poderes y de las viejas estructuras sociales heredadas del medioevo y volvieron a presentarse los dramas sociales de la peste y de las devastadoras guerras de religión como la guerra de los Cien Años.

Desde nuestro punto de vista, el Renacimiento coincide con la apertura gradual de los niveles más elevados de instrucción a las mujeres y con la caída de la prohibición del acceso de las mismas a los campos del arte y de la literatura. Ya no es el campo religioso el único que se ofrece al genio femenino sino también el laico de la creación artística. Permanece, es cierto, el control sobre el pensamiento femenino, la marginación de la mayoría de las mujeres, pero una nueva forma de autoridad parece estar más al alcance de la mano, al menos para una élite femenina aristocrática o burguesa.

Referencias bibliográficas

Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1976. Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976.

3. MUJERES LITERATAS, HUMANISTAS Y CIENTÍFICAS DESDE EL SIGLO XII AL SIGLO XVI

La caída del muro autoritario que separaba a la mujer de la cultura literaria ya había comenzado, aunque lentamente, en el medievo tardío. Existen numerosos ejemplos de mujeres *troveras*, poetisas o escritoras que habían afrontado la palabra *culta* y la página literaria fuera de las *reglas* del discurso religioso.

En el siglo XII Herrade de Landsberg, abadesa de Hohenburg (m. 1195) escribió *Hortus deliciarum*, obra de edificación para uso de las hermanas en la que, con ricas imágenes miniadas, se ilustraban los ejemplos del vicio y de la virtud. Entre los siglos XII y XIII, compendios de poesías y cuentos aparecen relacionados, en cambio, a los nombres de María de Francia, Azalais de Pourcraigues —mujer “noble e instruida”— y de María de Ventadour, nombres de *troveras*, quizá ficticios, que aparecen en los prólogos o en las *Vidas* posteriores a los compendios.

María de Francia es el pseudónimo tras el que probablemente se esconde una poetisa francesa que vivió en Inglaterra en la corte de Enrique II Plantagenet (1133-1189), el cual había unificado bajo su dominio la citada isla, Normandía y Bretaña. A la tradición fabulesca y caballeresca de estas últimas regiones se remite María de Francia cuando expone en verso en sus *Lais* (c. 1160) algunas leyendas recogidas por la tradición popular. La lengua de María de Francia es el *vulgar* francés, pero la poetisa también conocía y utilizaba en sus obras el latín y el inglés. “Escuchad lo que dice María que en su tiempo sacó provecho de su talento. [...] Cuando en un país hay un hombre o una mujer de gran valor —escribe María en *Guigemar*— aquellos que envidian sus virtudes con frecuencia los vituperan.” En esta frase está expresada la necesidad del *autor* de darse a conocer incluso a costa de suscitar la envidia de los demás. En el *Prólogo*, María afirma también su derecho-deber de poeta de componer versos ocultándose tras un pseudónimo conforme al uso de los troveros.

PRÓLOGO A LOS “LAIS”

Quien ha recibido de Dios el don de la sabiduría y de la elocuencia, no debe ocultarse de ello ni permanecer en silencio, antes bien manifestarse de buen grado. Cuando un gran bien es muy oído es como si floreciese por primera vez, y cuando muchos lo alaban derrama todas sus flores.

Era costumbre de los antiguos, según testimonio de Prisciano, que en los libros que antaño escribían se expresasen con bastante oscuridad, a fin de que los que vinieran después, y tuvieran que comprenderlos, pudiesen glosar lo que estaba escrito, y completar con su inteligencia lo que faltase. Los filósofos lo sabían, y entendían por sí mismos que cuanto más pasase el tiempo más sutil sería su significado, y mejor podrían preservarse del que quedaba por pasar.

Quien quiere ponerse a salvo de todo vicio, debe estudiar, aplicarse y emprender una pesada tarea, con esto podrá alejarse del mal y librarse de una gran desdicha.

Por este motivo me puse a considerar que podría tratar de alguna bella historia y traducirla del latín al romance, pero no me hubiera valido gran renombre. ¡Son tantos los que se han ocupado de esto! Entonces pensé en los *lais* que había oído, y no dudé, bien lo sabía, que los primeros que los compusieron y difundieron los hicieron para recordar las aventuras que habían oído contar. Muchos son los que conozco y no quiero dejarlos caer en olvido. Los he puesto en verso y los he escrito, y a menudo he estado en vela por ellos.

MARÍA DE FRANCIA

(de *Lais*)

Otro nombre de prestigio en la literatura del siglo XIV es el de la veneciana, educada en París, Christine de Pizan (1363-1431), polemista y literata autora de *La ciudad de las mujeres* (1405), un texto de controvertida y fantasiosa reivindicación de la dignidad cultural de la mujer contra los tópicos, avalados con frecuencia por la tradición cristiana, que la marginan por no fiable y estereotipada, tanto en sus limitaciones como en sus virtudes. En el *Libro de las tres virtudes*, la autora define de un modo articulado lo que consi-

dera como el auténtico magisterio moral y espiritual de las mujeres, su función pedagógica en la familia y en la sociedad.

La edad del Humanismo fue una edad en la que pocos, pero laboriosísimos, centros culturales hicieron posible la consulta de las obras más representativas de la cultura antigua, las de Platón y Cicerón sobre todo. De esta actividad filológica surgió un nuevo interés por el estudio, un fervor por lecturas y escrituras a través de las cuales la literatura, más que la filosofía, acogió nuevas ideas y nuevas corrientes de pensamiento. Motivos y temas platónicos y pitagóricos, astrológicos y matemáticos afloran en la poesía y en la filología.

Y las mujeres participaron en esta nueva industria de la cultura. Isotta Nogarola, autora entre otros de *Isotae Nogarolae de par aut impari Evae atque Adae peccato Dialogus* (1451), obra en la que se debate el diferente papel de la mujer y del hombre en el pecado original, fue discípula junto a su hermana Ginebra del humanista Martino Rizzon. Cassandra Fedele (n. 1466) fue una mujer de extraordinaria cultura, protegida del humanista Giorgio Valla. Asistió a las universidades de Venecia y Padua. En una carta encomiástica de 1491, Angelo Poliziano la comparaba a las Musas, a Corina y a Safo: una mujer, una virgen que había sabido equiparar su nivel intelectual al de un hombre.

En 1429 Leonardo Bruni (m. 1444), canciller de la República florentina y humanista, alababa el ingenio de Battista Malatesta, señora de Montefeltro: “mujer de maravillosa virtud” y para la cual presentaba un curso de estudios literarios en el *Libro sobre los estudios y las cartas*. Battista Malatesta es la fundadora de una estirpe de literatas de Urbino: su nieta Costanza Varano y su bisnieta Battista Sforza. Un importante cenáculo literario era animado en Milán por Bianca Maria Visconti. Lucretia Tornabuoni (1425-1485), la madre de Lorenzo de Médicis (1449-1492), escribió algunos himnos religiosos, una *Vida de San Juan Bautista* y otra de la Santísima Virgen.

Dos figuras extraordinarias de mujer, una literata y humanista y una santa aristócrata aparecen juntas en el siglo XV debido a la peste, el verdadero flagelo social de aquellos siglos. Laura Cereta de Brescia, mujer culta y entregada a las letras, quedó pronto viuda a causa de una epidemia de peste que se llevó a su marido. Sin descorazonarse por nada, Laura Cereta siguió adelante con sus estudios y entre sus obras nos ha dejado una oración, entre seria y humorística, sobre el tema de la inmortalidad, titulada *Oratio in asi-*

narium Funus (*Oración por el funeral de un asno*), en la que narra la historia cómica de la desesperación del anciano Soldo que llora por la muerte de su asno. Junto a esta comedia, la autora se mide en doctas discusiones sobre el tema de la inmortalidad del alma citando a los neoplatónicos y a Pitágoras.

Caterina Fieschi Adorno nació en 1447 en Génova en una de las familias más ricas de la ciudad. Habiendo leído con pasión las *Alabanzas* de Jacopone da Todi, en 1473 tuvo una visión después de la cual se dedicó, con total abnegación, al cuidado de los apesados en el Lazareto y en los hospitales de Génova hasta que murió contagiada.

No pasa desapercibida, sin embargo, la presencia en Italia de una discreta tradición de mujeres dedicadas a estudios de ciencias naturales y medicina. Se trataba de estudios realizados en los monasterios femeninos, pero extendidos también entre mujeres laicas en las ciudades sede de universidades como Nápoles, Salerno, Bolonia y Padua. Tenemos noticia de Rebecca Guarna (siglos XIII-XIV) que escribió algunos tratados médicos como *De febris*, *De embryone*. Abella (n. 1380) escribió *De atrabile* y *De natura seminis homani* y otra bajo el pseudónimo de Mercuriade escribió *De curatione vulnerum*, *De febre pestilenciali*, *De unguentis*. Costanza Calenda (siglo XIV) enseñó medicina en la Universidad de Nápoles, y en la de Bolonia; en el siglo XV, Dorotea Bocchi fue profesora de medicina y María de Novella de matemáticas.

Referencias bibliográficas

María de Francia, *Lais*, Barcelona, Sirmio, 1993. Romeo de Maio, *Donna e Rinascimento*, Milán, Il Saggiatore, 1990.

4. LAS DOCTAS Y LITERATAS DEL SIGLO XVI

En Francia, Louise Labé (1524-1566) erudita, literata y música, fue discípula del poeta neoplatónico Maurice Scève, autor de *Délie* (1544), dedicado a la poetisa lionesa Pernette de Guillet (1520-1545) y de *Microcosmos*. Labé escribió *Sonetos* (1555) y el diálogo en prosa *Debate entre locura y amor*. Casada y sin hijos, se decía que era de costumbres ligeras, cosa que, por otra parte, se decía de muchas de las mujeres literatas de la época; pensemos, por ejemplo, en Lucrecia Borgia (1480-1519) que protegió a Ariosto y a Pietro Bembo.

En la obra en prosa de Louise Labé se relata la disputa entre Amor, que queda ciego por Locura, defendido por Apolo, y Locura, defendida por Mercurio. Júpiter, que interviene para solucionar la contienda, establece que la cuestión será resuelta después de que “hayan transcurrido tres veces siete veces nueve siglos” y que, entretanto, Amor será guiado por Locura adonde más le plazca. Es fácil establecer una correspondencia entre esta temática y el tratamiento de la locura que hará Erasmo de Rotterdam en su célebre obra *Encomium Moriae* (1509). En la dedicatoria al debate, Louise Labé escribe una especie de manifiesto de las reivindicaciones femeninas: derecho para las mujeres a la ciencia y a las otras disciplinas y posibilidad de emplear su nueva libertad en el aprendizaje.

En Italia, una figura ejemplar fue la de Vittoria Colonna (1490-1547), poetisa y literata que formaba parte de un grupo de religiosos, literatos y artistas cuyo máximo protagonista era Miguel Ángel. Escribió numerosos sonetos que nos han llegado a través de Miguel Ángel Buonarroti, quien a su vez compuso otros dedicándoselos a ella. En estos sonetos se inspiró el pintor para tres de sus famosos dibujos. (Sobre las obras de argumento religioso de Vittoria Colonna véase además el apartado 7.)

Texto 9

SONETO DE VITTORIA COLONNA

Vanno i pensier talor carghi di vera
fede al gran Figlio in croce, ed indi quella
luce, ch’Ei porge lor serena e bella,
li guida al Padre in gloriosa schiera;

né questo almo favor rende più altera
l’alma fedel, poi che fatta è rubella
del mondo e di se stessa; anzi rende ella
a Dio de l’onor Suo la gloria intera.

Non giungon l’umane ali a l’altro segno
senza il vento divin, né l’occhio scopre
il bel destro sentier senza ‘l gran lume.

Cieco è ‘l nostro voler, vane son l’opre,
cadono al primo vol le mortai piume
senza quel di Gesù fermo sostegno.

VITTORIA COLONNA

(de *Rime Spirituali*)

En el Véneto, Gaspara Stampa (Padua 1523-Venecia 1554) cortesana culta y literata, de alta alcurnia, escribió *Rimas* de amor no correspondido para Collaltino de Collalto, señor de Treviso, que fueron publicadas por su hermana Cassandra en 1554 y dedicadas a Monseñor de la Casa. Gaspara Stampa aparecerá en la “Primera elegía a Duino” del gran poeta alemán nacido en Praga Rainer Maria Rilke (1875-1926) y, junto a Safo, a Louise Labé, a Eloísa y a Teresa de Jesús, en los *Apuntes de Malte Laurids Brigge* (1910). Rilke reconstruía así una especie de genealogía de la mujer *amante*, de la mujer que ha hecho del amor un impulso metafísico de su existencia entera.

Texto 10

RIMAS

XC

Voi, che per l'amoroso, aspro sentiero,
donne care, com'io, forse passate;
ed avete talor viste e provate
quante pene può dar quel crudo arciero;
dite per cortesia, ma dite il vero,
se quante ne son or, quante son state,
a l'aspre pene mie paragonate,
agguaglian un de' miei martir intero.
E dite se vedeste mai sembianza
più dolce in vista e più spietata poi
del signor mio, ne l'amorosa stanza.
Così talvolta Amor dia tregua a voi,
mentr' ei con questa dura lontananza
sfoga in me tutti ad uno i furor suoi.

CCCVIII

Purga, Signor, ormai l'interno affetto
de la mia coscienza, sì ch'io miri
solo in te, te solo ami, te sospiri,
mio glorioso, eterno e vero obietto.
Sgombra con la tua grazia dal mio petto
tutt'altre voglie e tutt'altri disiri;
e le cure d'amor tante e i sospiri,
che m'accompagnan dietro al van diletto.

La bellezza ch'io amo è de le rare
che mai facesti; ma poi ch'è terrena,
a quella del tuo regno e non è pare.
Tu per diritto sentier là su mi mena,
ove per tempo non si può cangiare
l'eterna vita in torbida, e serena.

GASPARA STAMPA

(de *Rime*)

Otras poetisas italianas de renombre nos ha legado el siglo XVI, como es el caso de Veronica Gambara (1485-1550), cortesana autora de *Rimas* de argumento platonizante en estilo petrarquiano; Isabella di Morra (1520-1548), asesinada por sus hermanos al ser sorprendida con un amante secreto, el poeta español Diego Sandoval de Castro, cuyas *Rimas* fueron publicadas póstumamente. Tullia de Aragón (1510-1556) escribió *Rimas* (1547), *Il Guerino* (1560) y el *Diálogo de la infinidad del amor* (1547); Laura Battiferri (1523-1589), Veronica Franco (1546-1591) cortesana dedicada posteriormente a obras de caridad y poetisa, autora de *Terze rime* (1575). También en Italia, recordamos a Isabella d'Este cuyo *Epistolario* es fundamental para el conocimiento de la historia del teatro y de la producción libresca de aquellos tiempos.

Una figura de gran relevancia es la de Margarita de Angulema (1492-1549), reina de Navarra, hermana de Francisco I de Francia. Fue moralista, poetisa, mística y humanista. Sus poesías fueron recogidas en 1547 bajo el título de *Margaritas de la Margarita de las princesas*. Su obra más célebre es el *Heptamerón*, una recopilación de historias narradas en el transcurso de siete días, siguiendo el modelo del *Decamerón* de Boccaccio. Fue publicado póstumamente en 1558 y es considerado por los historiadores como el fruto del trabajo conjunto de uno de los cenáculos intelectuales más influyentes de la Europa del siglo XVI, en el que participaban además de la reina Margarita y Bonaventura des Periers, numerosos literatos, tanto hombres como mujeres. (Sobre el papel desarrollado por Margarita de Angulema en el campo religioso véase el apartado 7.)

Marie le Jars de Gournay (1556-1645) se convirtió en la adorada y devota discípula de Montaigne (1539-1592), a quien conoció en 1558, y para quien supervisó la primera edición póstuma de sus *Ensayos* en 1595. Escribió también el pequeño tratado *Igualdad de hombres y mujeres* (1622) en contra de los tradicionales prejuicios sobre la inferioridad moral, jurídica y política de la mujer.

Referencias bibliográficas

The Century Dictionary and Cyclopedia, Nueva York, The Century Co., 1904. Georges Duby, Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, ed. de Natalie Zemon y Arlette Farge, Madrid, Taurus, 1995. Paolo Aldo Rossi, Ida Li Vigni, "La donna fra tardo Medioevo e Rinascimento", en *Nuova Secondaria*, núm. 5, Brescia, La Scuola, 1992. Georges Poulet, *Le metamorfosi del cerchio* (1961), tr. it. Milán, Rizzoli, 1976. Rainer Maria Rilke, *Apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1988. Maria Bellonci, *Lucrezia Borgia*, Milán, Mondadori, 1960. Margaret L. King, *Le donne nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1991.

5. REFORMA PROTESTANTE Y REFORMA CATÓLICA

Fruto maduro del Humanismo y del Renacimiento, la Reforma protestante fue el gran acontecimiento religioso de los siglos XV y XVI. A ella se le confiere la máxima importancia histórica y cultural en cuanto que marca la ruptura definitiva de la unidad religiosa, política y cultural de la Europa surgida de la edad medieval.

Con Martín Lutero (1489-1546) y Juan Calvino (1509-1564) se quiebra el monolitismo de la cultura cristiano-latina y se prepara el proceso de formación de las naciones modernas. Es el fin de aquella *Civitas Dei* que San Agustín había idealizado y que la Iglesia medieval había encarnado y realizado en Europa durante cerca de un milenio. La restauración del ideal del *Imperium*, uno, cristiano y romano-germánico, soñada por Carlos V, se estrellará tanto contra las 95 *Tesis* (1517) de Lutero como contra las armadas de Francisco I. Lutero y Calvino, junto a Montaigne y Erasmo de Rotterdam, a Maquiavelo y a Hugo Grocio, fueron hombres-pilares del Renacimiento sobre los que se apoyaría la revolución política y cultural del siglo XVII.

La Reforma protestante es entendida como el punto culminante de una larga experiencia religiosa al límite de la ortodoxia. En el pensamiento del monje agustino Lutero yacía el influjo de la tradición del cristianismo de San Pablo y de San Agustín: la primacía de la conciencia y de la introspección, la experiencia directa de la gracia y del pecado, de la duda y de la palabra divina. Pero se daba también una novedad: la relación entre experiencia religiosa y mundo social en una época histórica bastante distinta de aquella tardoantigua o medieval.

Con anterioridad a Lutero había existido una tradición mística y activista que, comenzando por la Patrística agustiniana, había

atravesado todo el medievo y, pasando por John Wyclif (1369-1415), había encontrado en el *De Imitatione Christi* (1441) de Thomas Kempis (1380-1471), monje del convento agustiniano de Agnetenberg en los Países Bajos, un punto de síntesis y en Girolamo Savonarola (1452-1498) un mártir ejemplar.

Fe, Pecado y Gracia estaban indiscernible y circularmente ligados el uno a las otras en un mismo *Acto* espiritual: éste es el punto esencial de la teología luterana, punto al que Calvino añade el *activismo* y el optimismo que surgían de una esperanza de salvación que se reforzaba poco a poco en la *vocación* y se consolidaba en la relación constante con las Escrituras, Palabra divina que todo lo explica.

La crítica al poder, a la autoridad papal y a las formas devocionales y organizativas del cristianismo medieval será el aspecto más subversivo y más agitador de la Reforma. La destitución del clero y el cierre de los monasterios volcará integralmente sobre el pueblo de los creyentes el peso ético y doctrinal de la práctica y del testimonio religioso. Cada familia, cada clase social, tendrá su papel activo en la profesión de la fe, en la lectura y en la interpretación: *exégesis libre* de las Sagradas Escrituras.

Pero la semilla reformadora fructificó también en el mundo no reformado. Después del concilio de Trento (1545-1563), tomaron fuerza aquellas tendencias de la Reforma católica como el jesuitismo, el jansenismo y el quietismo, que, a pesar de sus diferencias, estaban marcadas por el esfuerzo común de renovar la experiencia religiosa, respetando la autoridad papal.

Los jesuitas, orden religiosa fundada por San Ignacio de Loyola (1491-1556) e impulsada después por Luis de Molina (1545-1563), afrontaron el problema de la relación entre *gracia divina* y *libre arbitrio* con la teoría molinista de la “ciencia media” basándose en la cual se admitía la presciencia divina de las condiciones de posibilidad de las decisiones humanas libres y por tanto se acomodaban a la esfera de la acción humana *libre* y a la de la Providencia divina.

Los más influidos por el agustinismo fueron los seguidores del jansenismo, movimiento espiritual iniciado por Michel de Bay, llamado el Bayo (1513-1589) que sostenía la doctrina de la “doble dilatación”, según la cual el hombre, después del pecado original, estaba sometido a la tensión de la *cupiditas* y de la *caritas*, fruto esta última de la *gracia* divina. A Bayo se unieron Cornelio Jansenio (1585-1638) y Jean du Vergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran (1581-1643), fundador de la célebre abadía de Port-Royal, uno de

los grandes centros culturales y espirituales del siglo XVII. (Sobre Port-Royal, véase el capítulo V.)

El quietismo, en cambio, fue más propenso al misticismo, con su doctrina del abandono místico en Dios “perinde ac cadaver”, que tenía su origen en el pensamiento del teólogo español Miguel de Molinos (1628-1696) y que se difundió sobre todo en Italia y en Francia. Una obra de Molinos particularmente difundida fue la *Guía espiritual* (1675). “El querer actuar activamente es una ofensa a Dios que quiere solamente ser agente, pues hay que abandonarse en él y permanecer como un cuerpo muerto.” Tal estado de *aniquilamiento* de la voluntad hacía al hombre incapaz de pecar independientemente de su comportamiento exterior. Combatido por los jesuitas, Molinos fue declarado hereje por la Inquisición (1687) y condenado a cadena perpetua. (Sobre el quietismo, véase el capítulo V.)

Referencias bibliográficas

Enrico de Negri, *La teologia di Lutero*, Florencia, La Nuova Italia, 1967. Erasmo de Rotterdam, *Il libero arbitrio*. Martín Lutero, *Il servo arbitrio*, ed. de Roberto Jouvenal, Turín, Claudiana Editrice, 1984. Thomas Kempis, *Imitazione di Cristo*, Nápoles, G. Cimmaruta, 1858.

6. TERESA DE JESÚS

6.1. *El retorno del misticismo*

Después de Hildegarda de Bingen y de las figuras de Clara de Montefalco y de Catalina de Siena, vuelve también en el siglo XVI y en el XVII, en la época de la Reforma católica, la gran tradición de la mística femenina. La personalidad majestuosa de Teresa de Jesús es la que representa la exigencia de una experiencia rigurosa y radical también en los nuevos tiempos.

Figuras como la de la santa son, sin duda, las que constituyen el fermento del catolicismo reformado. Las órdenes religiosas surgidas de la Contrarreforma y las santas místicas más o menos ortodoxas, controladas esta vez por las jerarquías eclesiásticas y discretamente dirigidas, serán la expresión más evidente de una institución religiosa que trataba de contrastar, con cualquier medio, el camino de la modernización en nombre de una espiritualidad renovada.

6.2. Vida y obras de Teresa de Jesús

Teresa de Ahumada y Cepeda nació en 1515 en Gotarrendura, pero fue bautizada en Ávila, en el seno de una acomodada familia de la pequeña nobleza. Ya durante la adolescencia expresó el deseo, prohibido por su padre, de hacerse monja, lo que no logró hasta 1537 cuando tomó los votos en el Carmelo de Ávila. El hecho fundamental que condujo a la santa a radicalizar su relación con la religión cristiana se produjo durante la Cuaresma de 1544, a la que siguieron, en 1550, una serie de “visiones” del infierno que la impulsaron a fundar una orden religiosa particularmente rigorista y profundamente interesada en el proselitismo y en la “salvación de las almas”.

A partir de 1562, Santa Teresa fundó diecisiete monasterios de carmelitas descalzos en España, algunos de los cuales continuaron con escrupulosa observancia la regla primitiva del Carmelo, el ramo masculino de la reforma teresiano-carmelita. Entre sus discípulos figura San Juan de la Cruz (1542-1591). Posteriormente, tras la muerte de Santa Teresa, acaecida en Salamanca en 1582, los carmelitas descalzos se escindieron de la orden religiosa original.

Beatificada en 1616, canonizada en 1622, Santa Teresa de Jesús fue proclamada “doctora de la Iglesia” en 1970 por Pablo VI.

Sus obras doctrinales más importantes son *Camino de perfección*, publicado en 1583 y la autobiografía titulada *Libro de su vida*, publicada en 1588. De gran relieve es la obra *Castillo interior* o *Las moradas* (1577) que describe el itinerario de la evolución espiritual de la Santa por medio de la metáfora del alma como “castillo interior”.

6.3. Doctrina

Teresa de Ávila es una de las más importantes, cuando no la más, de las místicas cristianas. Su meditación religiosa ha tenido una gran influencia en aquella parte de la teología, precisamente la mística, en la que predomina el aspecto psicológico y experimental de la experiencia religiosa respecto al doctrinal y metafísico. Teresa ha sido la primera mujer honrada con el título de “Doctora de la Iglesia” (1970).

La lectura de las obras de San Agustín, San Gregorio Magno, el *Tercer abecedario* del franciscano Francisco de Osuna, así como el encuentro que mantuvo la santa con San Juan de la Cruz en 1567, ejercieron una gran influencia en la mística teresiana.

Los textos de Santa Teresa, páginas caracterizadas a menudo por una gran dramaticidad poética, han sido recientemente estudiados, más allá del ámbito propiamente cristiano, por psicólogos y psicoanalistas que han encontrado en las admirables descripciones de la experiencia de éxtasis alcanzada por la santa, muchos puntos en común con experiencias extremas de integración del dolor y del sufrimiento psíquico. La experiencia de la fe y de la oración, el misticismo y el “delirio erótico religioso” indican así una búsqueda peculiar de la salvación del sufrimiento moral y psíquico y la aspiración a una profunda liberación del alma.

Si el punto de partida de la experiencia religiosa y mística de Santa Teresa fue una percepción agudísima del sentimiento del dolor existencial humano sin más, entendido en sus dimensiones más radicales y profundas, el paso hacia la redención y la beatitud lo encontró en la oración.

A través del ejercicio metódico y consciente de la oración se consumaba la fusión mística con Dios. El ascenso del ánima orante a Dios se efectuaba a través de grados de experiencia interior cada vez más evolucionados, a través de una ascesis cada vez más completa del cuerpo y del mundo, una ascesis que volvía a dar al alma el equilibrio y la felicidad perdidas.

Oración, meditación y contemplación son las fases a través de las cuales el lenguaje del orante se hace cada vez más intenso, llegando a alcanzar niveles de fusión con Dios cada vez más completos y duraderos, hasta la experiencia misma del misticismo: la superación del lenguaje mismo. La oración es para Santa Teresa la puerta siempre abierta a lo absoluto, la vía de acceso directo a Dios.

En las siete moradas en las que está dividido el *Castillo interior*, Teresa describe la progresiva purificación del alma, morada de Dios en nosotros, hasta la unión mística con Él. Las tres primeras estancias, llamadas de la *oración discursiva*, nos muestran al alma empeñada aún en la vana búsqueda de un lenguaje común con Dios. Estas primeras etapas introducen al alma en la oración *pasiva* por medio de la cual se despoja de cualquier residuo personal, llegando a ser capaz de experimentar un sentimiento amoroso y silencioso, pronta a realizar la voluntad de Dios y el “matrimonio espiritual” con Él.

Alma, Dios, oración son los vértices del triángulo místico. El alma es la parte del hombre que puede moverse hacia lo absoluto y que se colorea de sentimientos más intensos. Dios es la totalidad regeneradora en la que el alma encuentra su abandono. La oración es el camino de la conciencia hasta su más completa perfección.

El texto que sigue, uno de los puntos culminantes de *Castillo interior*, es el de la plenitud de gozo del alma, que finalmente se siente segura junto a Dios. Al principio Teresa llama al alma “mariposilla”, en otro lugar la llama “arroyuelo”, imágenes que describen de modo no intelectual tanto la dualidad entre hombre y Dios como su anhelada unión.

Texto 11

PAZ Y SILENCIO

Ahora, pues, decimos que esta mariposica murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo: veamos qué vida hace u qué diferencia hay de cuando ella vivía, porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho. A lo que puedo entender, son los que diré.

El primero, un olvido de sí, que, verdaderamente, parece ya no es, como queda dicho, porque toda está de tal manera, que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber Cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar a de Dios, que parece que las palabras que le dijo su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que Él miraría por las suyas. Y así, de todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extraño olvido que, como digo, parece ya no es, ni querría ser en nada, nada, sino es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente un punto la gloria y honra de Dios, que por esto pornía muy de buena gana su vida. No entendáis por esto, hijas, que deja de tener cuenta con comer y dormir, que no le es poco tormento, y hacer todo lo que está obligada conforme a su estado, que hablamos en cosas interiores, que de obras exteriores poco hay que decir, que antes esa es su pena, ver que es nada lo que ya pueden sus fuerzas. En todo lo que puede y entiende que es servicio de Nuestro Señor no lo dejaría hacer por cosa de la tierra.

Lo segundo, un deseo de padecer grande, mas no de manera que le inquiete como solía; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que su majestad hace tienen por bueno: si

quisiere que padezca, en enhorabuena; si no, no se mata como solía.

Tienen también estas almas un gran gozo interior cuando son perseguidas, con mucha más paz que lo que queda dicho, y sin ninguna enemistad con los que las hacen mal u desean hacer, antes les cobran amor particular, de manera que si los ven en algún trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomarían por librarlos de él, y encomiéndalos a Dios muy de gana, y de las mercedes que les hace su Majestad holgarían perder porque se las hiciese a ellos, porque no ofendiesen a nuestro Señor.

Lo que más me espanta de todo es que ya habéis visto los trabajos y afliciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor: ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que, no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese con cosa muy poca. Y si supiesen cierto que en saliendo el alma del cuerpo ha de gozar de Dios, no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos: no desean por entonces verse en ella. Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido, y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás. Verdad es que algunas veces que se olvida de esto, tornan con ternura los de gozar de Dios y desear salir de este destierro, en especial viendo lo poco que le sirve; mas luego torna y mira en sí misma con la continuanza que le tiene consigo, y con aquello se contenta, y ofrece a su Majestad el querer vivir como una ofrenda, la más costosa para ella que le puede dar. Temor ninguno tiene de la muerte más que tenía de un suave arrobamiento. El caso es que el que daba aquellos deseos con tormento tan excesivo, da ahora estotros. Sea por siempre bendito y alabado. El fin es que los deseos de estas almas no son ya de regalos ni de gustos, como tienen consigo al mismo Señor, y su Majestad es el que ahora vive.

Claro está que su vida no fue sino continuo tormento, y así hace que sea la nuestra, al menos con los deseos, que nos lleva como a flacos en lo demás, aunque bien les cabe de su fortaleza cuando ve que la han menester.

Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre u solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma; no sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas, y cuando se descuida, el mismo Señor la despierta de la manera que queda dicho, que se ve clarísimamente que

procede aquel impulso, u no sí como le llame, de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus. Acá es con gran suavidad, mas ni procede del pensamiento ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma hizo nada de su parte. Eso es tan ordinario y tantas veces, que se ha mirado bien con advertencia: que así como un fuego no echa la llama haciabajo, sino haciarriba, por grande que quieran encender el fuego, así se entiende acá que este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias...

Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí a el alma y al enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido: así en este templo de Dios, en esta Morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio. No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar aquí, y que por una resquicia pequeña mire lo que pasa, porque, aunque a tiempos se pierde esta vista y no le dejan mirar, es poquísimo intervalo, por que, a mi parecer, aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas...

Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Aquí se deleita el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo.

SANTA TERESA DE JESÚS

(de *Castillo interior* o *Las moradas*, Barcelona, Ramón Sopena, 1972)

Santa Teresa ha recorrido varias veces las etapas del proceso místico, pero no ha propuesto nunca un esquema codificado. Los puntos esenciales permanecen constantes al delinear el pasaje de un “vago sentido pasivo de la presencia de Dios” a un periodo de “adaptación a la nueva forma de vida y de experiencia”, llamado “noviazgo espiritual”, caracterizado por la “imperturbable comunión espiritual entre el hombre y Dios” que conlleva un “sentido de plenitud humana y una larga apertura a la acción, en la comunicación con otros hombres y en el servicio a la Iglesia” (Tomás Álvarez).

Referencias bibliográficas

Ermanno Ancilli, *Estasi e passione di Dio*, Escritos de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, Roma, 1981. Santa Teresa de Ávila, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1990. AA.VV., *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987.

7. LAS MUJERES DE LA REFORMA PROTESTANTE

Un considerable número de mujeres se encontró implicado, a diferentes niveles de responsabilidad y de comprensión, en los movimientos reformadores del siglo XVI en Alemania, en Italia, en Francia así como en España o en Inglaterra. Particularmente importante fue la contribución a la causa del luteranismo de algunos exponentes de la aristocracia alemana que desempeñaron un papel nada secundario en el paso gradual de buena parte de los príncipes electores al bando de Lutero contra Carlos V.

Pero no olvidemos tampoco las figuras, más oscuras, pero igualmente interesantes de mujeres como Catharina von Bora (1499-1550) que fue la mujer de Lutero. Se casaron en 1525 y su matrimonio sancionó emblemáticamente el fin del celibato de los sacerdotes en el ámbito protestante. Catharina fue una mujer valiente y partícipe de la misión religiosa y política de su marido y no tuvo miedo de correr muchos riesgos en los periodos en que Lutero era perseguido y amenazado.

Significativa fue también la vicisitud de Úrsula de Munstemberg (1491-1534) que huyó con algunas compañeras del convento de Freiberg donde era monja de clausura. Úrsula rechazó aquella concepción opresiva de la vida religiosa de las mujeres y se justificó con las palabras del Evangelio: “Id por todo el mundo y proclamad el evangelio” (Marcos 16, 15) y “Debemos partir para ir al encuentro de aquel que ha sido crucificado fuera de las puertas y soportar su vergüenza” (Mateo 27, 31-32).

Los conflictos religiosos que estallaron en el seno de algunas familias aristocráticas fueron dramáticos. En 1527, Isabel de Brandeburgo (1485-1545), esposa de Joaquín I elector de Brandeburgo, se adhirió al luteranismo después de veinticinco años de matrimonio católico.

Debido a la violenta oposición de su marido, que amenazaba con encarcelarla si no volvía al catolicismo, se vio obligada a huir en 1582 con la ayuda de su hermano Cristián II de Dinamarca que

era protestante. De esta forma, vivió en el exilio hasta su muerte, vagando por varias ciudades alemanas. En 1537 fue huésped de Lutero en Wittenberg.

Particularmente influyente fue la acción de Isabel de Brunswick (1510-1558), hija de Isabel de Brandeburgo. Se adhirió al protestantismo en 1538, después de haber escuchado predicar al pastor luterano Antonio Rabner, llamado Corvino. A partir de aquel momento se dedicó a la misión de convertir a todo el ducado contando con la aquiescencia de su marido Erik I. A su muerte asume la regencia, protegida por Corvino que le había dedicado un escrito de argumento religioso. Cuando su hija Anna Maria contrajo matrimonio con el príncipe luterano Alberto de Prusia, escribió para ella un tratado sobre el matrimonio. A edad más avanzada escribió, en cambio, un libro de pensamientos consoladores para las viudas.

La condición de las mujeres seguidoras de los anabaptistas fue bastante dramática, ya que eran consideradas herejes tanto por los católicos como por los protestantes y fueron procesadas y condenadas en gran número por su radicalismo religioso y social. La holandesa Isabel Dirks, tomada por maestra de la herejía anabaptista al hallarla en posesión de una copia de los Evangelios en latín, fue interrogada y torturada por los inquisidores desde el 15 de enero hasta el 27 de marzo de 1549. Después de no haber querido revelar los nombres de los otros adeptos, fue metida en un saco y ahogada según el Derecho Romano del siglo VI, que prescribía la pena de muerte para quien hubiese osado “repetir de nuevo el Bautismo”.

En Italia las ideas de la Reforma protestante tuvieron una considerable difusión, pero debido a la marcada presencia del papado y de la Inquisición, así como al predominio de una corriente reformadora moderada, no se tradujeron en abierta oposición a la Iglesia romana, salvo pocos casos. Los valdenses en Piamonte, los católicos evangélicos de inspiración erasmiana, influencias neoplatónicas y franciscanas, grupos de calvinistas en la Padania (éstos un poco más radicalizados), predicadores como el reformador español Juan de Valdés (1490-1541) activo en Nápoles y procedente del movimiento espiritual de los alumbrados, fueron los promotores de la *herejía* reformadora en Italia. Surgieron nuevas órdenes religiosas como los capuchinos, franciscanos intransigentes cuyo general era el sienés Bernardino Ochino (1487-1565), el “Savonarola del Cinquecento” como lo define Roland Bainton, los teatinos, los jesuitas; movimientos que preparan, en efecto, el terreno a la Reforma católica.

Una figura femenina de gran relieve en el movimiento reformador italiano fue la de Giulia Gonzaga (1512-1566), noble literata de particular belleza, que vivió en Nápoles y fue citada por Ludovico Ariosto en *Orlando furioso* [Canto XLVI, Str. 8]: “A la incomparable Giulia Gonzaga, que cuando asienta la planta o fija los serenos ojos, no sólo le cede la primacía toda belleza, sino que también la admira, cual si fuese una diosa bajada del cielo.” Estuvo en contacto permanente con el predicador Juan de Valdés, quien en 1536 compuso para ella el *Alfabeto cristiano*: un diálogo teológico entre Julia y el mismo Valdés en el que se esbozan concepciones de tipo erasmiano y se huye de las contradicciones doctrinales en nombre de una espiritualidad temperada por la razón.

Caterina Cibo, duquesa de Camerino (1501-1557) fue literata y teóloga, particularmente próxima a Bernardino Ochino, autor de los *Siete diálogos*, cuatro de los cuales tenían a Caterina como interlocutora y sustentadora de orientaciones de cierto regusto luterano.

Vittoria Colonna (1490-1547), noble romana, contrajo matrimonio con el marqués de Pescara Ferrante, Francisco I de Avalos, a los diecinueve años de edad. Autora de *Rimas espirituales*, composiciones poéticas de argumento religioso con marcado acento de carácter reformador, animaba y orientaba la *Ecclesia Viterbiensis*, un grupo de “espirituales”, entre los cuales se encontraban el cardenal Reginald Pole (1500-1558) y el cardenal Giovanni Morone, quienes serían procesados por herejía. La finalidad del grupo era la de orientar e influir en los trabajos del inminente Concilio de Trento (1545-1563), discutiendo los textos de los reformadores protestantes con el permiso del papa Pablo III. La orientación de Pole era de tipo evangélico, es decir, era un reformador moderado que no deseaba discutir la autoridad papal, sino sólo introducir elementos de reforma moral en la vida de la Iglesia. Vittoria Colonna se libró de un proceso por herejía seguro gracias a su temprana muerte.

Al grupo de los reformadores napolitanos pertenecía Isabella Bresegna (1510-1567), española de nacimiento que vivió en Nápoles hasta 1557, cuando, para evitar un previsible interrogatorio de la Inquisición y “para garantizar su libertad de conciencia”, abandonó a su familia y huyó a Suiza. También ella había sufrido la sugestión de las ideas reformadoras de Ochino y de Valdés. La idea de la salvación *sola Fide*, la crítica al poder papal, el rendir confesión únicamente a Dios, el no practicar el culto a los santos y a la Virgen eran las ideas a las que Isabella estaba predispuesta y que configuraban el ideal de una religiosidad desvinculada de la doc-

trina oficial y de la ley papal. Se trasladó a Tubinga a casa de Pier Paolo Vergerio —el legado del papa, que llegó a Alemania en 1533 para negociar con Lutero y en 1549 se pasó a las filas protestantes— y frecuentó el ambiente de los exiliados italianos por motivos de religión. Sabemos que probablemente simpatizó con los anabaptistas y que Bernardino Ochino le dedicó en 1561 su *Disputa en torno a la presencia del cuerpo de Jesucristo en el Sacramento de la Cena*, tema importante de las contiendas doctrinales en el campo protestante.

Olimpia Morato (1526-1555), de Ferrara, ingenio bastante precoz, fue educada por su padre en la cultura clásica y en el calvinismo. Cosas que para ella no estaban en contradicción: a los trece años ya conocía el griego y el latín y declamaba a Cicerón. En Vicenza frecuentó una comunidad de anabaptistas. Para evitar las persecuciones se trasladó con su marido, de nacionalidad alemana, a Schweinfurt en Suiza. En una carta a Celso Secondo Curione, humanista y reformador piomontés, quien le había preguntado si tenía intención de volver a Italia, Olimpia escribía así:

Texto 12

CARTA DESDE EL EXILIO

No tengo ninguna intención de volver a Italia. Sabes, de verdad, qué difícil es ser cristiano allí, en medio del Anticristo. Creo que has oído algo de Fanini, que permaneció firme en la fe resistiendo en prisión durante casi dos años, jamás vencido por el miedo a la muerte ni por el amor de su mujer y de sus hijos. Fue ahorcado, su cuerpo quemado y sus cenizas arrojadas al Po. ¡Preferiría ir hasta el fin del mundo antes que vivir en un lugar así! Si tuviésemos que partir nada me haría más feliz que volver a verte: sería maravilloso que mi marido pudiese encontrar un puesto en Basilea que le permitiese vivir como médico y dando clases. Estaría más cerca de Italia, podría ponerme más a menudo en contacto con mi madre y mis hermanas que cada día están en mi pensamiento. Una relación epistolar no es fácil desde aquí.

OLIMPIA MORATO

Como otras exiliadas italianas, Olimpia Morato dio importancia a las complejas disputas doctrinales que dividían el movimiento

protestante; para ella era prioritario cuestionar la autoridad papal. Durante el asedio de Schweinfurt (1554), ocupada por las tropas de Alberto de Brunwich y cercada por las de Mauricio de Sajonia, la casa y la biblioteca de Olimpia fueron incendiadas y destruidas. En el incendio, además de los libros se quemaron también muchos de sus escritos. La pérdida fue grave para Olimpia quien, afectada por la penuria del largo asedio, murió poco después en Heidelberg. Lo que queda de sus obras fue publicado en 1558 por Curione: discursos, diálogos, poesías y cartas en latín y en griego.

En el siglo XVI, Francia fue sacudida por una violenta lucha religiosa, pero, al menos mientras vivieron Francisco I y Margarita de Navarra, la política religiosa estuvo marcada por principios de tolerancia. Por realismo político Francisco I sostenía las fuerzas luteranas que hostigaban a Carlos V, pero mantenía una postura respetuosa respecto al Papa. Margarita, en cambio, movida por intenciones religiosas sinceras era portadora de un diseño reformador de carácter evangélico, pero moderado por un profundo respeto hacia la política de su hermano. Era la interlocutora directa de Calvino y una atenta lectora de las obras de Lutero, cuya *Meditación* sobre el Padre Nuestro tradujo al francés. La vertiente religiosa de la producción literaria de Margarita de Navarra es tan importante como la vertiente humanista: leía a Dante en italiano, a Platón en latín y griego, a Lutero en alemán y componía poemas y rimas de argumento inspiradamente religioso en un lenguaje poético inmejorable. El más importante es el titulado *Prisiones* y es una exposición de la vanidad de todos los placeres terrenales, placeres que terminan siendo una “prisión del alma”. Tampoco la Iglesia es inmune a los límites propios a la realidad terrenal: la codicia, el ansia de poder, la ambición. Solamente la unión extática que nos espera, más allá de la última frontera de la vida, puede darnos la paz deseada. La elevada enseñanza religiosa y cultural de Margarita de Navarra florecerá en la acción de su hija Jeanne d’Albret (1528-1572) protectora de los hugonotes en Francia, la minoría calvinista víctima durante dos siglos de una cruenta persecución por parte de la Iglesia católica.

Referencias bibliográficas

Johan Huizinga, *Erasmus* (1924), tr. it. Turín, Einaudi, 1975. Roland H. Bainton, *Donne della Riforma*, Turín, Claudiana, 1992. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, Sansoni, 1977. Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano. Dialogo con Giulia Gonzaga*, ed. de Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1938.

8. LA PERSECUCIÓN DE LAS BRUJAS

Un panorama completo de aquel claroscuro social que supusieron los siglos XV y XVI no puede dejar de investigar aquel complejo de instituciones, supersticiones e instrumentalizaciones que dieron lugar al sanguinario fenómeno de la persecución de las brujas.

Con el término de brujería, según cuanto escribe Marc Augé, podemos indicar, en los términos culturales de la Iglesia cristiana tardomedieval, todas aquellas supervivencias de cultos y rituales paganos que durante el medievo, pero sobre todo en la primera edad moderna, han estado más o menos directamente relacionados con el culto al diablo.

La persecución de la brujería sería, en términos más exasperados y autoritarios, la persecución en la edad moderna de la lucha contra las herejías llevada a cabo por los Primeros Padres de la Iglesia en el mundo tardorromano. Ya durante el medievo habían brotado diversos episodios de brujería, pero habían sido interpretados, en general, como supervivencias, entre los campesinos ignorantes, de necias supersticiones o de cultos ingenuos y primitivos de origen pagano; se reprimían o se toleraban según las circunstancias y las ocasiones.

Sin embargo, de 1435 a 1750 tuvo su desarrollo culminante en Europa aquel conjunto de procedimientos y de sucesos llamado "gran caza de brujas". Con casi ciento diez mil procesos, la mayor parte de los cuales se desarrolla entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, fueron condenados a la hoguera por los tribunales eclesiásticos y por los civiles cerca de sesenta mil personas, el 75 por ciento de las cuales eran mujeres. Existen también estimaciones mayores del fenómeno: algunos investigadores sostienen que entre los siglos XIV y XVII no se condenó a la hoguera a menos de un millón de brujas.

Los procesos por crímenes de brujería ya habían comenzado en la época medieval y se habían asimilado a los procesos habituales por herejía, como aquél contra los cátaros y los valdenses en el siglo XIII, o contra los hugonotes en el XVI, pero el clima de integrista religioso y de guerra de religión se instauró en Europa con la Reforma protestante, y la católica creó las condiciones para producir la alarma religiosa y para agigantar y enfatizar el fenómeno de la brujería. Concluidas las guerras de religión se buscó el fin del fenómeno de la caza de brujas.

El cristianismo reformado, y contrarreformado, pretende diferenciar radicalmente *magia* y *religión* y cortar esa relación entre religión y superstición que se había perpetuado en el medievo sobre todo entre los campesinos.

Las diferencias introducidas por los humanistas y por los magos renacentistas entre Magia Superior (astrología, alquimia, cábala, etc.) y Magia Inferior (hechizos, rituales propiciatorios, unciones, conjuros, etc.), así como entre Magia Blanca (o magia natural y encaminada al Bien) y Magia Negra (dirigida al Mal) no fueron, de hecho, una barrera válida para evitar la constitución de una doctrina demonológica, sino que más bien acrecentaron la confusión intelectual en la materia.

Con la doctrina demonológica y con la reducción de la magia al satanismo (culto al Diablo), el cristianismo definió la llamada brujería sobre la base de sus propias supersticiones internas para combatirla luego despiadadamente.

El *Malleus Maleficarum* (1486) de los inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, el *Tractatus de hereticis et sortilegiis* (1524) de Paulus Grillandus, magistrado pontificio y el *Disquisitionum magicarum libri sex* (1600) del jesuita belga Martín del Río fueron las obras maestras de la literatura demonológica cristiana. Sobre la base de estos textos y de una transformación sustancial de los ritos procesales, efectuada en Europa a partir del siglo XIV —que conllevaba el proceso inquisitorio (el acusador obligaba al imputado a disculparse), el uso de la tortura en los interrogatorios, la competencia de los tribunales civiles en materia de brujería— las Instituciones estuvieron en disposición de realizar la mayor opresión contra los presuntos brujos y brujas que la historia moderna recuerda, tanto en Europa como en América.

En síntesis, la brujería se resumía en las siguientes prácticas: ejecución de maleficios, actos mágicos destinados a dañar la salud y los bienes de alguna persona; estipulación de pactos con el diablo, que implicaban la sumisión y la ejecución, a cambio de compensaciones, de la voluntad del Demonio; la práctica del Sabbat infernal (reunión de centenares de brujas y magos en la que, ante la presencia del Maligno, se practicaban rituales sacrílegos), ejecución de actividades eróticas perversas y de prácticas caníbales; la capacidad de volar de noche, y la práctica de robar, asesinar y devorar a los niños.

Este corpus doctrinal completo, expuesto en los manuales de los inquisidores, daba forma orgánica a una teoría de la magia ne-

gra y del satanismo que tenía diversos orígenes y fuentes: la imagen distorsionada que los romanos, en la época imperial, habían captado del culto de los cristianos; la teoría de las herejías elaborada por los Padres de la Iglesia; la imagen medieval del Mago y del Diablo: el proceso contra la irlandesa Alice Kytler, desarrollado en 1324, basado en la acusación de maleficio, herejía y satanismo, fue el primer gran caso emblemático de aplicación de la doctrina persecutoria de la brujería.

El esfuerzo de definir científicamente las prácticas de maleficio no llegó a delimitar del todo, en cualquier caso, el campo del fenómeno; fueron frecuentes, en efecto, los casos en los que las formas devocionales femeninas más extremas (éxtasis, convulsiones, visiones, etc.) fueron etiquetadas como manifestaciones de santidad o, al contrario, de brujería según las conveniencias políticas. Valga por todos el caso de Juana de Arco quien, condenada a la hoguera como bruja, fue posteriormente beatificada por la Iglesia.

Lo que queda históricamente demostrado es que, sea en forma de santidad sea en forma de brujería, fueron esencialmente las mujeres quienes se vieron sometidas a examen por los tribunales y por los inquisidores.

El mecanismo doctrinal y jurídico que estaba en la base de todos los procesos de brujería fue reforzado por dos elementos fundamentales: la idea, típicamente misógina, de la propensión de las mujeres a la brujería y la posibilidad de hacer recaer la acusación de herejía sobre todos aquellos que negaban la existencia de la brujería. Esto conllevaba que, a condición de no invertir el proceso de brujería por el de devoción extrema, la presunta bruja “según los indicios y la voz pública”, era automáticamente condenada.

Si se comparan las informaciones existentes sobre las víctimas de los procesos por brujería se obtiene el siguiente estereotipo de la bruja: una mujer, en general de más de cincuenta años, viuda o soltera, de condición económica baja, de comportamiento excéntrico. Estas señas de identidad colocan en la mira de los inquisidores a un conjunto de figuras femeninas (también masculinas) ajenas a los vínculos familiares tradicionales, de cultura más bien escasa, a menudo víctimas de enfermedades mentales y socialmente indeseables.

El escenario histórico de la “gran caza de brujas” de los siglos XV, XVI y XVII era, sin duda, inquietante y amenazador y ello avalaba la condición apocalíptica de la “presencia del Demonio” en la vida de las naciones europeas: las epidemias de peste, los cismas

religiosos y las guerras que les siguieron, las revueltas de campesinos, todos factores de desequilibrio social que impulsaron a los poderes religiosos y seculares a ver en la persecución de las llamadas brujas una válvula de escape instrumental a los grandes miedos sociales. La cultura de la época, de hecho, no fue capaz de impedirlo, así nació la brujería como su propia sombra, su propia imagen distorsionada y espantosa.

Referencias bibliográficas

Marc Augé, "Stregoneria", en *Enciclopedia*, Vol. 13, Turín, Einaudi, 1981. Eliphaz Levi, *Storia della magia* (1859), tr. it. Foggia, Orsa Maggiore, 1990. *La Stregoneria*, ed. de S. Abbiati, A. Agnoletto, M. R. Lazzati, Milán, Mondadori, 1984. Marcello Craveri, *Sante e streghe*, Milán, Feltrinelli, 1990. Roberto Sicuteri, *Lilith, la Luna nera*, Roma, Astrolabio, 1980. Victoria Hyatt, Joseph W. Charles, *Il libro dei demoni*, Nápoles, Liguori, 1986. Brian P. Levack, *La caccia alle streghe*, Bari, Laterza, 1988. Leonardo Sciascia, *Il Capitano e la strega*, Milán, Bompiani, 1990.

9. EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA EN INGLATERRA

Terminada la guerra de las Dos Rosas, desmoronado el sistema feudal, Inglaterra, en el siglo XVI bajo el reino de los Tudor, en particular con Enrique VIII (n. 1491, r. 1509-1547), Eduardo VI (n. 1537, r. 1547-1553) e Isabel I (n. 1533, r. 1558-1603), experimenta un periodo de discreto auge económico y militar al que se unen la fundación de la Iglesia anglicana y la apertura hacia las influencias culturales del Renacimiento.

En Inglaterra, como en cualquier otro lugar, el auténtico espíritu de la Reforma protestante no corre paralelo a la política de los príncipes y del rey, quienes veían en aquélla, ante todo, una oportunidad de enriquecimiento a costa del clero católico. Pero, por otra parte, sin el apoyo de los poderosos la Reforma no se habría podido llevar a cabo en ninguna parte. Particular importancia en la difusión del protestantismo en Inglaterra revistieron los predicadores exiliados de las naciones en las que los católicos habían ejercido una fuerte represión como, por ejemplo, Bernardino Ochino.

Cuando en 1536 William Tyndale tradujo la Biblia al inglés, con la autorización de Enrique VIII, se sentaron las bases efectivas del proceso de difusión del protestantismo entre el pueblo y en la clase burguesa, que se convertiría en su más denodada sustentadora. La publicación del nuevo *Prayer Book*, en 1549, supuso, en

cambio, la sanción de la victoria definitiva del protestantismo, que se asoció al odio contra la España católica.

Si exceptuamos el breve reinado de María Tudor (1553-1558) apodada la *Sanguinaria*, en el siglo XVI la religión católica ya estaba marginada. La política oficial de los reyes ingleses estuvo casi siempre marcada por una idea de tolerancia y de equidistancia de los partidos religiosos inspirada por motivos políticos. Hacia el final del siglo, cobró forma un movimiento reformador aún más radical que el anglicanismo, que había conservado aspectos seculares y estatales en la vida religiosa: el puritanismo. La historia del siglo XVI inglés estaría sustentada por las luchas entre las diferentes facciones del protestantismo.

La propagación del movimiento protestante en Inglaterra y en Escocia fue una componente esencial de la cultura inglesa de este siglo: en Inglaterra, a través de la difusión del cristianismo reformado, con el temperamento nacional y con las costumbres seculares surge una nueva cultura religiosa que se difundió, por medio de las colonizaciones, por todo el mundo. Aunque articulado en numerosas sectas, el protestantismo inglés fue unificado por la lengua común, por la lectura de un Texto común y por un estilo de vida caracterizado por el decoro y la responsabilidad personal: un fundamento apreciable en todas las iglesias libres que lo difundieron en los cinco continentes.

Entre los grandes reformadores ingleses hay que hacer mención de Thomas Cranmer (1489-1556), arzobispo de Canterbury, quien en 1532 infringió los votos casándose con la sobrina del teólogo protestante Andreas Oslander y en 1535 abjuró de su fidelidad al papa. De 1547 a 1551, en oposición al Concilio de Trento, invitó a Inglaterra a algunos reformadores exiliados de otros países como Pietro Martire Vermigli, Alejandro de Arles, Emanuele Tremellio, Bernardino Ochino, Martin Bucer y Jean Laski, asignándoles cátedras en las universidades inglesas. La presencia de tantos intelectuales protestantes dio un impulso decisivo a la difusión del protestantismo en Inglaterra. Muchos de ellos se refugiaron en Suiza durante el reinado de María Tudor. Por indicación de Eduardo VI, que de este modo pretendía salvar a los protestantes de la represión, Cranmer firmó en 1553 el auto que asignaba la corona a Lady Jane Grey, mujer de Lord Guildford Dudley, excluyendo tanto a María Tudor como a Isabel Tudor. Este gesto, una vez que María Tudor ascendió al trono, le costó la cárcel por alta traición, un proceso por herejía y la condena a la hoguera en 1556.

Lady Jane Grey (1537-1554) fue una joven de cultura prodigiosa: a los quince años sabía leer y escribir en griego, latín, italiano, francés y alemán y estudiaba la lengua hebrea. Se encontró en medio del complot que trataba de salvar la difusión del protestantismo en Inglaterra a la muerte de Eduardo VI excluyendo a los Tudor del trono. En julio de 1553 fue coronada. Pero el complot fracasó rápidamente y fue decapitada junto a su marido en febrero de 1554. Su personaje ha inspirado a numerosos autores de tragedias como, por ejemplo, Tennyson y Mme. de Staël.

Otras víctimas de la represión católica y reformadores del primer momento fueron: Hugh Latimer (1485-1555), obispo de Worcester, Nicholas Ridley (1500-1555) obispo de Londres, condenado a la hoguera en Oxford junto a Latimer, y John Hooper (1495-1555), obispo de Gloucester, que María Tudor mandó ajusticiar por herejía.

Gran protagonista de la Reforma inglesa fue el predicador calvinista John Foxe (1516-1587) que se refugió en Francfort y en Basilea durante el reinado de María Tudor, volviendo a Inglaterra en 1559. Su obra más conocida es el llamado *Libro de mártires*, un texto apologético sobre las víctimas de las persecuciones católicas, que recoge la tradición del martirologio de Lactancio y de Tertuliano, recordando a las víctimas de “Bloody Mary” y evocando las calamidades que sufrieron los perseguidores. Fox dedica un amplio espacio a las mujeres inglesas quemadas por herejes durante la represión del protestantismo: Anne Askew, Elizabeth Young, Joan Waste, Agnes Bonger y muchas otras. Con frecuencia, se trata de extensos elencos de nombres, otras veces Fox aporta testimonios y cartas.

John Knox (1505-1572) fue, en cambio, el formidable difusor del presbiterianismo, el protestantismo en Escocia. Dedicó su vida a combatir las monarquías católicas de media Europa. En 1558 publicó el célebre *Blasts of Trumpet against the monstrous Regiment of Women*, dirigido contra María de Guisa, María Tudor y Catalina de Médicis que, sin embargo, le creó dificultades con María Estuardo e Isabel Tudor.

En torno a los grandes protagonistas de la Reforma inglesa se movieron numerosas figuras femeninas, algunas de las cuales desempeñaron un papel de notable relevancia en la transformación religiosa de Inglaterra. Entre ellas recordemos a Anne Cooke, madre del filósofo Francis Bacon (1561-1626), que tradujo al inglés las *Catorce prédicas sobre la predestinación* de Ochino.

Inspiradora del primer puritanismo, Catherine Willoughby, duquesa de Suffolk (1519-1580), estuvo estrechamente ligada a los ambientes de la corte al ser hija de María de Salinas, dama de compañía de Catalina de Aragón, primera mujer de Enrique VIII. Catherine Willoughby era protestante y se vio obligada a huir a Holanda durante el reinado de María Tudor.

Hugh Latimer, su padre espiritual, le había dedicado en 1548 sus sermones, al igual que hicieron Cranmer y Tyndale. Su papel de protectora de los protestantes y de anfitriona de los exiliados era conocido en toda Europa. En su casa se refugiaron Pedro Mártir y Bernardino Ochino; mantuvo también una profunda relación con Martin Bucer (1491-1551), que daba clases en Cambridge, a quien asistió en su muerte.

En 1555, la joven Isabel Tudor (1533-1603), aún princesa, dedicó a su hermano Eduardo VI su traducción al latín de una obra de Bernardino Ochino con las palabras: “Augusto y Serenísimo Rey... este Tratado es tan pío y docto que su lectura no podrá dejar de serte útil y fructuosa. Y si algún otro debiese dar valor a esta obra, baste para adornarla el nombre del Autor que, a causa de su fe religiosa y de su fe en Cristo, fue expulsado de su patria y obligado a peregrinar de un lugar a otro y a vivir entre desconocidos”. Isabel tradujo también al inglés *The Mirror of the sinful Soul* de Margarita de Navarra y leyó las obras de Philipp Schwarzerd.

Cuando Isabel se convirtió en reina de Inglaterra, sus relaciones con Ochino siguieron siendo estrechas aunque su política religiosa se hizo más prudente y atenta a los equilibrios políticos ingleses, hasta el punto de que algunos historiadores la definieron como una “católica anglicana”. Incluso corrigió la edición de 1552 del *Prayer Book* con el fin de atenuar las diferencias entre católicos y protestantes.

10. MARY ASTELL

Figura de gran relieve en la cultura protestante inglesa del siglo XVII, Mary Astell (1666-1731), ferviente anglicana, fue una pensadora que unificó sus convicciones filosóficas y religiosas en una visión *feminista*. Fue conservadora en política, severa y ortodoxa en religión, pero innovadora en el campo moral y pedagógico. Pertenecía a una familia venida a menos de la burguesía de Newcastle y, en un periodo histórico en el que el 80 por ciento de las

mujeres era casi analfabeto, pudo estudiar gracias a su tío, que fue su preceptor.

Estudió a los filósofos neoplatónicos renacentistas de la Universidad de Cambridge (Ralph Cudworth, Henry More, John Norris) que hicieron de filtro entre la cultura y la religión anglicanas y la filosofía racionalista. A través de éstos conoció las obras de Descartes y de Hobbes. Los filósofos de Cambridge se oponían tanto al naciente empirismo como a las controversias religiosas de la época y profesaban una filosofía racionalista que culminaba en la metafísica y en el misterio de la fe. Las ideas de Dios y del Bien estaban en la base de una metafísica accesible a la Razón de cada hombre y de las cuales procedía, según ellos, la única religión verdadera. En filosofía de la naturaleza revalorizaron los conceptos platónicos y neoplatónicos de Espíritu Divino y Alma del Mundo.

De su formación, Mary Astell extrajo el profundo convencimiento de la legitimidad y de la necesidad de una evolución espiritual y cultural de las mujeres, y decidió afanarse en romper el círculo vicioso de ignorancia e inferioridad intelectual que aprisionaba a gran parte de las mujeres de su tiempo. Sus ideas tenían un fundamento tanto religioso como filosófico pues sostenía que el uso pleno de las facultades intelectuales, tanto del hombre como de la mujer, era el mejor medio de servir a Dios y que la función de la razón era precisamente la de guiar a los hombres a la comprensión total de las verdades religiosas.

En 1684, Mary Astell se trasladó a Londres donde vivió con graves restricciones económicas hasta 1688, cuando decidió pedir ayuda al arzobispo de Canterbury William Sancroft. Las dificultades económicas de Mary Astell, soltera y firmemente decidida a no casarse, la unieron a una extensa clase de mujeres de origen burgués, pertenecientes a la llamada *gentry*, solteras o viudas que, en otros tiempos, habrían acabado en monasterios y que en la Inglaterra reformada se encontraban en un serio estado de indigencia. Instruida y comprometida religiosamente, fue bien acogida por Sancroft, quien la introdujo en los ambientes cultos londinenses de corte tradicionalista y la encaminó a la carrera intelectual.

En 1694, Mary Astell publicó la primera de sus obras de carácter *feminista*: *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their true and greater Interests. By a lover of her Sex.*

En la decisión de publicar este libro influyó el estrecho intercambio epistolar mantenido con John Norris (1657-1711), filósofo de carácter neoplatónico y anticartesiano, que propuso una filosofía

afín a la de Nicolas Malebranche: el pensamiento como *visión en Dios* de ideas eternas. Norris sostenía una clara separación entre materia y espíritu y entre los conocimientos obtenibles a través de la *luz natural* y los obtenibles por *iluminación* divina. En aquel tiempo la filosofía de Norris fue asimilada a la de los cuáqueros.

El diálogo con Norris había reafirmado a Mary Astell sobre la validez de sus propias tesis ético-religiosas. En 1695 Norris y Astell entregaron a la prensa su propio epistolario con el título: *Letters concerning the Love of God between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris*.

En torno a Astell, en Chelsea cerca de Londres, se había formado un pequeño *Club* de mujeres, la mayoría solteras o viudas, animado por principios de devoción y caridad además de por intereses de estudio y discusión. El club desarrollaba una discreta y atenta actividad asistencial hacia las mujeres necesitadas.

En 1704, publicó sus ensayos de argumento histórico-político: *A fair Way with the Dissenters*, *Moderation truly stated* y *An impartial Enquiry into the Causes of Rebellion and civil War* que reflejaban su fidelidad respecto a los Estuardo y a la Iglesia Anglicana.

En *The Christian Religion. As profess'd by a Daughter of the Church of England* (1705) encontramos este polémico e irónico juicio sobre la cultura masculina:

Dado que los historiadores pertenecen al sexo masculino, rara vez se dignan a registrar las grandes y nobles acciones realizadas por las mujeres; y cuando de ellas dan noticia, lo hacen añadiendo esta sabia observación: aquellas mujeres han actuado situándose por encima de su propio sexo. Y con esto podemos intuir aquello que quieren hacer entender a sus lectores: ¡las grandes acciones no fueron mujeres quienes las realizaron, sino hombres con falda!

La *seria propuesta* de Astell a las mujeres inglesas excluidas de esos vínculos sociales familiares y matrimoniales, que garantizaban una supervivencia subalterna, había sido la de instituir una comunidad espiritual sólo de mujeres que, en religioso retiro, persiguieran fines de solidaridad recíproca y de crecimiento cultural libre.

En *Some Reflections upon Marriage* (1700), Mary Astell criticaba la coacción al matrimonio de la que eran víctima las jóvenes y las mujeres de la época, aterrorizadas por la idea de permanecer

solteras y presionadas, por tanto, por la necesidad de encontrar un marido.

Astell citaba su caso o el de mujeres como Bathsua Makin que fue autora de ensayos históricos e institutriz de las hijas de Carlos I de Inglaterra o Elizabeth Elstob, estudiosa de gramática anglosajona, mujeres que a pesar de permanecer solteras, o gracias a ello, lograron vivir dignamente y desarrollarse intelectualmente.

Para Astell, una adecuada instrucción era la premisa irrenunciable de la libertad de elección de las mujeres, no una concesión a un estilo de vida masculino. Aquí intervenía el proyecto, no realizado, de una especie de monasterio protestante femenino que constituyese una escuela en la que, en un clima de afecto fraternal, se siguiese un *cursus studiorum* nuevo e innovador, fundado en los métodos del racionalismo cartesiano y encaminado a dar a las alumnas pleno poder sobre sus medios intelectuales. Un proyecto utópico que debía enfrentarse con las contradicciones de una realidad social en la que la esfera religiosa, aunque reformada y laicizada, no podía presentarse ya como un mundo alternativo a las dinámicas del desarrollo social capitalista. En efecto, este es el límite histórico de la vigorosa y anticipadora batalla feminista de Astell; su conservadurismo político y religioso la llevó a teorizar un movimiento de separación ascética de las mujeres del sistema social que había llegado a ser ya impracticable y, en el fondo, nostálgico.

Referencias bibliográficas

A. L. Morton, *Storia del popolo inglese*, Roma, Officina Edizioni, 1973. *Histoire de l'Eglise, La crise religieuse du XVI siècle*, vol. 16, Bloud & Gay, 1950. Philip Hughes, *The Reformation in England*, 2 vols., Hollis & Carter, 1953. Roland H. Bainton, *Bernardo Ochino*, Florencia, Sansoni, 1940. Roland H. Bainton, *Women in Reformation in France and England*, Minneapolis, Augsburg P. H., 1973. Sara F. Matthews Grieco, "Mary Astell, l'educatrice femminista", en *Barocco al femminile*, ed. de Giulia Calvi, Bari, Laterza, 1992 (trad. esp.: *La mujer barroca*, Madrid, Alianza, 1995). Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Bari, Laterza, 1973.

CAPÍTULO V

El siglo barroco

1. LA RESTAURACIÓN DEL CATOLICISMO

El Concilio de Trento había dejado a Europa dividida entre dos cristianismos anclados en sus respectivas posturas y dispuestos a combatirse a cualquier precio. La guerra de los Treinta Años (1618-1648) fue la explosión de un conflicto político-religioso llevado a sus extremos. La peste brotaba por doquier. Se pretendía provocar un cambio brusco de mentalidad y de expectativas en las gentes y eliminar el espíritu utópico del Renacimiento. El legado del pensamiento humanista y renacentista quedó ofuscado por una especie de *jaque* a la razón, plegándose a los tiempos y cediendo al pesimismo, al fatalismo y a una austera tristeza.

Los profundos sentimientos que se agitaban en el ánimo del hombre del siglo XVII, más allá de la barrera de la Reforma, eran el horror al pecado y el miedo a la condenación. El sentimiento de culpa de Occidente se unió a un fuerte sentimiento de la muerte que dirigió hacia la Iglesia una urgente demanda de socorro espiritual: *vanitas vanitatum*. La humanidad vacilaba en sus certezas: la religiosidad espiritual no se fundaba ya en la contraposición medieval entre un mundo profano de delicias perversas y un mundo ultraterrenal de amenazadores castigos, sino, más bien, en la elección entre un mundo histórico angustiado y el reino de la trascendencia que prometía redención y paz.

Históricamente, la Contrarreforma, mejor dicho la Reforma

católica, tuvo su origen en Italia, tierra del papado, donde las instancias reformadoras protestantes, no encontrando ningún eco entre los príncipes, terminaron por acomodarse a una perspectiva de revisión moderada de la práctica religiosa. Esto permitió a los papas, desde Pablo IV a Clemente VIII, llevar a cabo el proyecto de volver a lanzar de modo integral los principios de la devoción y de la doctrina católica. Felipe II (1527-1598) y su descendencia se plantaron como firme bastión de la cristiandad católica.

El movimiento de la Contrarreforma tuvo, sin embargo, un origen más antiguo. Al principio del siglo XV, Sor Bartolomea Riccoboni —seguidora del dominico Giovanni Dominici, autor de una cruzada espiritual contra las tendencias paganizantes del humanismo— había escrito una *Crónica del Corpus Domini* en la que daba testimonio del grave estado de confusión y de incertidumbre en el que se encontraba la Iglesia romana. Era la época del Cisma de Occidente y una parte del clero estaba a favor del papa Gregorio XII y otra a favor de Alejandro V, a los que se sumó posteriormente un tercer papa en 1410, Juan XXIII, que fue rápidamente depuesto, llevando la desidia interna de la cristiandad a su punto culminante.

Durante el siglo XVI, recompuestas sus filas, la jerarquía eclesiástica pudo actuar sobre el ya irreversible proceso de reforma y de reorganización. Desde este punto de vista, la Reforma protestante no hizo sino acelerar y reforzar la necesidad de restauración de la Iglesia Católica, existente ya desde el siglo XV. Por medio de la Inquisición se combatió el profetismo, aquel, por ejemplo, de Savonarola, y con ello las manifestaciones extremas de la religiosidad y la devoción. El humanismo paganizante y el aristotelismo materialista de filósofos como Pietro Pomponazzi (1462-1525) fueron criticados, al igual que se persiguieron las ideas sincretistas de Giordano Bruno (1548-1600) y de Tommaso Campanella (1568-1639), ambos dominicos heterodoxos. Se combatió la difusión de las ideas reformadoras de carácter luterano y calvinista que en Italia se confundían con las corrientes historicistas de la religiosidad cristiana como el franciscanismo o la mística, como prueba el hecho de que en 1520 y en 1536 se volviera a publicar y a difundir, en vulgar, el libro de las visiones de Ángela de Foligno, restableciendo una relación con la mística tardomedieval y, finalmente, se recogió la magia junto a todas las supersticiones diabólicas difundidas en el campo. En cambio, se promovió la ortodoxia teológica, el culto de la Virgen y de los Santos y se impulsó la acción ejemplar de las órdenes religiosas reformadas. La catequesis encontró

un campo de acción inmenso: se trataba de combatir la extensa incultura del clero, habituado ya a prácticas de poder al mínimo nivel, y de intervenir en la ignorancia y la superstición de las plebes rurales.

Un programa ambicioso y complejo para la Iglesia, que en el siglo XVII es testigo, a un tiempo, de su apogeo y del comienzo de su declive.

En la Europa reformada de los protestantes, la nueva dimensión de la Iglesia como institución, la incautación de los bienes eclesiásticos y la disolución del clero tuvieron como consecuencia la formación de las sectas religiosas. Ello influyó profundamente en la vida de las mujeres pues ya no encontraron una ubicación marginal, aunque protegida, en los conventos. La espiritualidad femenina que hasta entonces se había expresado en la mística, en la dirección de monasterios femeninos, etc., a partir del siglo XVII se dirigió a las nuevas formas de la sociedad civil, llegando a ser *cuestión femenina*, cuestión política y económica y cuestión de derecho.

En la Europa contrarreformada, *el Sistema-Iglesia* mantiene su función social y su papel respecto a las mujeres solteras o marginadas, pero también aquí se registraron tensiones, disensiones y heterodoxias aunque el cuadro de conjunto, sobre todo en Italia y en España, permaneció sin ser alterado respecto a los siglos anteriores.

El papel cultural de las mujeres en el seno del catolicismo reformado fue objetivamente modesto, y no podía ser de otro modo. En el siglo XVII, como expresión típica de la cultura católica femenina tenemos las memorias, la hagiografía y los anales que, a veces, llegan a dignidad si no de historiografía al menos sí a óptima gestión de las fuentes y de conservación de documentos.

Valga por todos el caso de la monja benedictina Giulia Baitelli (1588-1650) de Brescia, que tomó el nombre de Madre Angélica cuando, en 1604, entró en el convento de Santa Giulia y San Salvatore, el más rico e importante de su ciudad. El convento había sido fundado en el año 759 d.C. por Desiderio, rey de los longobardos, y su mujer Ansa para su hija Anselperga que fue la primera abadesa. En el convento había un *Scriptorium* que había dado vida a una tradición analista y a un pequeño archivo. Uniéndose a esta tradición y viviendo una especie de identificación personal con la santa venerada en el convento, Giulia/Angelica Baitelli escribió una biografía titulada *Vida, martirio y muerte de Santa Julia Cartaginesa crucificada* (1644) y los *Anales Históricos de la Edifica-*

ción, Levantamiento y Dotación del Serenísimo Monasterio de San Salvador y Santa Julia de Brescia. La obra histórica de Baitelli destaca tanto por la plenitud de la documentación como por un cierto aire historiográfico que lleva a la hermana a comparar críticamente su trabajo con el de otros analistas. Esto revela un conocimiento tanto de la función como de los instrumentos de la historia y la historiografía, aunque la adquisición de un papel científico y cultural le llegó de modo místico a través de un proceso de identificación con la santa que le hace sentirse legitimada en su obra y le proporciona el sentido de la autoridad intelectual.

Referencias bibliográficas

La mujer barroca, ed. de Giulia Calvi, Madrid, Alianza, 1995. Mario Bendiscioli, *La reforma cattolica*, Roma, Studium, 1973.

2. EL SIGLO XVII Y LA INSTRUCCIÓN DE LAS NIÑAS

En este atormentado y controvertido siglo, bajo el impulso de las dos reformas religiosas, se produjo un aumento sustancial de la alfabetización, al menos a niveles elementales, que también implicó a las niñas. Los niveles más cualificados de la cultura estaban reservados a pocas mujeres de extracción aristocrática o burguesa, pero, precisamente en este siglo, podemos registrar las primeras presencias significativas de intelectos femeninos que operan y se enfrentan con los altos grados de la autoridad cultural.

En el plano de la universalidad educativa, vemos que todos los pedagogos del siglo XVII, partiendo de un planteamiento religioso y reformador sólido y firme, junto a las distintas órdenes religiosas reformadas, congregaciones y asociaciones, se empeñaron en una vasta obra de alfabetización popular como premisa de una evangelización más seria y amplia. Los primeros en moverse por este camino fueron los jesuitas, pero después de ellos hubo otros muchos: los oratorianos, que se inspiraban en los principios de San Felipe Neri, las Escuelas Cristianas de Jean Baptiste de La Salle (1651-1719), los Charity Schools ingleses promovidos por las parroquias anglicanas. Los grandes pedagogos Amos Comenius, Wolfgang Ratke (1571-1635) y Johann Heinrich Alsted (1588-1638) habían dado a la pedagogía una fuerte impronta religiosa, pansofista y universal.

En Port-Royal se abrieron las Pequeñas Escuelas inspiradas en los principios del jansenismo: una experiencia elitista guiada por el abad de Saint-Cyran y continuada por Claude Lancelot que tan sólo duró de 1637 a 1655. También en Francia la católica Mary Ward, con el apoyo de los jesuitas, animó un movimiento de mujeres religiosas que salían de los conventos para enseñar a las niñas. Una sobrina de Jeanne de Lastonnac fundó en Burdeos en 1607 la Compañía de Marie-Notre-Dame con fines educativos dirigidos a las jóvenes.

En 1686, inspirándose en los principios pedagógicos de Fénelon, Mme. de Maintenon, la mujer de Luis XIV, el Rey Sol, fundó la Casa Real de Saint-Cyr que hospedaba a cerca de 250 jóvenes de edades comprendidas entre los siete y los diecinueve años. Destinatarias de esta propuesta educativa fueron las niñas nobles o procedentes de familias nobles venidas a menos a las que se pretendía convertir en “jóvenes de buenos sentimientos cristianos”, razonables, virtuosas y cultivadas. Fénelon compuso un texto pedagógico célebre en su época titulado *Tratado sobre la educación de las jóvenes* (1688), obra edificante que enseñaba a educar a las niñas según principios sanos, con métodos graduales y divertidos, como fábulas, filaterías, estímulos para la curiosidad y la fantasía infantiles, a fin de que llegaran a ser buenas madres cristianas.

Las jóvenes aristocráticas, en cambio, tenían a su preceptor en casa. Una joven noble debía saber hablar, vestirse, bailar, tocar un instrumento y tener alguna noción de literatura: toda la instrucción y la educación estaban destinadas, sin embargo, a un buen matrimonio. Las jóvenes burguesas aprendían además matemáticas elementales y contabilidad. Fue un movimiento capital en el que se implicaron todos los estratos sociales y que gradualmente modificaría la relación de las mujeres con la instrucción y con la cultura.

La literatura *feminista* sobre el problema de la instrucción de las mujeres es variada e interesante y se da a lo largo de todo el siglo XVII. Recordemos los opúsculos de Mlle. de Gournay *Igualdad de hombres y mujeres* de 1622 y *Queja de las damas* de 1626. También es importante el tratado de la estudiosa *feminista* holandesa Anna Maria van Schurman (1607-1678), de Utrecht, que escribió en 1646 *Cuestión digna de atención. Si es o no necesario que las jóvenes sean sabias* en la que se declaraba a favor de la instrucción científica de las mujeres. Schurman se adhirió a la secta de los labadistas, movimiento de protestantes radicales con tendencias místicas y comunistas fundado por el místico separatista francés Jean de Labadie (1613-1674).

Muy discutido fue el polémico panfleto de la inglesa Mary Astell, escrito en 1694, *Una proposición seria a las damas* que formaba parte del proyecto de crear un retiro espiritual, sólo para mujeres, que desempeñase la función de colegio femenino, en la discusión sobre la educación femenina y sobre la igualdad de los sexos. La aparición de un discurso femenino sobre la educación de las mujeres abriría nuevos espacios culturales a las mujeres de los siglos sucesivos no sólo en el campo pedagógico, sino en el artístico, en el literario y en el científico.

El proyecto de Astell fue criticado por la Iglesia anglicana pues restablecía una concepción monacal de la instrucción femenina que la Reforma había superado por medio del cierre de los monasterios. De hecho la clausura de los conventos femeninos, a falta de instituciones culturales y educativas alternativas, había determinado, paradójicamente, el fin de una referencia cultural importante para las mujeres y una reducción efectiva de su peso en la sociedad.

3. LAS MUJERES DE LA REFORMA CATÓLICA EN ITALIA Y EN FRANCIA

3.1. *La historia de Úrsula Benincasa*

El final del siglo XVI y el siglo XVII proponen, junto a la grandiosa personalidad de Santa Teresa de Jesús, otras figuras femeninas protagonistas del renacimiento religioso católico. Es interesante el caso de la napolitana Úrsula Benincasa (1547-1618), fundadora en 1582 del Retiro para mujeres nobles en las faldas de la colina de San Martín en Nápoles y para el cual escribió una regla bastante severa que disponía una estricta clausura y pruebas de mortificación física y moral. La idea de Úrsula era la de crear una gran ciudadela monástica que acogiese a una comunidad femenina laica con fines de purificación y de perfeccionamiento espiritual. En esta obra, Úrsula fue ayudada por el cardenal Aníbal de Capua así como por el rico prelado español Gregorio Navarro. El pensamiento de Úrsula Benincasa, cuya formación cultural desconocemos —según unos apenas conocía el alfabeto, según otros era una versátil conocedora del latín y de la música—, pero de gran tensión religiosa, está reflejado en su *Testamento espiritual*, dictado poco antes de su muerte.

Úrsula Benincasa fue mística y visionaria, una “santa viva”

como se decía, esto es, una mujer que conversaba con Dios en sus éxtasis. Las actividades de Úrsula y de su comunidad laica fueron examinadas en 1570 por el arzobispo de Nápoles Mario Carafa, pero, en 1582, al aumentar sus partidarios, Úrsula fue interrogada por una comisión de inquisidores.

A decir verdad, fue la misma Úrsula quien, en sus arrebatos místicos, pidió poder hablar con el papa Gregorio XIII. El mensaje que le dirigió fue de una vehemencia reformadora tal y tan lleno de amenazadoras alusiones al “castigo divino” que Úrsula terminó ante una comisión inquisitorial dirigida por Felipe Neri y Roberto Bellarmino. La comisión, después de haberla interrogado, examinado, y torturado durante siete meses, mandó liberarla temiendo que muriese en prisión a causa del daño sufrido sin haber sido demostrada su condición de hereje. Así pues, Úrsula fue confiada al “gobierno espiritual” de los oratorianos hasta 1588. Ella y sus seguidoras fueron obligadas a modificar su proyecto. La congregación ursulina no pretendía ya la “reforma del mundo”, sino, más modestamente y como había sugerido Felipe Neri, la educación de las niñas.

Posteriormente, Úrsula y sus seguidoras fueron confiadas a la orden reformada de los teatinos, que había sido fundada por San Gaetano da Thiene (1387-1465) y que intentaba que de ese retiro naciese la orden femenina teatina de clausura. El proyecto, que no contaba con la plena aprobación de Úrsula, se llevó a cabo después de su muerte en 1633, entre muchas dificultades, pero manteniendo el convento su carácter laico de retiro espiritual para jóvenes de familia noble.

Durante todo el siglo XVII, la congregación ursulina fue una realidad poco ortodoxa, guiada por la sobrina de la fundadora Caterina Palmieri, una especie de profetisa que aprovechaba cualquier desgracia para pedir subsidios y ofertas para su comunidad, como ocurrió en 1631, año de la erupción del Vesubio, detenida, como se decía, por la intercesión de Úrsula, y en 1656, año de la peste. La construcción de la ciudadela monástica fue ultimada en 1688 cuando las vírgenes ermitañas de sor Úrsula eran gobernadas por Lucrezia Orsini.

Texto 13

TESTAMENTO ESPIRITUAL

Queridas hijas mías [...] no sé ni hablar bien: yo, Úrsula, soy pequeña y vosotras, por gracia del Señor sois grandes; yo soy ignorante y vosotras sabias, soy tan poco que no merezco que la tierra me sostenga y tampoco merezco el agua que bebo. A mí, que soy tan mala, ha querido el Señor elegir para hacer ésta su Casa. [...]

Quiere, el Señor, que estas sus siervas sean todas santas, quiere que estén en un retiro total, pues quiere que no hablen jamás con otras personas. [...]

Quiere que no coman carne, salvo cuando estén enfermas, quiere que vayan vestidas de azul y de blanco y quiere que no sea de paño ni doble ni sutil. Deben estar el mayor tiempo posible retiradas en la celda y esto será durante todo el tiempo que preceda a las actividades comunes. [...]

No quiere, hijas mías, que poseáis cosas terrenas, ni dinero, ni ornamentos en la celda, sino que vuestro desposeimiento sea tan grande que no haya nada que pueda impedir vuestra perfección. [...]

Cuando una hermana quiera hacerse ermitaña quiero que venga aquí con la misma intención que si fuera a hacerse enterrar, porque es necesario que este mundo no sea ya nada para ella.

[...] Quiero que aquella que venga a esta casa esté tan llena de fervor que diga: “Si fuera la mujer más bella del mundo y un rey me deseara por esposa, lo dejaría todo por ser esclava de mi Señor.”

[...] Quiero que no sea acogida ninguna que haya cumplido al menos veinte años. Quiero que la dote sea al menos de dos mil ducados: quien tenga más o quiera aportar más, rendirá un mayor servicio al Señor.

[...] Quiero que las celdas tengan una cama de tres tablas, un colchón de lana con sábanas, dos o tres almohadas sin funda, un pequeño escabel para arrodillarse con un hueco para sostener las correas de cuero y los cilicios y otros instrumentos de mortificación y estén sin llave.

[...] Ayunarán, además de todas las vigiliadas obligadas, todos los viernes y todas las vigiliadas de las festividades de la Virgen y

deseo que sean más rigurosas las vigiliias de la Concepción y de la Purificación [...].

ÚRSULA BENINCASA

3.2. *El misticismo de la Reforma católica*

Nacida en Florencia en 1556, en una familia antigua y noble, Maria Maddalena de Pazzi pasó su breve vida —murió en 1607— en el convento de las carmelitas de Santa Maria degli Angeli. Mística, visionaria, escritora fecunda y a menudo original, ha dejado varios volúmenes de *Éxtasis* y *Cartas*. Describe sus visiones de un modo vivo, pero con un lenguaje enriquecido por reminiscencias poéticas (Petrarca), litúrgicas (San Pablo) y doctrinales con un esfuerzo de codificación teológica exacta, característica del ambiente religioso contrarreformista

El punto central de sus intereses y de sus expresiones ascéticas y místicas son los temas de la humildad y del amor. “Su análisis viene a fijar una escala del amor sutilmente graduada: amor practicante, impaciente, penoso, relajante, ocioso, ansioso, saciante, y amor muerto, que caracteriza verdaderamente el amor de la santa” (G. Getto). El amor *muerto* es el abandono total a la voluntad de Dios.

Maddalena de Pazzi no se aisló ascéticamente de los fermentos y de los conflictos de su tiempo. El amor era para ella dedicación hacia el prójimo, y la disciplina contrarreformista se planteaba como instancia de “renovación de la Santa Iglesia”: a los cardenales de la curia romana indicaría como ejemplo al cardenal Carlos Borromeo. Con el mismo vigor se empeñó contra los “heréticos”, por los que, sin embargo, rezaba. Para distinguirse del protestantismo, aunque con un toque personal, exaltó la figura de María situándola en el seno mismo de la divinidad.

Otra figura italiana interesante del misticismo moderno fue la de Isabella Berinzaga (m. 1624) de Milán, un mística que vivía su experiencia ascética y visionaria en contacto con los jesuitas. El padre Achille Gagliardi, su guía espiritual según la usual subordinación de las religiosas laicas a los sacerdotes, elaboró con ella un programa de reforma para la Compañía de Jesús que fue entregado a la imprenta con el título de *Breve compendio de perfección cristiana* (1597), en traducción francesa de Pierre de Bérulle.

Referencias bibliográficas

Vittoria Fiorelli, *Orsola Benincasa e l'ideologia della inferiorità femminile*, inédito, Nápoles, 1986. Carlo Ginzburg, "Folklore, magia, religione", en *Storia d'Italia, I caratteri originali*, I, Turín, Einaudi, 1972. Gabriele de Rosa, *La vita religiosa nel Seicento nel Regno*, Nápoles, ESI, 1989. Ermanno Ancilli, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: estasi, dottrina, influsso*, Roma, O.C.D., 1967. Gabriella Zarrì, *Le sante vive*, Turín, Rosenberg e Sellier, 1990.

3.3. Tendencias de la Reforma católica en Francia: el quietismo

En 1593, Enrique de Borbón (1553-1610), rey de Navarra y futuro Enrique IV de Francia, que hasta entonces había sido el jefe del movimiento hugonote —nieto de Margarita de Navarra— se convirtió al catolicismo. En 1598 promulgó el Edicto de Nantes que concedía amplia libertad de culto a los hugonotes. De esta manera, se puso fin a las turbulencias religiosas y se inauguró la época de la estabilización y de la Reforma católica en Francia. Bajo su patrocinio fue fundado el colegio jesuita de La Flèche, en el cual estudiaría Descartes. Luis XIII (1601-1643), guiado firmemente por el cardenal Richelieu, abrigó, en cambio, iniciativas hostiles hacia los hugonotes, aunque en política exterior se declaró a favor de los protestantes de las Provincias Unidas y de los principados alemanes.

A principios de siglo, en el campo religioso, el *Círculo* de la mística Barbe Avrillot, alias Mme. Acarie (m. 1618), desarrolló un importante papel en París. La casa de la aristócrata se convirtió en el principal centro de reunión de la burguesía y la nobleza católica, donde se llevaba una vida de oración y se realizaban las oportunas reformas espirituales. Dionisio Areopagita, el misticismo, Catalina de Génova (m. 1510), una mística y asceta italiana que tuvo una gran influencia en la Francia contrarreformadora, eran algunos de los temas de estudio. En 1607 Mme. Acarie y Mme. de Sainte-Beuve introdujeron a las ursulinas en París. Barbe Avrillot, seguidora de Teresa de Jesús, fundó en esta ciudad el primer convento de carmelitas descalzas al que se retiró una vez que falleció su marido. Mme. Jeanne de Chantal, viuda y con una discreta fortuna, fundó la orden religiosa femenina de las visitadoras, abriendo en Annecy, en 1610, el colegio de la Visitación para instruir a las jóvenes.

Gracias a la fuerte personalidad de Luis XIV, el Rey Sol (1638-1715), el poder político llegó a liberarse de las influencias

religiosas y a imponer, en 1682, los principios de la Iglesia anglicana —que daban al clero francés una mayor autonomía respecto al papa y exoneraban al rey de cualquier condicionamiento eclesiástico— y llegó a revocar en 1685 el Edicto de Nantes, poniendo fin, de este modo, a la herejía hugonote.

Luis XIV, con una inspiración política filocatólica a la vez que rigurosamente absolutista, se movió imparcialmente contra las intemperancias de los dos movimientos católicos disidentes de la época: el jansenismo y el quietismo. Se alió con el quietista Fénelon en contra de los jansenistas y con los galicanos y los filojansenistas Bossuet y Noailles en contra de los quietistas.

En este intrincado contexto de instancias espirituales y reformadoras, así como de exigencias de rigor político, surge la interesante figura de la mística francesa Mme. Jeanne-Marie Bouvier de La Motte Guyon (1648-1717), seguidora de las ideas de Miguel de Molinos, que fue uno de los inspiradores del movimiento quietista en Francia. Molinos murió en Roma, en la cárcel de la Inquisición, en 1696, después de haber sido condenado por Inocencio XI en 1687.

El quietismo, con su doctrina del logro de la unión mística con Dios, presentaba muchos puntos en común tanto con el misticismo cristiano medieval (y con el neplatonismo) como con el ascetismo típico de las religiones occidentales (hinduismo, budismo). Mme. de Guyon, en particular, al escribir sobre el “gusto experimental de la presencia de Dios” y del estado místico del “amor puro” hacia Dios se refería a San Francisco de Sales, a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa de Jesús. El quietismo era contrario, pues, tanto a las prácticas devocionales exteriores (oración, sacramentos...) como a las obras pías. El papado ya había condenado, y en numerosas ocasiones entre los siglos XII y XV, el misticismo como forma devocional muy próxima a la herejía.

En 1695, Mme. de Guyon fue encarcelada por sus ideas religiosas en la Bastilla, y posteriormente fue desterrada a Blois. De su vasta producción podemos recordar las *Poesías espirituales* (1689), *Los torrentes espirituales* (1704), la *Autobiografía* (1720) y varias traducciones de la Biblia.

En Italia el quietismo se difundió a través de una red de pequeños grupos diseminados por toda la península. En Nápoles destacan sor Giulia De Marchi, que fue condenada por herejía después de un dramático enfrentamiento con la también mística Úrsula Benincasa, y algunas órdenes religiosas como la hermandad de los Pii Ope-

rai en el citado reino, los Beccarelli en Brescia o los Cicogna en Venecia.

En Francia, además de Mme. de Guyon, fue acusado de quietismo el filósofo François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) cuyas ideas fueron declaradas escandalosas por Inocencio XII en 1699. Frente a estas acusaciones Fénelon se retractó y admitió sus culpas. En efecto, Fénelon había recorrido hasta entonces una brillante carrera en el ámbito de la corte de Luis XIV, a cuyos nietos había educado, y entre éstos también al Delfín, el duque de Borgoña. Gozaba también de la protección y de la estima de Mme. de Maintenon, la segunda mujer de Luis XIV, hasta el punto de ser nombrado arzobispo de Cambrai en 1695.

De Mme. de Sévigné y de La Bruyère también nos han llegado opiniones positivas sobre Fénelon. En cambio, le fue nefasta la amistad y la simpatía intelectual por Mme. de Guyon que llevaba adelante el misticismo quietista con unas ideas muy peculiares sobre la gracia divina y sobre el amor puro entre Dios y el hombre. Los elogios de Fénelon a Mme. de Guyon en principio pluguieron a Mme. de Maintenon, pero encontraron la dura oposición de Jacques Bénigne Bossuet, alto prelado, arzobispo de Meaux, gran predicador y apreciado teólogo. Bossuet sospechó de Fénelon como hereje y puso bajo acusación su *Explicación de las máximas de los santos* (1697) formulando explícitamente sus críticas en la *Relación del quietismo* en las que sostenía que Fénelon tomaba del misticismo teresiano ideas y sugerencias análogas a las de Molinos, las cuales abrían el camino a posiciones que la Iglesia había condenado reiteradamente como el intuicionismo metafísico de los neoplatónicos y la “visión en Dios” de Nicolas Malebranche (1638-1715), pues postulaban una especie de *fusión* entre la mente humana y el Intelecto divino. Sobre la persecución de Mme. de Guyon ya hemos hablado, por lo que respecta a Fénelon parece que después de su retractación de las proposiciones incriminadas su posición mejoró, pero la intempestiva publicación en 1699 de su obra pedagógica *Telémaco*, escrita, al igual que las *Vidas de los antiguos filósofos*, para instruir al Delfín, provocó una catástrofe ulterior en su relación con Luis XIV, debido a que numerosos lectores apreciaron en la misma una malévola sátira de la vida política y de las costumbres de la Francia de aquel momento.

Un peculiar a la vez que significativo renacimiento del misticismo femenino, en la Francia de la Contrarreforma, está ligado al nombre de la hermana Margarita María Alacoque (1647-1690)

quien en 1673, 1674 y 1675 experimentó una serie de visiones del “corazón de Cristo” que renovaron el antiguo culto del Sagrado Corazón ya presente en el siglo XIII. El Corazón de Jesús representaba el encuentro entre Dios y el cristiano. Su culto fue promovido principalmente por los jesuitas.

En cualquier caso, con Fénelon y Mme. de Guyon se iniciaba el fin de la mística cristiana y la obra del jesuita Jean-Pierre de Caussade (1675-1751) *El abandono a la Providencia divina*, puede ser considerada como el último legado de una tradición devocional al borde de la ortodoxia que la Iglesia trataba de hacer desaparecer.

Referencias bibliográficas

François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Opere filosofiche*, Nápoles, Tip. G. Palma, 1859. Jean-Pierre de Caussade, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, Roma, Astrolabio, 1977. Massimo Marcocchi, *La spiritualità tra Giansenismo e Quietismo*, Roma, Studium, 1983. *Storia delle donne dal Rinascimento all'età moderna*, ed. de Natalie Zemon y Arlette Farge, Bari, Laterza, 1991.

4. LA FRANCIA DE LOS LIBERTINOS

A la estabilización política y a la restauración religiosa no siguió, sin embargo, una *normalización* total de la cultura filosófica, así pues, durante todo el siglo XVII numerosos intelectuales, llamados libertinos, indicando así que se habían liberado de la enseñanza escolástica y dogmática, se distinguieron por una encarnizada polémica contra la religión y moral oficiales.

Los orígenes del libertinismo hay que buscarlos tanto en las influencias de la cultura del Renacimiento italiano —Pietro Pomponazzi y Nicolás Maquiavelo (1496-1527), interpretado en Francia como un renovador del pensamiento político a la vez que como un teórico imparcial de la política conservadora y sin escrúpulos— como en el escepticismo de Montaigne (sus *Ensayos* son de 1580) y de Charron (su tratado *Sobre la sabiduría* es de 1601) además de en el ideal de tolerancia religiosa y de reforma política profesado por Jean Bodin (1530-1596) en los seis libros de *La república* y en su *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum subtilium arcanis*.

En torno a 1615, reinando Luis XIII de Borbón, apareció la primera y desafortunada generación libertina con Giulio Cesare Vanini —filósofo ateo y materialista, oriundo de Lecce, nacido en 1585 y condenado a la hoguera por hereje en Tolosa en 1619—

y con el poeta Théophile de Viau (1590-1696) quien, a pesar de ser protegido del hermano del rey Gaston de Orleans, fue desterrado en 1623. El clímax de la primera fase libertina se alcanzó con la publicación, anónima, del poema “Cuartetos del deísta” o “Anti-beato” en la que se exponía la imagen deísta de la divinidad: un ente inmóvil y perfecto, conocido por vía de la razón, pero en cualquier caso alejado del mundo de los hombres, y en el que se refutaban los principios de la moral teológica. Los líderes de la lucha contra la herejía libertina eran los jesuitas.

La gran difusión de la cultura libertina tuvo lugar durante el reinado de Luis XIV (1638-1715, r. 1643) con los grandes eruditos François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), Guy Patin (1600-1672), Gabriel Naudé (1600-1653), Pierre Gassendi (1592-1655) y Cyrano de Bergerac (1619-1655). Los puntos principales de su doctrina eran: la recuperación de la antigua tradición del atomismo, del epicureísmo y del escepticismo; el paradigma naturalista para explicar el ser humano; la tesis del origen y de la naturaleza política de la religión. Estos temas se condensaban en la crítica a la moral convencional y al cristianismo intolerante y en la exposición de la figura del “ateo virtuoso” como ideal del docto. La *summa* del pensamiento libertino es el tratado anónimo titulado *Teophrastus redivivus* (compuesto hacia 1659) en el que las doctrinas materialistas, la moral de corte epicúreo y la crítica de la religión en cuanto instrumento político, anticipan ya los temas de la filosofía de la Ilustración.

La tercera fase del libertinismo coincidió con el fin del siglo XVII. En esta fase los protagonistas de un pensamiento libertino ya enturbiado y que celebraba un ideal barroco de hedonismo mezclado con tristeza, fueron los literatos libertinos como la poetisa Antoinette de Ligier de la Garde, conocida como Mme. Deshoulières (1637-1694), y los intelectuales reunidos en el salón de Marion DeLorme (1611-1650), célebre cortesana del marqués de Cinq-Mars, quienes tuvieron problemas con la policía de Mazarino, personaje en el que se inspiraron tanto Victor Hugo como Alfred de Vigny. Los salones libertinos eran bastante diferentes de los de las preciosas, tanto en el aspecto moral como en el cultural. (Sobre éstos véase el apatado siguiente.)

Otro importante salón libertino fue el de Ninon de Lenclous (1616-1706), la cortesana a la que el literato libertino Saint-Evremond (1613-1703) dirigió la célebre *Carta sobre la moral de Epicuro a la moderna Leontium*. En su salón se daba cita la nobleza

más culta y refinada, Mme. Scaron (después Mme. de Maintenon), Mme. de Lafayette, Mlle. de Scudéry y Cristina de Suecia. Según Voltaire, el cardenal Richelieu también frecuentaba el salón de Ninon. Situado en la rue des Tournelles, era el típico salón intelectual del que estaban excluidos los pedantes y los “jansenistas del amor”, como Ninon definía a las preciosas. Escribió una opereta satírica titulada *La coqueta vengada* (1659) y un *Epistolario* dedicado a Saint-Evremond que fue su maestro espiritual.

Antoinette de la Garde, conocida como Mme. Deshoulières, tuvo una vida ajetreada, cortejada durante largo tiempo por el príncipe de Condé (1621-1686); durante la victoria de Mazarino tuvo que seguir a su marido, lugarteniente de Condé, a Bélgica, donde fue capturada y encarcelada por los españoles.

Mujer inteligente e instruida, estudió a Descartes y a Gasendi y durante los largos meses de reclusión leyó también a los Padres de la Iglesia. En líneas generales no tuvo una vida fácil, con cuatro hijos que educar lejos de su marido y en condiciones económicas modestas. Tampoco su actividad literaria fue muy cómoda. Falleció después de una larga enfermedad. Su visión del mundo, representada en la poesía y oscilante entre un sentimentalismo extremo y una marcada percepción de la vanidad de la existencia, la empujó hacia un misticismo sin Dios, hacia la idea, de impronta quietista, de que la razón ha sido dada al hombre para hacerlo infeliz y que la única forma de felicidad es el fin de las ilusiones humanas.

Texto 14

LAS FLORES. IDILIO

¡Cuán poco dura vuestro esplendor,
Oh encantadoras flores, gloria de nuestros jardines!
A menudo un sólo día abre y cierra vuestro destino
Y la suerte más favorable
No os deja brillar más que dos o tres mañanas.
Mas consolaos, narcisos, nardos,
Vivís pocos días, mas vivís felices.
Ni los maldicientes ni los celosos
Pueden corromper el inocente afecto
Que la primavera hace nacer entre Zéfiro y vosotras.
Es tanta su delicadeza que jamás

Mezcló amargura en vuestros más dulces placeres,
Aunque además de por vosotras por otras suspira.

Lejos de vosotras juguetea sin cesar:
No sentís nunca la mortal tristeza
Que devora los tiernos corazones,
Cuando llenos de un ardor extremo
Se ve al ingrato objeto que se ama
No prestar atención o interesarse en otro lugar.
Para complacer, sólo tenéis que aparecer.
Más felices que nosotras, no es la muerte
La que os hace perder vuestros encantos.

Más felices que nosotros, morís para renacer.
¡Tristes pensamientos, vanos anhelos!
Una vez que dejamos de existir,
Amables flores, es para siempre.
Un temible instante nos destruye sin piedad
Más allá del cual no se ve más que un oscuro porvenir.
De nuestros nombres apenas un leve recuerdo
Entre los hombres se conserva.

Entramos para siempre en un profundo reposo
Del que nos ha despertado la Naturaleza,
En esta horrorosa noche que confunde
A héroes, cobardes y perjuros,
Y cuyos orgullosos destinos
Las crueles leyes no dejan salir más que una vez.
No nos hace salir más que una sola vez.
Mas, ¡ay de mí!, para querer revivir,
¿La vida es un bien tan dulce?
Al amarla tanto, ¿no pensamos de cuántas
Penas nos libra su pérdida?
No es más que un cúmulo de temores, de dolores,
De trabajos, de desvelos, de pesares.
Para quien conoce las miserias humanas
Morir no es la mayor de las desgracias.
Sin embargo, agradables flores,
Con vergonzosas ligaduras atadas a la vida,
Ella sola es causa de todos nuestros tormentos,
Y nosotras os envidiamos
Por lo que menos deberíamos envidiaros.

MME. DESHOULIÈRES

Referencias bibliográficas

Ornella Pompeo Faracovi, *Il pensiero libertino*, Turín, Loescher, 1977. Tullio Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Nápoles, Guida, 1986. Vittorio Dini, Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza*, Nápoles, Liguori, 1983. Antoine Adam, *Les libertins au XVII siècle*, París, Buchet-Chastel, 1964. Ninon de Lenclos, *Lettres au Marquis de Sévigné*, Viena, Manz, 1923.

5. PORT-ROYAL

Entre libertinismo y jesuitismo, en ardua lucha con ambos, se desarrolló en el siglo XVII el movimiento de reforma católica denominado jansenismo.

De 1611 a 1617, Jean du Vergier de Hauranne (el futuro abad de Saint-Cyran) y Cornelio Jansenio, en retiro en Bayona, estudiaron en profundidad a los autores de la Patrística y a San Agustín con el fin de liberar a la fe de los esquemas de la escolástica. El esfuerzo reformador de Jansenio y de Saint-Cyran —definido por Saint-Beuve como “el Calvino de la Iglesia galicana”— era conjunto a la voluntad de permanecer fiel al papa, pero, como veremos, se trataba de un proyecto destinado a fracasar.

Los jansenistas acusaron a la Iglesia católica y, en particular, a los jesuitas, de negar el profundo significado del pecado original atribuyendo al hombre la potestad de actuar para su propia salvación e infravalorando así la obra redentora de Cristo y la propia gracia divina.

El activismo de los jesuitas se inspiraba, en efecto, en el así llamado molinismo, doctrina que afirmaba que el pecado original había privado al hombre sólo de los dones *preter-naturali*, no de los naturales. Al hombre le quedaban el *libre arbitrio* y la *gracia suficiente*, dada por Dios, que se convierte en *gracia eficaz* cuando se corresponde con su obra.

Por el contrario, decadencia de la naturaleza humana, impotencia de la voluntad, carácter esencial de la gracia divina y de la predestinación fueron los arduos temas del jansenismo, condensados por Jansenio, obispo de Ypres, en su *Augustinus*, publicado a título póstumo en 1640. Un conjunto de doctrinas que no podía dejar de sintonizar con los temas de la Reforma luterana y que fue duramente condenado en 1641 por el papa Urbano VIII y por Inocencio X en 1653, suponiendo un éxito para los jesuitas.

El origen del monasterio femenino de Port-Royal es, sin embargo, más antiguo que el de los Solitarios, los doctos jansenistas. Había sido fundado en 1204, en una llanura a siete leguas al occidente de París, por Mathilde de Garlande de acuerdo con Eudes De Sully, arzobispo de París. La fundación era un voto para la salvación y el feliz retorno a la patria de Mateo I de Mont-Morency-Merly, que había partido en 1202 a la Cuarta Cruzada y que fue sometido al gobierno espiritual de la orden del Cister.

La primera abadesa había sido Eremberga y, con el tiempo, el monasterio había visto aumentar su importancia por los beneficios que concedidos por San Luis y los privilegios decretados por el papa Honorio III.

Entre los siglos XV y XVI Port-Royal fue gobernado por dos abadesas, tía y sobrina, que tenían el mismo nombre: Jeanne de la Fin, quienes ampliaron las propiedades inmobiliarias e hicieron restaurar la iglesia y el campanario. La segunda de las La Fin mereció el siguiente epitafio elogioso sobre su tumba: "Finis (La Fin) Coronat Opus."

En 1752, cuando era abadesa Catherine de La Vallée, los superiores de la orden cisterciense tuvieron que censurar la conducta espiritual y devocional del monasterio. En 1599, en el momento en que era abadesa Jeanne de Boulehart, entró en Port-Royal Jacqueline Marie Angélique Arnauld, la Madre Angélica, descendiente de una importante familia católica. Tenía tan sólo siete años y estaba destinada a convertirse en abadesa y reformadora del monasterio. La hermana de Jacqueline, Jeanne Arnauld, la futura Madre Inés, fue, en cambio, como novicia a Saint-Cyr con la intención de llegar a ser abadesa.

En el siglo XVII, el monasterio experimentó un doble renacimiento: fue reformado en 1608 por la Madre Angélica, de diecisiete años, y desde 1636, es decir, desde que Saint-Cyran se convirtió en su director espiritual, fue la residencia en la que, no lejos del monasterio, pero en un eremitismo total, se retiraron los seguidores de Jansenio haciendo de aquel lugar un faro de la espiritualidad católica de aquel siglo.

De 1608 a 1609 la joven Angélica había padecido continuas fiebres, junto a crisis místicas y a visiones, pero a pesar de ello se sometió a una disciplina religiosa cada vez más dura y severa que culminó en la experiencia de la recepción de la gracia divina y en la decisión de reformar el monasterio imponiendo la clausura. En 1626 el monasterio fundó una sede destacada en París (Port-Royal de París).

En 1630 la Madre Angélica dejó Port-Royal des Champs a la nueva abadesa Genoveva Le Tardif para convertirse en superiora de la Casa del Santísimo Sacramento de París, adonde se habían trasladado parte de las hermanas a causa de la malaria que asolaba el monasterio. Fue allí donde la Madre Angélica encontró a Saint-Cyran quien se convirtió en su confesor y padre espiritual de la congregación. Angélica volvió a Port-Royal des Champs en 1636 y Saint Cyran se convirtió en el director espiritual del convento sustrayéndolo de la influencia de los cistercienses y de los capuchinos, mientras la Madre Inés se convertía en su nueva abadesa.

En 1638 Saint-Cyran fue arrestado por herejía, —no contaba con el favor del cardenal Richelieu— y permaneció recluido en Vincennes hasta pocos meses antes de su muerte.

A la obra de Jansenio y de Saint Cyran se unió el pensamiento de Blaise Pascal (1623-1662) que entró en contacto con el monasterio de Port-Royal en 1654, donde estaba interna su hermana, a través del diálogo intelectual con los filósofos jansenistas Arnauld y Nicole. Tras su encuentro con Port-Royal, Pascal maduró su conversión y escribió, de 1656 a 1657 a petición de Antoine Arnauld (1612-1694), las *Cartas provinciales*, la dura obra polémica contra los jesuitas.

A diferencia de los quietistas, que se inclinaban hacia un misticismo profundo, los jansenistas eran portadores de una espiritualidad lúcida y pronta a la argumentación polémica y doctrinal.

La acusación de laxismo, dirigida contra los jesuitas por Pascal, estaba fundada en la atenta comparación de los diferentes sistemas morales que podían surgir en contraste o en concomitancia con la fe. El llamado laxismo, imputado a los jesuitas, contemplaba un margen de autonomía de la conciencia moral respecto a la ley religiosa. La doctrina opuesta, el llamado tuciorismo (de *tutor*, seguramente) de los jansenistas, subordinaba la conciencia de un modo absoluto a la norma y preveía una devoción severa y rígida que no consentía absoluciones fáciles.

Entre las posiciones intermedias se situaba el probabilismo del dominico Bartolomé Medina que consentía opiniones distintas de la norma con tal de que fueran autorizadas sostenidas, el equiprobabilismo que daba libertad de acción a la conciencia moral en caso de *lex dubia* y el probabiorismo (de *probabilior*, lo más seguro) que establecía el predominio absoluto de la norma religiosa al definir el bien, excepto en el caso de que la elección de la conciencia no se instituyese como norma aún más rigurosa que la norma misma.

En 1661 Pascal entró en conflicto con los jansenistas Arnauld y Nicole debido a su decisión de suscribir un formulario impuesto por Luis XIV y por los obispos franceses a los seguidores de Jansenio para afianzar posteriormente el estado de obediencia a la Iglesia. En 1680, fallecidos Arnauld y Nicole, la dirección del movimiento pasó a las manos de Quesnel, quien en 1702 también fue arrestado y obligado a huir.

El monasterio de Port-Royal des Champs fue clausurado en 1709, mientras en 1713, con la bula *Unigenitus*, Clemente XI condenó las *Ciento una proposiciones* de Jansenio. En cambio, Port-Royal de París permaneció a salvo hasta 1790.

Referencias bibliográficas

Charles Augustine Sainte-Beuve, *Port-Royal* (1842), 2 vols., tr. it. Florencia, Sansoni, 1964. Benvenuto Matteucci, *Il Giansenismo*, Roma, Studium, 1954.

6. LA TRADICIÓN DE LOS “SALONS” EN FRANCIA.

EL “HÔTEL” RAMBOUILLET

El siglo barroco de la Francia de Luis XIV ofrecía diversos aspectos: si en los monasterios de provincia se consumaba la austera espiritualidad de la Reforma católica, en París, y también en otras grandes ciudades, se consolidaban las nuevas corrientes culturales y se abrían las puertas del protagonismo intelectual a las mujeres cultas.

El Antiguo Régimen fue la edad de oro de una vida mundana y galante organizada en la mayor parte de los casos por iniciativa y en función de una mujer. Los salones eran el centro de esta vida, y los más importantes y famosos fueron animados precisamente por mujeres y tenían lugar en los hôtels (palacios de su propiedad). En 1600 ya era conocido el salón de Madeleine des Roches, quien había enviudado prematuramente, y de su hija Catherine des Roches —ambas literatas y estudiosas de filosofía— que reunía a los mejores ingenios de Poitiers y donde, con un siglo de anticipo, se predicaban y se ponían en práctica las ideas contra el matrimonio que adoptarían después las preciosas (apelativo de algunas mujeres literatas de la segunda mitad del siglo).

La sociedad aristocrática del siglo XVII no se distinguía, ciertamente, por el refinamiento de las maneras ni por el interés por las artes y por la cultura: el nivel de instrucción era bajo para los hom-

bres y a menudo inexistente para las mujeres. Sin embargo, a la muerte de Enrique IV de Borbón (1610) se produjo un cambio de gusto y rápidamente la vulgaridad de la literatura popular, hasta entonces de moda en la alta sociedad francesa, no satisfizo más, mientras la literatura italiana volvió a ponerse de moda gracias también a la reina madre María de Médicis (1573-1642), consorte del rey. Un deseo renacido de educación y buenas maneras hizo posible la publicación de una gran cantidad de manuales que enseñaban cómo conversar, cómo vestirse, cómo comportarse, cómo expresar la pasión amorosa, en suma, cómo llegar a ser un *honnête homme*, un caballero.

Durante estos años el libro de mayor éxito fue *La Astrea*, de Honoré d'Urfé, publicado en 1610, que se remitía a muchos de los temas de la tradición arcádico-pastoril italiana. Sus personajes pastoriles eran una representación de la aristocracia disfrazada, una transcripción literaria de la sociedad mundana, de aspecto bellísimo pero sobre todo de gran belleza moral: civiles, amables, galantes y caballerescos. Las mujeres eran castas, virtuosas y púdicas, no dejaban jamás que su corazón escapase al control de la razón. La belleza del alma tenía primacía sobre los sentidos, la conversación y la cultura eran las armas más eficaces del cortejo y de la comunicación entre estos hombres y estas mujeres que ejercían una única profesión: el amor. *La Astrea* era una obra de clara intención pedagógica: enseñaba a amar un amor creado de estima y de respeto, pero también a vivir una vida “distinta” y fascinante.

Este clima particular no pudo dejar de traer a la memoria la atmósfera que reinaba en las cortes medievales en las que los trovadores cantaban sus *lais* y endechas (composiciones líricas o de argumento trágico difundidas en Francia en los siglos XII y XIII) siempre para una mujer amada, real o imaginaria; la producción literaria magnificaba a la dama como soberano absoluto de su *chevalier servant*. Al medievo también se remontan las “cortes de amor”, reuniones en las que se examinaban y juzgaban estas cuestiones amorosas. Según algunos historiadores, los enamorados exponían sus contiendas amorosas a una dama que ejercía de árbitro soberano. Otros historiadores sostienen, en cambio, que las “cortes de amor” fueron sólo entretenimientos de sociedad, discusiones totalmente teóricas a partir de cuestiones de argumento religioso. En este segundo caso, sobre todo, no se puede pensar en la tradición medieval como en una especie de antecesora inspiradora de aquellas discusiones amorosas que se mantenían en los salones de

Mme. de Rambouillet o de Madeleine de Scudéry y en la ideología cortés fundada en la sumisión del caballero a la dama como referencia sólo literaria de la idea preciosa de la relación galán-dama. Las mujeres parisinas —aunque luego el fenómeno se extendió a las provincias— comenzaron a crear pequeños cenáculos para instituir el buen tono en la sociedad mundana. Cathérine de Vivonne, hija de Jean de Vivonne, embajador en la Santa Sede y marqués de Rambouillet, mantuvo junto a su bella hija Julie d'Angennes, el primer gran salón en su palacio de la rue Saint-Thomas-du-Louvre, donde se reunían todos los destacados ingenios de la época en busca de lecciones de urbanidad y buena educación. Entre éstos encontramos al poeta cortesano Malherbe (1575-1628), al poeta Vincent Voiture (1597-1648), a la princesa de Condé y a la marquesa de Sablé antes de retirarse a Port-Royal, pedantes como Georges de Scudéry (1601-1667) acompañado por su joven hermana Madeleine, prelados y académicos de la neonata Academia Francesa (fundada en 1634 por Richelieu) como Chapelain (1595-1674). El salón también fue un verdadero punto de referencia para los miembros de la aristocracia tradicional que serían después los protagonistas de la Fronda (Fronda parlamentaria 1648-1649; Fronda de los Principios 1650-1653) contra la tentativa monárquica de extender la élite de poder a otros grupos sociales, como la nobleza de provincias y la alta burguesía financiera. En un segundo momento, también el filósofo epicúreo y escéptico Saint-Evremond, Mme. de La Fayette y Mme. de Sévigné participaron en las reuniones de la Habitación Azul del hôtel de Rambouillet. Bajo la sabia y equilibrada dirección de Arthénice (anagrama y nombre galante dado a la marquesa por Malherbe) se reunía un grupo de *honnêtes gens*, educadas y refinadas, que se imponía una disciplina fundada en la decencia y en las buenas maneras. La novedad del salón de esta mujer bella y culta consistía en reunir frecuentemente a hombres y mujeres no sólo por motivos puramente recreativos y temporales (danzas, cenas, espectáculos, que no estaban prohibidos), sino por el placer de pasar juntos unas horas según unas normas inspiradas en principios refinados que hacían de sus participantes miembros de una élite espiritual y mundana al mismo tiempo. Huyendo de la superficialidad del entretenimiento puro, el salón tenía un carácter profundamente intelectual de mercado de ideas; la actividad principal de la mujer y del hombre de mundo era la conversación entendida como instrumento de relación social y como la manera más idónea para enseñar y aprender la “cortesía” en su significado mo-

ral (como conjunto de virtudes) además de mundano. La literatura era entendida como diversión y medio de comunicación entre los miembros del cenáculo y poco a poco se convirtió en un juego de sociedad alegre y fantasioso: Voiture vuelve a poner de moda el rondel, el abad Cotin el enigma; después llega la moda de las metamorfosis, a imitación de Ovidio, Julie d'Angennes es transformada en rosa (pétalos perfumados, sin espinas) en una composición de Voiture. Se redactan gacetas galantes, la más importante de las cuales es *Guirlande de Julie* bajo la dirección de Montausier, en la que participan Chapelain, Valentin Conrart (1603-1675), Scudéry y otros admiradores de la joven; se componen dramas que algunos huéspedes de la marquesa se entretienen en interpretar. A veces la componente pedante hace ostentación de su propia erudición y se manifiesta en disputas cultas y no siempre felices pero no llega a imponerse ni a cargar la atmósfera ligera y alegre del hôtel que vaticina juegos, excursiones, mascaradas, flirteos (siempre en los límites de la conveniencia) y bailes. En las conversaciones se ocupaban de distinguir, analizar y clasificar los sentimientos, de determinar sus matices y sus fuentes; se discutía el sentido de la belleza de las palabras y algunos huéspedes de la marquesa participaban en la empresa de la Academia Francesa de reformar el lenguaje. Se leían y se comentaban las obras apenas publicadas; Corneille (1606-1684) leyó algunas de sus tragedias y Bossuet su primer sermón. La marquesa controlaba el tono de las conversaciones a fin de que la galantería no superase los límites de la decencia incurriendo en escándalos de mal gusto, temidos y evitados.

La marquesa de Rambouillet puede ser considerada como la primera y más delicada profesora de urbanidad en Francia, habiendo enseñado y dado a conocer las buenas maneras, el hablar bien, el comportamiento agradable y respetuoso y la conversación ingeniosa, docta y nunca pedante. Su salón fue tomado como ejemplo en todo el país durante el siglo XVII y también en los salones dieciochescos de las "mujeres filósofas". El período de máxima expansión e influencia del salón de la marquesa de Rambouillet se extendió desde 1630 a 1648, época en la que los comienzos de la Fronda dispersaron a los integrantes del cenáculo cuya decadencia ya había comenzado a la muerte de Voiture, su principal animador.

7. LAS “PRECIOSAS” Y LOS SALONES EN EL PARÍS DEL SIGLO XVII

El hôtel Rambouillet representó el estímulo y el modelo de referencia para la proliferación de salones que caracterizó al siglo XVII francés en el periodo siguiente a la Fronda. Había sido el lugar de elaboración de códigos de comportamiento, de un saber estar juntos, de amar, de discutir, de producir literatura y cultura que, por un lado, había homogeneizado más a la aristocracia y la había transformado en sociedad mundana, y por el otro, había dado a la mujer un nuevo puesto en la sociedad.

No hay que olvidar que la obra del hôtel contribuyó al cambio parcial de actitud de la cultura masculina hacia las mujeres, lo que puede comprobarse, a partir de 1643, en la publicación de numerosas obras que elogiaban a la mujer, su atractivo, su virtud, sus conocimientos. Los títulos son significativos: *La mujer generosa* y *La mujer heroica* del Padre Dubosq; 1646 *El triunfo de las damas* de Gerzan; 1650 *Panegirico de damas* de Gilbert; 1655 *Mérito de las damas* de Saint-Gabriel; *La preciosa o el misterio de las alcobas* del abad de Pure; 1661 *El gran diccionario de las preciosas* de Somaise que también contiene, sin embargo, elementos de burla. En 1663 es publicado *El círculo de las mujeres sabias* de Jean de La Forge. Este clima cultural, pues, es, en parte, precedente al preciosismo, pero al mismo tiempo es un testimonio más o menos fiel de su desarrollo y de sus realizaciones.

El preciosismo es un fenómeno complejo que se presenta al mismo tiempo como un modelo de comportamiento, una corriente literaria, un movimiento de ideas y un movimiento sobre todo femenino que afronta temas que van más allá del ámbito de la cultura para cambiar las costumbres de una sociedad.

Hacia 1650 fue Madeleine de Scudéry, literata y mujer de cultura (a quien dedicaremos un discurso aparte), quien lanzó la moda del preciosismo y difundió sus teorías llevando a cabo una doble acción: por un lado situó a la mujer como protagonista de la sociedad mundana y, por el otro, absorbió sus exponentes burgueses, siempre que se distinguieran por la inteligencia, el buen gusto y la galantería y merecieran formar parte de aquella que era ya una “aristocracia del corazón y del intelecto” más que de la sangre.

Existía cierto esnobismo de fondo, un intento continuo de diferenciarse para el que las modas literarias o la manera de vestir eran

un signo tangible. Fueron fundamentalmente las mujeres las que dispusieron los lugares físicos en los que floreció el movimiento, salones y alcobas (“ruelles”); fueron ellas quienes los animaban, dirigían e imponían el tono de las reuniones. De la personalidad de la organizadora del salón dependía el tipo de invitado, de intelectual y de poeta que podía o deseaba participar en el mismo. De esta manera, hubo salones preciosos galantes (el de la condesa de la Suze), salones preciosos pedantes (el de la vizcondesa d’Auchy y, en parte, el de Mlle. de Scudéry) y salones preciosos intelectuales (como el de Mme. de Sablé).

La literatura preciosa fue galante y mundana, destinada a seducir y a consagrar a una única heroína: la mujer. El objeto de las enseñanzas de las preciosas era, en particular, el hombre que se transformaba en *honnête homme* si quería ser un interlocutor a la altura de la dama de la que estaba enamorado. La ideología preciosa veía, pues, a la mujer como beneficiaria de la educación galante: a ella estaban dirigidos los versos, las cartas, las notas, las selecciones poéticas, los enigmas, las metamorfosis y otros juegos literarios en boga en aquellos salones así como los mayores cuidados en el aseo, en el vestir y en el engalanamiento de sus admiradores.

La mujer preciosa también tenía una rígida disciplina a la que someterse: actuar siempre siguiendo la razón que debía prevalecer sobre el corazón. El abad de Pure decía que la preciosa “... es un extracto del espíritu, un compendio de la razón” y esta expresión podría ser fácilmente aplicada al tipo de amor frío, educado, construido y dosificado en sus ingredientes de una sabia alquimista, de las que las preciosas se hicieron promotoras. Aquéllas, en efecto, enseñaban a dominar las pasiones y los sentimientos que podían provocar desorden en el ánimo favoreciendo un nuevo equilibrio en el que prevalecían los sentimientos de ternura y dulzura.

Por tanto, se ocuparon de estudiar los sentimientos y las pasiones analizando cualesquiera de sus matices; distinguieron, por ejemplo, tres clases de estima y doce de suspiros, clasificándolos, estudiando su origen y siguiendo su evolución. *El mapa de Amor*, de Madeleine de Scudéry (1607-1701), fue la guía de toda preciosa para orientarse en este recorrido psicológico y sentimental. El estudio de numerosos casos amorosos, reales e hipotéticos, se convirtió en una de las actividades principales de los cenáculos preciosos. El amor fue concebido como una recompensa que la mujer concedía al hombre sólo después de mucha paciencia, dones y corajes en la mejor tradición neocaballeresca.

Cuando las preciosas fueron atacadas (en *Las preciosas ridículas* de Molière, representada por primera vez en 1659) y se puso en duda la castidad que predicaban, o se les acusó de formar un Estado en el Estado, acentuaron el carácter comunitario de su agrupación. En efecto, eran un poco como una secta que exigía un noviciado, el voto de castidad, la sutileza de pensamiento, el método en los deseos, la pureza de estilo y la guerra inmortal contra el “pedante” y el “provinciano”. El deseo de huir de lo vulgar se tradujo en el ámbito literario en pasión por lo novelesco y en la necesidad de aventuras y heroísmo extremos. Comenzaron a preferirse los temas cristianos, por tanto, modernos: Clodoveo, Juana de Arco. El paganismo se prohibió como cúmulo de falsedades inverosímiles; lo bello es identificado con el cristianismo y la historia francesa es considerada más interesante que la grecorromana. Naturalmente, la historia es transformada por los autores en una especie de descripción atemporal.

Detrás del preciosismo literario se ocultó un importante movimiento social: las preciosas pueden ser consideradas como las antecesoras del feminismo.

A comienzos de siglo, las mujeres de la aristocracia habían conquistado su independencia, desempeñaban las funciones del marido, a menudo llamado a las armas, y la vida mundana había aflojado los rígidos lazos del matrimonio. Las mujeres pequeño-burguesas, en cambio, debían continuar eligiendo entre el convento o un matrimonio impuesto por un padre cuya autoridad se asemejaba todavía a la de un *pater familias* romano. Liberada de la tiranía del padre, la esposa caía bajo la del marido y bajo la esclavitud de repetidas maternidades que la agotaba y la mantenía alejada de cualquier tipo de vida social. Con la difusión del preciosismo en el ambiente burgués, estas “malcasadas” comenzaron a conducir una verdadera cruzada contra el matrimonio, entendido como servidumbre perpetua en ausencia de divorcio. En estas reivindicaciones se saldaba la idea preciosa de un amor no carnal y que no se concretizase en una unión formalizada, con el disgusto de las “malcasadas” por su relación sexual con un marido al que detestaban y por la vida de sumisión en el interior del matrimonio impuesto. La preciosa podía, pues, alterar el orden social, volviendo a cuestionar las instituciones más sagradas como el matrimonio (sugiriendo el divorcio y la limitación de la natalidad). El deseo de dar un cambio total de situación empujaba a las preciosas a hacerse desear y merecer y a negarse a los deseos carnales masculinos. El entusiasmo

por los ideales caballerescos que veían a las mujeres como a una élite, una recompensa suprema que el caballero debía conquistar a través de toda una vida de sumisión, de valor, de dedicación absoluta no era ajeno a esta problemática.

Algunas preciosas propusieron el divorcio, otras un régimen de matrimonio de prueba, renovable por contrato anual consensual, otras un matrimonio limitado al nacimiento del primer hijo, otras predicaron incluso el amor libre; algunas resultaron ser malthusianas *ante litteram* recomendando la limitación voluntaria de los nacimientos, otras se mostraron eugenésicas, afirmando que estar ligada a un marido deforme exponía a generaciones enteras a los mismos inconvenientes físicos. Las preciosas justificaban la traición conyugal como derecho a la venganza contra los matrimonios infelices. Las burguesas expresaron desprecio por una vida material (cocina, tareas domésticas) que las encarcelaba en una jaula y las aislaba de demasiados aspectos de la vida; rechazaron el amor físico como crítica a una vida conyugal junto a maridos no elegidos y a menudo brutales; exigían la cultura aburridas de la ignorancia, del convento o de la segregación conyugal.

En efecto, gracias a las provocaciones de las preciosas, las mujeres, o al menos una élite, conquistaron el derecho de ciudadanía en la sociedad mundana y en la vida intelectual y se convirtieron durante un tiempo en sus animadoras: la mujer tomaba parte en la vida literaria, era soberana en su salón, era una diosa adulada por los galanes, dictaba las reglas del comportamiento en sociedad y del juego amoroso.

También la operación de purificación del lenguaje tuvo a las mujeres como protagonistas activas junto a los intelectuales y literatos invitados de sus salones. Al principio, en realidad, fueron las propias preciosas quienes quisieron adoptar un lenguaje tanto más refinado cuanto más debía, en sus intenciones, distinguirse del lenguaje masculino considerado vulgar y de opresores. Las palabras llegaron a ser consideradas como signos abstractos de las ideas. Por tanto, se "limpió" la lengua de los términos técnicos ligados a los oficios y a las profesiones y de las palabras consideradas vulgares o provincianas haciéndola más fría o menos pintoresca. Dado el gran interés por el análisis de los sentimientos y de sus matices, preciosas y preciosos se dedicaron a precisar los significados de sus palabras con claridad. Las metáforas preciosas no fueron construidas como meras imágenes, constituían símbolos espirituales para hacer adivinar las ideas, se trataba de enigmas que ponían en juego sólo a

la mente, auténticos y verdaderos *rebus*. Este tipo de metáfora implicaba una mayor complicación y un mayor esfuerzo mental. Se hablaba como en los libros, se imitaba el estilo de los grandes maestros italianos y franceses. Las ideas preciosas sobre la lengua inspiraron la compilación del Diccionario de la Academia Francesa, resultado del trabajo de todo un siglo, que contenía sólo la lengua de la sociedad refinada y las palabras de uso universal eliminando los términos pintorescos, concretos, “sabrosos” y conservando los racionales, abstractos, algebraicos, en suma, todo aquello que servía para definir el pensamiento sin representarlo. El resultado fue una lengua de la inteligencia pura, del razonamiento, presta a ser utilizada por Voltaire, Condillac, una lengua de analizadores e “ideólogos” a los que el preciosismo aportó su contribución teórica.

La influencia del preciosismo se extendió al menos hasta 1680, como prueban las numerosas reimpresiones, hasta 1698, de la recopilación de las obras compuestas en el círculo de Mme. de la Suze, que es una de las compilaciones preciosas más famosas: más tarde, el preciosismo, hacia el final del siglo, comenzó a perder terreno por la exageración en la búsqueda de lo inédito, de lo raro y por la idolatría indiscriminada hacia la literatura que ello producía en el interior de los cenáculos.

Por otro lado, las mujeres comenzaban a apasionarse por la ciencia, debilitándose así el gusto precioso. Además, la decisión de Luis XIV de instalarse en Versalles con toda su corte en 1682, dejó desiertas las “ruelles” y trasladó la vida de sociedad “a la sombra del Rey Sol”.

8. MADELEINE DE SCUDÉRY Y EL SENTIMIENTO BARROCO

8.1. *Su vida*

Madeleine de Scudéry nació en El Havre en 1608. Quedó huérfana a una edad muy temprana, fue educada por parientes y sufrió la dura tutela de su hermano Georges, siete años mayor que ella, que la introdujo en el hôtel Rambouillet donde llegó a ser amiga de Chapelain, Conrart, Balzac y Mlle. Paulet. En Marsella, adonde fue trasladado su hermano, escribió y comenzó a publicar el larguísimo romance *El gran Ciro*, especie de crónica de la sociedad mundana que se reunía en el hôtel Rambouillet y en el hôtel Condé. La obra, que tuvo un gran éxito, estaba firmada por su her-

mano. Al término del tumultuoso periodo de la Fronda, Madeleine abrió su salón de la rue de Beauce donde recibía los martes. Se trataba de los famosos *Samedis du Marais*, agrupación burguesa y aristocrática de la que formaban parte Pellison (primer historiógrafo de la Academia Francesa), Sarazin, Montausier, la condesa de La Suze y numerosas mujeres burguesas del barrio. Entre Pellison y Madeleine nació un amor platónico, ejemplo concreto de la *tierna amistad* que las preciosas y Madeleine teorizaron por primera vez como alternativa al *amor pasión*.

Respecto a las reuniones de la "Habitación azul", los *Samedis du Marais* eran más pedantes a causa de la mayor presencia de doctos y académicos. La actividad principal era la producción literaria y el estudio de la casuística amorosa, la lectura de los romances de "Sapho" (nombre bajo el cual Madeleine se retrató a sí misma en el *Ciro*), la redacción de cartas y de la *Gaceta de Amor* que era una especie de instrumento informativo sobre los acontecimientos galantes, principalmente, del cenáculo. La segunda novela de Mlle. de Scudéry, *Clélie*, reproducía el ambiente del salón de Safo, ávido de literatura, galantería y poesía.

Con la madurez, Mlle. de Scudéry se convirtió en una mujer cada vez más poderosa y competente; siguió de cerca la publicación de las *Cartas provinciales* de Pascal, publicó diez volúmenes de *Conversaciones morales*. Mme. de Maintenon, mujer de Luis XIV, que apreciaba mucho esta obra la difundió en el colegio femenino real de Saint-Cyr, la recomendó incluso a su marido y obtuvo para su autora una pensión real. En 1671 Mlle. de Scudéry ganó el premio a la elocuencia de la Academia Francesa. La universidad de Padua decidió admitirla por méritos especiales, a pesar de que los nueve puestos reservados a mujeres estaban ya ocupados.

El interés por la moral, que en su salón se acentuaba cada vez más por la participación de altos prelados en las reuniones, se intensificó por la necesidad de Madeleine de responder a las críticas de algunos obispos que acusaban a todos los autores de novelas, indistintamente, de ser portadores de corrupción y de favorecer el libertinaje. De este modo la galantería platónica también desapareció de su salón, cuyo declive había sido acelerado por la punzante sátira de Molière en sus *Preciosas ridículas* contra las exasperaciones y extremismos del preciosismo.

A los ochenta y cinco años escribió dos volúmenes de *Conversaciones de moral* que fueron difundidos en conventos e instituciones religiosas. A la muerte de Pellisson, que mientras tanto se ha-

bía convertido en filósofo oficial de Luis XIV y redactor de sus memorias, ella se hizo cargo de la recopilación de sus obras. Leibniz le dedicó algunos versos. Murió con casi cien años en 1701, ya famosa, asidua de la corte y embajadora del espíritu y de la cultura francesas. Sus obras fueron traducidas a distintas lenguas.

8.2. *Las novelas de Mademoiselle de Scudéry*

Tanto *Ciro* como *Clélie* restituyen una imagen embellecida de las diferentes sociedades preciosas y son auténticos manuales de urbanidad galante con la intención de difundir las enseñanzas orales y prácticas de los salones preciosos.

El Gran Ciro, publicado entre 1649 y 1653, tuvo seis ediciones. En el *Ciro* Madeleine ocultó bajo nombres persas y de la antigua Grecia a los asiduos visitantes de su salón y se retrató a sí misma con el nombre de Safo. Cyrus es el príncipe Condé, Mandane, su hermana, es la duquesa de Longueville, ambos perseguidos durante la Fronda, Elise es Mlle. Paulet. La novela respondía a las nuevas exigencias del público mundano de acción y heroísmo, de “veracidad” en los sentimientos y en los hechos históricos. Madeleine introdujo en un cuadro histórico los sentimientos y las ocupaciones a la moda, las conversaciones rebuscadas y doctas y la galantería. Incluyó también la descripción del mundo precioso, los castillos, las intrigas y los personajes de su tiempo. El *Ciro* es, en resumen, una crónica idealizada: las peripecias militares de Cyrus representaban una glorificación de las victorias militares del príncipe de Condé. En esta obra la autora se describe así:

... Safo es la más amable pues el atractivo de su intelecto supera con mucho al de su belleza; en efecto, su intelecto es tal que se puede afirmar que aquello que ella no comprenda no puede ser comprendido por nadie, y posee tal disposición a aprender fácilmente todo lo que desea saber que, sin que se haya sabido nunca que haya aprendido algo, sin embargo, lo sabe todo... En primer lugar ha nacido con una disposición poética... Escribe muy bien también en prosa... También expresa los sentimientos más difíciles de expresar de manera delicada y sabe hacer tan bien la anatomía de un corazón enamorado... que sabe describir exactamente todos los celos, todas las inquietudes, todas las impaciencias, todas las alegrías, todos los disgustos, todos los estremecimientos, toda la desesperación,

todas las esperanzas, todas las conmociones y todos esos sentimientos tumultuosos que no son nunca bien conocidos salvo por los que los experimentan o los han experimentado...

En *El Gran Ciro*, Safo expone sus ideas sobre el amor: un sentimiento depositado por los dioses en el corazón humano. Pero este afecto debe ser regulado, necesita elegir bien la persona que lo alimenta y conducirlo de modo que no haya ninguna maledicencia que enturbie el amor. Con estas condiciones no hay nada más dulce que ser amado. Safo condena, en cambio, todas las irregularidades amorosas pero no la pasión que las causa. No es agradable amar sin ser amado, sin ninguna convulsión o inquietud, pues ello se convierte en gratificación pura para la propia vanidad. En cambio, en un afecto recíproco hay mil dulzuras todas puras e inocentes. La inocencia del amor no se concreta en el matrimonio, así Safo confiesa que si experimentase el deseo de casarse con alguien, se ruborizaría como por un crimen, se lo reprobaría como cosa indigna de sí misma. Sobre el amor escribe:

Deseo que se me ame ardientemente, que se me ame sólo a mí y que se me ame con respeto. Deseo que este amor sea tierno y delicado, que proporcione grandes placeres de cosas pequeñísimas, que tenga la solidez de la amistad y que esté fundado en la estima y en la inclinación. El amante debe ser fiel y sincero, no confiar a nadie los secretos de su amor y que yo sea la única en conocerlos. Debe decirme todos sus secretos y compartir todos mis dolores. Deseo que mi conversación y el verme sean toda su felicidad. Quiero un enamorado sin tener un marido. Amaría del mismo modo salvo las diferencias que el uso ha establecido, es decir, que el hombre sea más complaciente, sumiso y atento.

Más adelante habla del “air galant”, cualidad que no se identifica con la inteligencia, el juicio y la cultura; es algo que nace de una multiplicidad de cosas de las cuales la más importante es el trato frecuente con el sexo femenino y posiblemente haber tenido, alguna vez, una inclinación amorosa al menos; es un atractivo secreto y natural, espontáneamente ofrecido. Un hombre puede llegar a ser verdaderamente galante si está en contacto con mujeres que pueden enseñarle, pero muchas de ellas no pretenden precisamente el respeto de los hombres, son complacientes por el miedo a perder a sus admiradores o a que se los quite otra mujer. Es deber de las

mujeres introducir en la sociedad una galantería espiritual, placentera e inocente que no escandalice ni a la prudencia ni a la virtud.

Como puede observarse en los pasajes citados, la novela ilustra el tipo ideal de mujer, de hombre y de relación que se establece entre ellos según los principios del preciosismo.

Clélie (iniciado en 1653) retrata, en una historia ambientada en la Roma antigua, el salón de Madeleine y la vida de sociedad entre 1650 y 1660. Esta obra marca el triunfo de la soberanía femenina y del espíritu mundano. La intriga se basa en las vicisitudes del amor contrastado pero siempre fiel entre Clélie y Aronce. Los romanos están ocupados en largas exégesis amorosas sobre las ventajas y los crímenes de las pasiones, en cuestiones de amor y disertaciones teóricas sobre los sentimientos.

La autora ha querido defender mediante sus escritos, el ejemplo de civilización y urbanidad que daba en sus reuniones y sus teorías sobre la vida en sociedad. Sus guerreros, que sustituyen a los pastores de *La Astrea*, hacen resucitar a Lancelot y a los caballeros medievales que llevaban en sus empresas los colores de su dama, de su belleza y de su virtud. El carácter didáctico de estos escritos es evidente y al ser manuales, los personajes y las situaciones están embellecidos e idealizados. Artamenes y Aronce son dos perfectos hombres de mundo, cívicos, corteses con las damas, incluso con la del enemigo, conocedores del difícil camino que lleva a su corazón, en el que el respeto es el arma vencedora. Todos los personajes son cultos y literatos y sacrifican incluso la mayor felicidad con tal de no contradecir las reglas de las buenas maneras. Son enamorados platónicos. La obra es rica en conversaciones que constituyen verdaderas y auténticas lecciones de moral y de educación. Cada pasión es analizada y estudiada, al igual que cada sentimiento. Se responde a preguntas como: “¿Es necesaria la belleza para hacer nacer el amor de un *honnête homme*?”, “¿se puede separar al amante del amor?”, “¿a quién inquieta más un rival, a un amante o a un marido?” Se respondía a estas preguntas a través de discusiones o justas oratorias en las que dos adversarios defendían tesis contrapuestas utilizando conceptos y distinciones tan sutiles que el lenguaje, a menudo, no resulta suficiente para su expresión. Madeleine, en su claro intento didáctico, también proporciona una definición de *honnête homme*:

Un *honnête homme* como lo definiría uno de aquellos siete sabios de la antigua Grecia de los que tanto se habla hoy, po-

dría ser también uno que nunca ha amado; pues éstos no necesitan más que saber desenvolverse bien en los asuntos que tratan, tener conocimientos, probidad, valor y virtud. Un *honnête homme*, como yo lo entiendo, además de las cosas absolutamente indispensables, debe poseer también las cosas placenteras, y es imposible encontrarlas en un hombre que no haya amado nunca. Tratad de recordar a todas las personas que veis en sociedad, y buscad el motivo por el que hay tantas cuya conversación es pesada y fastidiosa, y encontraréis que la causa es la falta en ellos de un cierto atrevimiento respetuoso, una cierta cortesía espiritual y galante que sólo el amor puede dar...

Por tanto, para las preciosas el amor afina el ingenio, desarrolla el juicio, refina las maneras y completa la formación de la mente y del corazón del *honnête homme*, y la compañía femenina tiene por su naturaleza una influencia positiva. También se definen las reglas del arte de la conversación según las cuales el hombre, lejos de ser pedante, debe aportar elementos de conocimiento bastante sólidos como para interesar a toda la sociedad e impedir que la conversación degenera en frivolidades. La cualidad fundamental es la flexibilidad y adecuación al cambio de las circunstancias y de las situaciones. El gran secreto es hablar noblemente de las cosas vulgares y sencillamente de las elevadas, pero siempre sin afectación y nunca de manera aburrida. El tono debe ser alegre y galante para las cosas austeras. Para poder estar en disposición de mantener estas refinadas conversaciones, la mujer debe ser instruida y tener acceso a la cultura.

En *Clélie* compara el *Mapa de Amor*, mapa geográfico-sentimental diseñado por la propia Clélie para ilustrar los distintos recorridos a través de los cuales se llega a un sentimiento de ternura a partir de una nueva amistad (que para las preciosas es la única forma deseable de amor). Con la cartografía de los sentimientos, el ideal precioso de Mlle. Scudéry alcanza uno de sus grados más completos y fascinantes.

Texto 15

EL MAPA DE AMOR

... ella (Clélie) ha imaginado que podría sentir amor por tres causas distintas: o por una gran estima, o por reconocimiento, o por inclinación; ello la ha obligado a situar las tres ciudades de

Amor sobre tres ríos que llevan sus nombres y trazar también tres caminos diferentes para llegar a ellas. Del mismo modo que se dice Cumas sobre el Mar Jónico y Cumas sobre el Tirreno, ella las ha llamado Amor sobre Inclinação, Amor sobre Estima y Amor sobre Reconocimiento.

Sin embargo, como ha supuesto que el amor que nace por inclinación no tiene necesidad de nada más para existir, Clélie —como ve Señora— no ha colocado ningún pueblo a lo largo de este río que corre tan rápido que basta permanecer en sus riberas para ir de Nueva Amistad a Amor. El recorrido es diferente para ir a Amor sobre Estima, pues Clélie ha situado ingeniosamente tantos pueblos como cosas pequeñas y grandes que pueden contribuir a hacer nacer por la estima ese amor del que trata de hablar. En efecto, veis que de Nueva Amistad se pasa a un lugar que llama Sumo Ingenio, pues es con él como habitualmente comienza la estima: veis después aquellos agradables pueblos como Versos Graciosos, Nota Galante y Nota Tierna que representan las operaciones más comunes del sumo ingenio en el comienzo de una amistad.

Seguidamente, para avanzar por este camino, veis Sinceridad, Gran Corazón, Probidad, Generosidad, Respeto, Puntualidad y Bondad, que se encuentra precisamente frente a Ternura, para dar a conocer que no puede haber verdadera estima sin bondad y que no se puede llegar a Amor por este lado sin poseer esta preciosa cualidad. Después de esto, señora, es necesario, si os place, volver a Nueva Amistad para ver por qué ruta se va desde ese punto a Amor sobre Reconocimiento. Os ruego, pues, que veáis por qué es necesario ir primero de Nueva Amistad a Complacencia; después, a ese pequeño pueblo llamado Sumisión que linda con otro muy agradable llamado Pequeñas Atenciones.

Ved señora, cómo desde allí se debe pasar por Asiduidad, para dar a entender que no es suficiente ofrecer esas pequeñas atenciones corteses que producen tanto reconocimiento, si no se realizan asiduamente. Ved luego que hay que pasar a otro pueblo que se llama Diligencia y cómo no debe imitarse a ciertas personas plácidas que nunca se dan prisa, sea cual sea la petición que se les haga y que son incapaces de tener esa diligencia que complace, a veces, de un modo tan considerable. Se pasa después por Grandes Servicios y, para recalcar que hay pocas personas que los hacen, este pueblo es más pequeño que los otros. Después es necesario pasar por Sensibilidad, para dar a entender que es necesario compartir hasta los más pequeños dolores del amado. Para llegar a Amor, debe pasarse entonces por Ternura, pues la amistad atrae a la amistad. De ahí se llega

a Obediencia, no habiendo casi nada que comprometa más el corazón de aquellos a los que se obedece que hacerlo ciegamente; y para llegar por fin adonde queremos ir, es preciso pasar por Amistad Constante, que es, sin duda, el camino más seguro para alcanzar Amor sobre Reconocimiento.

Mas, Señora, pues no hay sendero en el que uno no pueda desorientarse, Clélie ha hecho de modo que, como veis, si aquellos que se encuentran en Nueva Amistad tiran un poco hacia la derecha o hacia la izquierda se perderán inmediatamente; pues, si desde Sumo Ingenio se fuese a Negligencia, que veis justo aquí enfrente en este mapa, y continuaran por este desvío hacia Desigualdad, Frialdad, Ligereza, Olvido, en vez de ir hacia Amor sobre Estima se encontrarían en el lago de la Indiferencia... Por el otro lado, si desde Nueva Amistad se tomase un poco hacia la izquierda y se fuese hacia Indiscreción, Perfidia, Orgullo, Maledicencia o Maldad, en vez de encontrarse en Amor sobre Reconocimiento, se hallarían en el mar de Enemistad, donde todos los bajeles naufragan, que por la agitación de sus olas, conviene ciertamente muy bien a esta impetuosa pasión que Clélie quiere representar... esta prudente joven queriendo dar a conocer que no ha tenido jamás amor y que no podrá albergar nunca en el corazón más que ternura, ha querido que el río Inclinación desembocase en un mar llamado Mar Peligroso, pues es verdaderamente peligroso para una mujer ir más allá de los últimos confines de la amistad; dispone, pues, más allá de este mar las que llamamos Tierras Desconocidas... De este modo, Clélie ha hallado el modo de hacer una agradable moral de amistad mediante una sencilla fantasía de su espíritu, y de dar a entender, de una manera bastante particular, que no ha tenido amores y no puede tenerlos.

Mlle. de Scudéry

Referencias bibliográficas

Georges Mongrédien, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Hachette, 1950. Georges Mongrédien, *Les précieux et les Précieuses*, París, Mercure de France, 1963. Gustave Lanson, *Histoire de la Littérature française*, París, Hachette, 1951.

9. MADAME DE SABLÉ, LA MARQUESA DE SÉVIGNÉ Y OTROS SALONES

El salón de la vizcondesa de Auchy, contemporáneo al del hôtel Rambouillet, presentaba un acentuado carácter pedante. La vizcondesa, después de una juventud galante, decidió fundar un cenáculo exclusivamente culto, del que estaba excluido cualquier diversión. Su interés por la religión hizo de ella una devota y su devoción pronto desembocó en el moralismo. El tono de los discursos que se mantenían en su cenáculo era el de frías arengas sobre los temas más diversos como la filosofía, la historia, las letras y la teología. Ella misma publicó un grueso volumen de argumento religioso, *Homilías sobre la epístola de San Pablo a los hebreos*. El cenáculo, que poseía todas las características de una verdadera academia, fue rápidamente criticado por su excesiva pedantería y cesó su actividad.

Muchos fueron los palacetes privados en los que, en cambio, se prosiguió con las enseñanzas de Mme. de Rambouillet. Uno de ellos es el de Mme. du Plessis-Guénégaud que tuvo el honor de ser la primera en conocer algunas de las *Cartas provinciales* de Pascal. En su salón, Boileau leyó sus *Sátiras* y Racine recitó su *Alexandre*. También La Rochefoucauld y la Princesa Palatina participaron alguna vez en estas reuniones.

Mme. de Sablé (1599-1678), nacida en Souvré, visitante asidua del hôtel Rambouillet, fue una de las preciosas más célebres e incluso después de su ingreso en Port-Royal —se instaló en una casa adyacente y comunicante con el monasterio de París en 1653— siguió siendo durante toda su vida una mujer de mundo y una intelectual. Tomó parte en los complots contra Mazarino en 1649. Su infeliz matrimonio la empujó a buscar amantes. Viuda, fue cortejada en vano por Voiture y por Richelieu. Su ocupación principal fue su salón, considerado por los jóvenes como el lugar de formación para poder entrar a formar parte de la sociedad mundana. Entre los invitados más famosos figuraban Julie d'Angennes —después Mme. de Montausier—, Balzac, Conrart y Chapelain —huidos de la “Habitación azul”—, Mme. de La Fayette y Felipe de Orleans, Saint-Evremond, La Rochefoucauld y Pascal.

Desde el punto de vista intelectual fue uno de los salones más brillantes de la época. Se abordaban complejas cuestiones filosóficas morales y religiosas. Mme. de Sablé sostenía que para los hom-

bres el deseo de complacer a las mujeres era edificante porque les impulsaba a cometer acciones nobles, daba a su espíritu liberalidad y virtud; una idea opuesta a la cristiana de la mujer corruptora que induce al hombre al pecado con su nefasta influencia, aquí la mujer rescata al hombre de su bajeza.

Su conversión al jansenismo la llevó al pesimismo amargo de sus *Máximas*. Las máximas escritas por Mme. de Sablé son pesimistas como las de La Rochefoucauld, pero tienen una inspiración religiosa de la que el moralista carece en absoluto. La marquesa era una apasionada de la teología, lectora de San Agustín, discutía sobre moral cartesiana que en aquel momento era un tema de debate de moda. Estudiaba también ciencias físicas y medicina empírica, estando ella misma frecuentemente enferma. Al ser la psicología y la moral los argumentos más discutidos en su salón, la marquesa colaboró en la redacción de las *Máximas* de La Rochefoucauld ayudándole a hacerlas lo más concisas posible y todo el cenáculo analizaba y discutía cualquier pensamiento del que pudiera extraerse una máxima, antes de que adquiriera su forma definitiva.

Otro tema que atraía el interés del salón era, naturalmente, el amor, discutido siempre teóricamente a la manera de las “Cortes de amor” medievales. Por otra parte, la marquesa, después de su conversión al jansenismo, se había vuelto tan severa respecto a la galantería que, según ella, podía ser criminal a los ojos de Dios, incluso si parecía sensata y moderada a los de los hombres. Se ha afirmado también que Mme. de Sablé contribuyó a la redacción de los *Pensamientos* de Pascal.

La condesa de Maure (m. 1663) era amiga íntima de Mme. de Sablé. Estuvo exiliada después de la Fronda y más tarde se refugió en Port-Royal. Parece que contribuyó personalmente en la redacción de las *Máximas* de La Rochefoucauld.

Anne-Marie-Louise de Montpensier (1627-1693), hija de Gaston de Orléans, era una mujer enamorada de los ideales elevados, corneliana de naturaleza y con una vena de locura heredada de su padre. Durante la Fronda de los Príncipes tomó parte activa en las intrigas contra el rey y fue ella quien ordenó la utilización del cañón de la Bastilla. Mantuvo un salón galante que recogía a la nobleza y que fue frecuentado también por Mme. de Sablé y Mme. de Sévigné. Tras la publicación de las novelas de Mlle. de Scudéry, la “Grande Demoiselle” (como era llamada), lanzó en su salón la moda de los “portraits” de los que publicó una cantidad imponente. Pedía a cada invitado que hiciera el retrato físico y moral de otro de

ellos. Compuso además algunas novelas en clave sobre la sociedad mundana.

Marie Madeleine de La Vergne, de casada Mme. de La Fayette (1634-1693), es conocida como la escritora que ha dejado la impronta más duradera en la literatura francesa de su siglo. Reformó la novela purificándola de las exageraciones preciosas y le dio unas proporciones nuevas más equilibradas. Educada con particular esmero por su padre, consiguió rápidamente una refinada cultura: conocía muy bien el latín y leía a Horacio y a Virgilio. Frecuentó el salón de la marquesa de Rambouillet. Boileau decía de ella: “Era la mujer francesa con más espíritu y la que mejor escribía.” Fue la autora de *La Princesa de Clèves* (1678), primera obra maestra de la novela psicológica, ambientada en la corte de Enrique II y de Francisco II, que, en realidad, retrataba la corte de Luis XIV y las vivencias personales de la autora. En la citada obra, el amor es sacrificado por el respeto a las convenciones sociales, pero no sobre la base de una moral de tipo religioso sino de un heroísmo de tipo corneliano. Mlle. de La Vergne recibía en su salón de la rue de Vaugirard a los galanes más pedantes. Se casó joven con el conde de La Fayette, de quien afirmaba que era un marido inmejorable. Al trasladarse a Auvernia, continuó con su educación de preciosa devorando los libros de Mlle. de Scudéry. De nuevo en París, conoció a los doctos Huet y Segrais quienes solicitaron su colaboración para la *Galérie de Portraits*, obra colectiva del bello mundo precioso. En 1659 participó con un retrato de Mlle. de Sévigné que fue su amiga más querida. Entre tanto se había hecho amiga de Enriqueta de Inglaterra, cuñada del rey, en cuya historiografía se convirtió. Comenzó a frecuentar la corte de Luis XIV en las Tullerías. Conoció a un La Rochefoucauld cada vez más amargado y desilusionado por sus vicisitudes amorosas y políticas (había participado en la Fronda). La atracción que ejerció sobre ella la implusó a entrar en su círculo en Port-Royal. La Rochefoucauld respondió con entusiasmo a este interés y colaboró en la redacción de las obras de Mme. de La Fayette, dando principio a una amistad tierna y duradera. En el salón de Mme. de La Fayette, la soberanía pertenecía al intelecto y no al corazón, pues ella, mujer fría y racional, se interesaba por la galantería sólo como argumento de estudio y de análisis psicológico. Mme. de La Fayette hacía analizar la producción jansenista en su cenáculo y se leían los *Pensamientos* de Pascal al igual que las obras literarias de La Fontaine.

Marie de Rabutin-Chantal nació en París en 1626, fue educada

por el abad de Colanges, su tío, al quedar huérfana muy joven, quien le facilitó una excelente educación (entre sus preceptores se contaban Chapelain y Ménage). Conocía el latín, el italiano y el español. En 1644 se casó convirtiéndose en marquesa de Sévigné; su marido, que la había descuidado mucho, falleció en 1651 en un duelo. Su postura frente al matrimonio es testimoniada por algunas significativas afirmaciones suyas. Al querer compartir el dolor de las madres que habían perdido algún hijo en el frente escribió: "Respecto a las viudas jóvenes no me parece que haya que compadecerlas, estarán muy felices de ser dueñas de sí mismas o de cambiar de dueño." Mme. Sévigné frecuentó el *bel mondo* atrayendo muchas pasiones infelices que poco le preocupaban. Amaba mucho a sus hijos y, en particular a su hija, mientras que otras pasiones le eran desconocidas. Cuando su hija se casó y se trasladó a Provenza, se sumergió en su actividad favorita escribiendo cerca de 1.200 cartas, actividad que no abandonó hasta su muerte en 1696. A menudo sus cartas presentan un tono casi de reportaje más que de cartas privadas. Según algunos historiadores de la literatura, al estar el arte epistolar de moda en el siglo XVII y al escribirse las cartas con el conocimiento de que serían leídas públicamente en los salones mundanos, adquirieron esta característica cronista especial; en cambio, otros han negado que esto fuera válido para Mme. de Sévigné, exaltando la informalidad y la agradable espontaneidad de su estilo.

La correspondencia de Mme. de Sévigné describe el clima moral y espiritual de su época: la influencia del cartesianismo, del jansenismo y el malestar de una nobleza agitada por la derrota de la Fronda. Como mujer espiritual tendía a ver siempre el lado positivo de las cosas y de la vida, de la que poseía una fina percepción, filtrada por su pertenencia a la sociedad mundana y por la educación recibida en el hôtel Rambouillet. La sociedad descrita en sus cartas no era ya aquella preciosa pasada de moda, sino una sociedad muy interesada en los acontecimientos de la corte, en los movimientos literarios, religiosos y políticos y la vida mundana parecía el lugar privilegiado desde donde observarlos. Leía a San Agustín, a Pascal y a Montaigne, a Tácito y a Virgilio en latín; estaba ligada a Port-Royal pero ello no restringía el campo de sus vastas y variadas lecturas.

Henriette de Coligny, de casada condesa de La Suze, famosa por su salón típicamente precioso y por la compilación de versos en cinco tomos escrita con Pellisson es un ejemplo típico de la pre-

ciosa galante. Había aprendido las buenas maneras en el hôtel Rambouillet. Al quedar viuda volvió a casarse, no sintiéndose más satisfecha que la primera vez. Entonces, ante el disgusto que le producía la vida doméstica, comenzó a frecuentar los salones preciosos y se dio a conocer gracias a sus primeras producciones poéticas revisadas por el marqués de Montplaisir. Al poco tiempo, su salón, que contaba incluso con la admiración de Cristina de Suecia, fue el foco donde se elaboró la mayor parte de la producción preciosa. Pero su marido Gaspard de Champagne se puso celoso de la actividad de su mujer pues conllevaba la presencia de demasiados galanes enamorados. Como consecuencia, la condesa empezó a sufrir la tiranía conyugal que pronto denunciaría condenando de modo general el matrimonio y la vida de familia, y reclamando la elección libre del hombre amado y el derecho a disponer de sí misma. El exilio de su marido en Alemania (por haber participado en la revuelta de Condé durante la Fronda), la liberó del yugo conyugal. Evitó los salones puritanos como el de Mlle. de Scudéry y, siempre salvando las apariencias, se entregó a las alegrías sensuales con sus galanes. Entre sus amigas se encontraban Mme. Scarron, Mme. de Sévigné y cualquier clase de mujer culta y letrada; el abad de Pure, cansado del preciosismo, también frecuentó su salón.

Referencias bibliográficas

Jeannette Geffriaud Rosso, *Études sur la Féminité aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1984. Charles Augustine Sainte-Beuve, *Portraits de femmes*, París, Didier, 1852. Mme. de Lafayette, *La Principessa de Clèves*, Turín, Einaudi, 1982.

10. ISABEL DE BOHEMIA Y EL «TRATADO DE LAS PASIONES DEL ALMA». LAS FILÓSOFAS CARTESIANAS

En el siglo XVII comienzan a establecerse diálogos e intercambios epistolares entre mujeres de cultura y filósofos de alto nivel. Era una costumbre que, aunque se remitía a las costumbres de reverencia y dedicatoria típicas de aquella época, implicaba una posición nueva y distinta de las mujeres letradas y doctas con respecto a los sabios y a la filosofía o la ciencia. Ello es aún más evidente cuando, además de buscar reconocimiento y benevolencia, los filósofos mantenían una verdadera y auténtica discusión con las señoras destinatarias de sus cartas.

Ejemplo de intercambio epistolar de elevado contenido espiritual dirigido a una mujer de rango es una de las así llamadas *Cartas copernicanas*, dirigidas por Galileo Galilei (1564-1642) en 1615 a Cristina de Lorena (1565-1636) gran duquesa de Toscana, casada en 1589 con Fernando I. Galileo, quien ya desde 1611 estaba en el punto de mira de la Inquisición, pretendía mostrar a Cristina que sus concepciones científicas no eran en absoluto contrapuestas a su fe religiosa. Tanto las Sagradas Escrituras como la Naturaleza dependen de la voluntad del Verbo: no es necesario temer que en algún punto exista discordancia entre las Escrituras y las observaciones racionales de los científicos —escribía Galileo— ya que la Naturaleza es rígida e inmutablemente obediente a la Ley Divina, más que a las palabras de la Biblia.

Aún más relevante fue la relación epistolar mantenida entre Isabel de Bohemia y René Descartes mediado el siglo.

La princesa Isabel de Bohemia, nacida en Heidelberg en 1618 y fallecida en 1680, fue una mujer célebre por su cultura, su conocimiento de las lenguas y su pasión por el estudio que le impulsaba a leer hasta la madrugada y a asistir a disecciones anatómicas y a experimentos científicos.

Del 16 de mayo de 1643 al 3 de diciembre de 1649 mantuvo un importante intercambio epistolar con Descartes (1596-1650) a propósito de cuestiones filosóficas y matemáticas. El carteo que ha llegado hasta nosotros comprende veintiséis cartas de la princesa y treinta y tres cartas del filósofo que constituyen, como ha escrito Eugenio Garin, “el preámbulo, el fondo y el comentario” del *Tra-tado de las Pasiones del alma* publicado por Descartes en 1649, un año antes de su muerte.

El contenido de las cartas de la princesa, casi todas de argumento moral, ha sido generalmente subestimado, cuando no ignorado del todo por los historiadores, en favor del de las cartas del filósofo.

Los *Principios de filosofía*, publicados en 1644, ya habían sido dedicados por Descartes a Isabel de Bohemia y ello deja entrever que tanto las doctrinas de física como la posterior doctrina moral habían sido debatidas por el filósofo con la princesa.

En sus cartas, Isabel, que había leído atentamente las *Meditaciones metafísicas* y las *Regulae* de Descartes, se concentró rápidamente en pedir explicaciones sobre lo que le parecía ser el punto más oscuro pero, al mismo tiempo, más fascinante de la filosofía cartesiana: la unión, en el hombre, entre el alma, sustancia inmate-

rial e inextensa, y el cuerpo, sustancia material que forma parte del mundo físico. El 16 de mayo de 1643 escribió una carta a Descartes rogándole que le explicara:

Texto 16

... cómo puede el alma del hombre determinar los espíritus del cuerpo, para hacer las acciones voluntarias (no siendo el alma más que una sustancia pensante). Pues parece que toda determinación de movimiento se debe al impulso de la cosa movida, y según el impulso recibido por el motor, o según la cualificación y figura de la superficie del mismo. El contacto es necesario para las dos primeras condiciones, y la extensión para la tercera. Vos excluís completamente esta última de la noción que tenéis del alma, y esto me parece incompatible con una sustancia inmaterial. Por ello os pido una definición del alma más concreta que aquella de vuestra *Metafísica*, es decir, de su sustancia, separada de su acción, del pensamiento. Pues, aunque las supongamos inseparables (y es cosa difícil de probar en el vientre de la madre y en sus profundos desmayos), como ocurre con los atributos de Dios, podemos adquirir una idea más perfecta de las mismas considerándolas separadamente.

La princesa estaba poco convencida de la solución dada por Descartes al problema de la relación entre el alma y el cuerpo, solución que surgía del “método” de las ideas claras y distintas, por el cual la noción de la unión del alma con el cuerpo no podía sino ser, a un tiempo, original y confusa en cuanto que oscilaba entre las ideas puras y las nociones imaginadas al contacto con las sensaciones corpóreas. También insistía en esta temática en la carta del 20 de junio, en la que avanzaba la hipótesis de que el alma pudiera ser algo material:

Texto 17

Confieso —había escrito Isabel— que me sería mucho más fácil conceder al alma la materia y la extensión, que dar a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo o de ser movido. Pues, si el primer caso (mover) se produjese por información, sería necesario que los espíritus que generan el movi-

miento fuesen inteligentes, lo cual no admitís en nada que sea corpóreo. Y aunque en vuestras *Meditaciones metafísicas* mostráis la posibilidad del segundo caso (ser movido), a pesar de ello es muy difícil comprender que un alma, como la que describís, después de haber tenido la facultad y la costumbre de razonar bien, pueda perder todo por algunos vapores, y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo, y no teniendo nada en común con él, sea dirigida de tal modo.

No parece excesivo, a la luz de estos textos, atribuir el esfuerzo científico y filosófico realizado por Descartes en el *Tratado de las pasiones* para explicar racionalmente la interacción entre “Res cogitans” y “Res extensa”, al deseo de despejar las dudas de la princesa y de dar una respuesta definitiva a las cuestiones sin resolver.

En la carta del 21 de julio de 1645 dirigida a Isabel de Bohemia, Descartes propone desarrollar algunas reflexiones críticas al margen del *De vita beata* de Séneca, para tratar así del aspecto práctico de la cuestión moral, es decir, del dominio del alma sobre las pasiones que le son comunicadas por el cuerpo y la concepción de la virtud. Ante la nueva proposición de la concepción estoica de la moral hecha por Descartes, Isabel replica con algunas agudas observaciones que ponían en duda la posibilidad de que el alma, al estar separada del cuerpo, pudiese alcanzar la “beatitud” únicamente con el ejercicio de la voluntad. Isabel se pregunta: “si es posible alcanzar esa beatitud de la que habla (Descartes) sin la ayuda de nada que no dependa de la voluntad. Hay, en verdad, enfermedades que eliminan la facultad de razonar, y por tanto también el poder gozar de una satisfacción racional, otras disminuyen incluso las fuerzas e impiden seguir las máximas formadas por el buen sentido, exponiendo al hombre más moderado a dejarse arrastrar por las pasiones.” Parece verosímil que las cuestiones abordadas en la última parte del *Tratado de las pasiones del alma* emanaran precisamente del propósito de Descartes de dar una respuesta completa a las observaciones de la princesa.

La voluntad de Descartes de conciliar su física mecanicista con la doctrina metafísica de la religión cristiana no siempre llevó al filósofo a replicar claramente las observaciones de Isabel de Bohemia. De ello se percató lúcidamente la princesa misma quien, en una carta del 20 de noviembre de 1645 le escribió a propósito de la difícil relación entre la libertad de la voluntad humana y la omnipotencia y la omnisciencia divina:

Texto 18

Así mismo os confieso que aunque no comprendo que la independencia del libre arbitrio no repele menos la idea que tenemos de Dios, que su dependencia a su libertad, me es imposible ajustarlas, siendo igualmente imposible, para la voluntad, estar al mismo tiempo libre y ligada a los decretos de la Providencia, y, para el poder divino, ser a la vez infinito y limitado. No veo la mutua compatibilidad de la que habláis, ni cómo esta dependencia de la voluntad puede ser de naturaleza distinta a la de su libertad, a menos que os toméis la molestia de explicármelo.

Invitado por la princesa a ilustrar su opinión respecto a las concepciones políticas y morales expuestas por Maquiavelo en *El Príncipe*, Descartes respondió en septiembre de 1646. Tanto la princesa como el filósofo coincidían en oponer argumentos morales a la instrumentalidad de la doctrina política de Maquiavelo. He aquí lo que escribió Descartes a propósito de este último el 10 de octubre de aquel año a la princesa:

Texto 19

Sin embargo, recuerdo que entonces aprobaba algunas de sus máximas, no por ser buenas en sí mismas, sino porque causan menos mal que aquellas de las que se sirven tantos ambiciosos imprudentes, que yo conozco, que no tienden sino a confundir dejando el resto a la fortuna; y estas de este autor tienden todas a la estabilidad.

Me parece también, que para enseñar cómo se gobierna un Estado se proponga el Estado más difícil de gobernar, aquel cuyo príncipe sea un usurpador reciente, al menos a los ojos del pueblo; y en tal caso, la opinión que tenga el príncipe de la justicia de su propia causa podría servirle para la paz de su conciencia, pero no para la seguridad de sus asuntos, mientras las leyes se oponen a su autoridad, los señores la minan y el pueblo la maldice. Y cuando el Estado se halla en esta situación, las grandes violencias son menos peligrosas que las pequeñas, porque éstas ofenden lo mismo que aquéllas, y dan lugar a largas guerras; las primeras quitan el valor y los medios a los grandes que habrían podido emprenderlas. Del mismo modo, cuando las violencias aparecen de repente y todas a la vez, sorprenden más que irritan, y son también más soportables por el pueblo

que una larga serie de miserias como las que aportan las guerras civiles.

Me parece que también añade, o lo enseña con el ejemplo del sobrino del papa Alejandro, a quien propone como político perfecto, que el Príncipe debe servirse para estas grandes crueldades de algún ministro que pueda sacrificar después al odio del pueblo; y aunque le parezca injusto al Príncipe hacer morir a un hombre que le ha obedecido, encuentro que personas tan bárbaras y desnaturalizadas, que se quieren emplear en servir de verdugo de todo un pueblo, sea cual fuere el motivo, no merecen un tratamiento mejor; y en cuanto a mí, preferiría la condición del campesino más pobre de Holanda, a la del ministro que quisiera obedecer tales órdenes, o a la del príncipe que se viese obligado a darlas...

Mas, si [el mismo autor] tiene la culpa de transformar en máximas generales aquello que no debe hacerse salvo en muy pocas ocasiones, su error es el mismo que el de casi todos los Santos Padres y los antiguos filósofos, que hacen lo mismo; y creo que ello proviene del placer que experimentan diciendo paradojas...

RENÉ DESCARTES

(de *Tratado de las pasiones*, Barcelona, Iberia, 1985).

Del conjunto de las cartas de la princesa surge, junto a una profunda estima y admiración por Descartes, un agudo y despierto sentido crítico. Aquélla aprobaba, además de los horizontes mecanicistas y racionalistas de la física cartesiana, los principios lógicos del nuevo método de pensamiento y de análisis de los conocimientos propuestos por Descartes, pero estaba bastante menos dispuesta a seguirle en el campo metafísico, probablemente para mantenerse fiel a la concreción requerida por el papel político de su familia y el suyo personal.

La difusión en Europa del pensamiento de Descartes es uno de los temas histórico-filosóficos más importantes del siglo XVII. El racionalismo cartesiano, como habíamos visto en el caso de Isabel de Bohemia, o de Cristina de Suecia (1626-1689) que fue alumna del filósofo, estimuló el estudio y la investigación filosófica de un considerable número de inteligencias femeninas.

En Inglaterra, adonde el pensamiento de Descartes había llegado a través de Hobbes, los filósofos de la Escuela de Cambridge plantearon una crítica de la física (y de la filosofía) cartesiano-newtoniana sobre base neoplatónica. Algunos elementos de esta crítica

antimecanicista volverán a aparecer después en la especulación de Leibniz.

Ya hemos tratado de la relación entre el pensamiento de John Norris y las ideas de Mary Astell, ahora podemos ampliar la investigación a otras figuras femeninas que se movieron en el ámbito de la Escuela de Cambridge.

Singular importancia revistió Lady Anne Finch Conway (1631-1679), mujer de amplios intereses científicos y filosóficos que desde 1650 estableció una relación intelectual que duró treinta años con el principal exponente de la escuela, el filósofo Henry More (1614-1687).

El esfuerzo intelectual de Lady Conway estaba encaminado a conciliar las observaciones empíricas de las ciencias naturales con los principios de la filosofía moral y de la religión. Después de estudiar matemáticas, geometría euclídea y astronomía bajo la guía de More, estudió a Descartes. En 1653 emprendió con aquél el estudio de la Cábala. More y Lady Conway habían instalado su estudio en Ragley Hall en Warwickshire, y en 1670 se les unió el médico filósofo Francis Mercury van Helmont. Precisamente este último hizo de intermediario entre el pensamiento del grupo, y de Lady Conway, en particular, y Leibniz cuando se trasladó a Hannover.

La obra principal de Lady Conway, publicada póstumamente por Van Helmont, primero en latín y después en inglés es *Principles of the most ancient and modern Philosophy, concerning God, Christ and the Creature; that is concerning Spirit and Matter in general* (1690). En esta obra opone a la física y a la cosmología una concepción vitalista de la naturaleza en la que junto a los mecanismos físico-químicos operan las fuerzas vitales, y el concepto de átomo es sustituido por el de mónada entendida como partícula viviente elemental. Estamos en el ámbito de doctrinas surgidas en el Renacimiento —la presencia del pensamiento de Giordano Bruno, a este respecto, en la cultura filosófica y científica inglesa no es despreciable— que continuarán desarrollándose en los siglos XVII y XVIII y desaparecerán con la aparición de la biología moderna. En cualquier caso, a través de Van Helmont, las ideas de Conway llegarán hasta Leibniz, quien también se dedicó a estudiar la Cábala y a criticar el mecanicismo newtoniano. Hacia el final de su vida Lady Conway se convirtió al cuaquerismo.

En este circuito intelectual también tenemos noticias de Lady Damaris Masham, hermana de Ralph Cudworth, que fue alumna de

Locke, y de la electora protestante Sofía de Hannover madre de Jorge I y hermana de Isabel de Bohemia, que fue colaboradora de Leibniz, al igual que su hija Sofía Carolina (1668-1705) que fue filósofa y mujer de Federico I de Prusia, así como protectora de Leibniz.

En cuestión de mujeres cartesianas puede recordarse también aquí la obra de Giuseppa Eleonora Barbapiccola, discípula de Giambattista Vico (1668-1744), quien en 1722 tradujo al italiano los *Principios de la filosofía* de Descartes, añadiéndoles una introducción en la que manifestaba el temor de que una obra filosófica de tal valor resultase menoscabada por la traducción realizada por una mujer, debido ello a la opinión comúnmente sostenida de que el intelecto femenino era estructuralmente *inadecuado* para pensar según los principios de la razón. En contra de esta opinión Barbapiccola opone la presencia de grandes intelectos femeninos como Diotima, Aspasia, Hipacia y de las poetisas como Vittoria Colonna, Veronica Gambara y Tullia de Aragón en la historia de la cultura humana.

Referencias bibliográficas

Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, Alianza, 1994. Las *Lettres* de Isabel de Bohemia a Descartes pueden leerse en: René Descartes, *Lettres sur la morale*, ed. de Jacques Chevalier, París, 1935. René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995. Margaret Alic, *L'eredità di Ipazia*, Roma, Editori Riuniti, 1989. Ernst Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra*, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

11. LOS ALBORES DE LA IDEA “FEMINISTA” EN LA VENECIA DEL SIGLO XVII

Múltiples fueron las circunstancias que hicieron de la Venecia del siglo XVII el lugar donde surgieron las primeras formulaciones radicales de la idea feminista. La República de Venecia de Paolo Sarpi (1552-1623), rica, culta, competente, intentaba mantener abierto el enfrentamiento crítico con el papado —véanse la *Historia particular de las hechas acaecidos entre el Sumo Pontífice Pablo V y la Serenísima República de Venecia en los años 1605 y 1607* y la *Historia del Concilio de Trento*, ambas de Sarpi—, pero Venecia y Padua, sobre todo, eran las que habían dado libre acceso a la cultura a las mujeres en el Renacimiento. Pensemos en

la veneciana Christine de Pizan (1363-1431), literata, hija de aquel Tommaso de Pizan que fue consejero de la República y astrólogo de Carlos V, autora, entre otros, del *Libro de los hechos y buenas costumbres de Carlos V*, o en la docta Cassandra Fedele (n. 1466).

Recordemos también a Gaspara Stampa y a aquel pequeño grupo de poetisas y literatas como Lucrezia Marinelli, Veronica Gambara e Isabella della Morra cuyas *Rimas* se publicaron en 1693. Obviamente, Venecia no era por aquel entonces un “paraíso de mujeres”, su condición era bastante incómoda y marginal, un poco como por doquier en aquella época. Pero en Venecia alguna de ellas dispuso de los medios culturales y morales necesarios para crear nuevas ideas, ponerlas por escrito o sumirse en una batalla intelectual.

En el siglo XVII se entabló una acalorada disputa respecto a las capacidades y al papel social de las mujeres. El problema estaba al orden del día: las transformaciones económicas, sociales y políticas habían sentado las bases de una participación más amplia y consciente de las mujeres en la vida política, artística y cultural de las naciones, sin embargo, muchas de ellas llevaban todavía una vida mísera y mortificante, apartadas de los niveles superiores de instrucción y de cualquier papel significativo y entregadas de por vida al matrimonio o a la clausura. En Venecia, las mujeres vivían recluidas en casas cuyas ventanas estaban cerradas con rejas y no les estaba permitido hablar con extraños. Cuando salían para dirigirse a la iglesia iban acompañadas de mujeres mayores, pasaban su tiempo dedicadas a la economía doméstica.

El debate se centró en torno al fundamento del concepto de *inferioridad* de las mujeres, concepto que remitía a prejuicios y a ideologías antiquísimas en la cultura occidental, pero aún en auge en aquel tiempo. En 1599 G. Passi entregaba a la imprenta de Milán *Los defectos de las mujeres* y el abad B. Tondi, en Venecia en 1687, aún titulaba un libro *La mujer, origen de todo mal*.

El tratado del Cardenal G. B. De Luca, *El caballero y la dama*, impreso en Roma en 1675, estaba mejor articulado, se fundaba en agudas consideraciones jurídicas y políticas, subrayaba la necesidad de no destruir costumbres seculares y de mantener algunos derechos para las mujeres de rango, adquiridos gracias a sus respectivos maridos, evitando cuidadosamente cualquier expansión subversora de los mismos fuera de la élite aristocrática. Por su parte, la cultura de la Reforma católica había contribuido, indudablemente, a fortalecer la tradicional misoginia de la praxis religiosa.

A la tesis de la *inferioridad* ontológica de la mujer respecto al varón, las mujeres de cultura opusieron la antítesis de la *superioridad* y de la *excelencia* de la mujer escribiendo ensayos y opúsculos en los que, además de indagar las causas históricas de la condición de presunta inferioridad de las mujeres, se exponía por medio de figuras ejemplares tomadas de la historia y de la cultura del pasado, cómo las mujeres siempre se habían impuesto con excelentes resultados en todos los campos de la acción humana.

En este escenario se sitúan las obras de las escritoras venecianas.

Moderata Fonte (1555-1592), cuyo verdadero nombre era Modesta Pozzo, fue una poetisa cuya vida terminó trágicamente a los treinta y siete años cuando falleció al dar a luz a su cuarta hija. En 1581, Fonte compuso los *Trece Cantos de Floridoro*, poema heroico y caballeresco al gusto de la época. La obra por la que es recordada es *El mérito de las mujeres*, publicada póstumamente en 1600. Es un diálogo en prosa entre tres mujeres, Corina, Virginia y Cornelia, que hablan libremente de sus problemas y de sus deseos, lejos de la presencia masculina, en casa de Leonora, una joven viuda. Corina es la *feminista* más airada y suscita el aplauso de las demás al recitar un soneto que comienza: "Libre corazón en mi pecho mora, no sirvo a ninguno, ni de otros soy sino mía."

La obra concluye con Corina y Virginia que cantan el siguiente madrigal:

Adornan el cielo las estrellas,
adornan las mujeres el mundo,
con cuanto en él hay de bello y de alegre
Y como ningún mortal
vivir sin alma y sin corazón no puede
así no pueden sin ellas
los hombres por sí mismos socorrerse
pues es la mujer del hombre corazón, alma y vida.

De gran importancia es la obra filosófica y literaria de Lucrezia Marinelli (n. 1571), escritora y ensayista, hija de Giovanni Marinelli, médico y filósofo de inclinación aristotélica. También ella compuso un poema épico y caballeresco: *Enrico, ovvero Bisanzio acquistato* (1595), pero su obra principal es *La nobiltà e l'ecceellenza delle donne co'difetti et mancamenti degli uomini* (1601).

Se trata de una obra ejemplar que resume todas las fuentes y las teorías ligadas al tema de la presunta inferioridad ontológica de

las mujeres y las críticas a la luz de la razón filosófica. Marinelli parte de un análisis de la concepción de la mujer en Platón (las *Leyes*, la *República*) y en Aristóteles (*Política*, *Ética a Nicómaco*, *Historia de los animales*), haciendo referencia después a Diógenes Laercio y a Plutarco, para concluir con la igualdad sustancial física y metafísica entre hombre y mujer postulada por los grandes filósofos, con una predilección por Platón quien destinaba a las mujeres a las mismas funciones que a los hombres.

Marinelli también discute el mito, se detiene, en particular, en los relativos a las amazonas, las mujeres guerreras, y analiza sus diferentes versiones: las amazonas de Bohemia, las de Escitia, de cuya reina Pentesilea se decía que era hija de Marte, y las de Monotapa, la actual Rodesia. Estudia también el mito matriarcal y guerrero de las amazonas, que para Marinelli vale como prueba histórica, y aporta elementos ulteriores para la sustentación de la tesis de la igualdad entre hombre y mujer.

La parte más sugerente del texto es la relativa a las mujeres protagonistas de la historia de la literatura y del pensamiento. En esta parte, la autora recoge sin más las compilaciones eruditas de los humanistas sobre las mujeres célebres de la Antigüedad, pero la finalidad del discurso no es edificante o moral o, reaccionaria, sino más bien la de argumentar según esquemas lógicos e históricamente rigurosos la tesis de la igualdad y de la excelencia femenina en el campo intelectual.

Texto 20

LA EXCELENCIA DE LA MUJER

Creen algunos, poco conocedores de la historia, que no han existido ni existen mujeres doctas y expertas en las ciencias y en las artes. Y esto les parece imposible. No se les puede dar a entender ello aunque lo vean y lo oigan todo el día, estando convencidos de que Júpiter ha dado el ingenio, el intelecto sólo a los varones, privando del mismo a las mujeres, aunque sean de la misma especie.

Mas si aquellas que tienen el mismo alma racional que tiene el hombre, como he mostrado claramente más arriba, y aún más noble porque aún más perfectamente pueden aprender las mismas artes, y ciencias, las cuales aprenden los hombres, y así aquellas pocas, que atienden a las doctrinas, llegan a ser tan laureadas por las ciencias que los hombres las envidian, o las

odian, como suelen odiar los menores a los mayores. Para no perder el tiempo con lo que he demostrado en los capítulos precedentes, me remitiré a los ejemplos, entre los cuales el primero será el de Anficlea, muy alabada por Porfirio en la *Vida de Plotino*. De ella relata que, siendo discípula de Plotino, hizo en la filosofía maravillosa conquista. También escribe Decearco que dos mujeres poderosísimas abandonaron las riquezas para poder seguir mejor la doctrina del docto Platón.

Nicaula, reina de Egipto, era doctísima, y para resolver una duda de algunas cosas oscuras y difíciles, fue a buscar al rey Salomón, tan grande era en ella el deseo de entender las cosas secretas. Batista, dignísima mujer del duque de Urbino, fue excelentísima componiendo oraciones y epístolas. Fue a Roma y oró en presencia del papa Pío II, no sin estupor y maravilla de todos, y éste con su gran juicio rigió con sumo encomio el Estado durante muchos años. Mas, ¿qué diremos de Aspasia?, que fue tan docta en los estudios filosóficos, que fue digna maestra de aquel gran Pericles que hablando fulguraba y tronaba. ¿Qué de Asiotea?, la cual Apuleyo y Plutarco, celebran en el libro del dogma de Platón. Ésta fue discípula de Platón, y sacó gran provecho de sus estudios de filosofía, por lo que figura entre las mujeres ilustres y destacadas. ¿Dónde queda Cleubolina?, que fue hija de uno de los siete sabios de Grecia, sumamente alabada por Suida, por Ateneo y por algunos otros grandes autores por las bellas obras que dejó escritas. ¿Dónde Barsane?, que fue mujer de Alejandro Magno, que compuso en loor de Neptuno bellísimos himnos. ¿Dónde Cornelia, mujer del Africano, y madre de los Gracos?, que compuso epístolas llenas de suma doctrina [...]

Leoncia, jovencita griega muy despierta en las disciplinas filosóficas, no dudó, con su gran loa, en escribir contra Teofrasto, filósofo alabadísimo. Doctísima fue Dafne, hija de Tirescial, la cual compuso muchos libros de poesía de cuyos versos se sirvió Homero en su docto poema, como afirma Diodoro Sículo. Damone, hija de Pitágoras, enriqueció tanto la filosofía, que su propio padre le dedicó algunos de sus comentarios, y tras su muerte le sucedió como lector público en la escuela. Doctísima también fue Demofila en la poesía, la cual compuso algunos poemas amorosos, y algunos otros en loor de la casta Diana.

Tampoco merece silencio Femone que fue tan ilustre y famosa en las letras que mereció que Eusebio de Cesarea, Luciano, Estacio, Plinio, Estrabón y otros hicieran mención de ella en sus libros; y Antístenes dice que dejó escrito ese gran dicho, inventado por ella: *Nosce te ipsum*. Cenobia, reina de los pal-

miranos, como escribe Polio Trenbelio fue doctísima en todas las lenguas difíciles, y resumió en un compendio la Historia de los hechos alejandrinos.

Hildegarda de Alemania, ¿no escribió muy doctamente cuatro libros de las cosas naturales? Elena Flavia Augusta, hija de Celio rey de Bretaña, ¿no escribió un libro sobre la divina providencia?, y uno, ¿no de la inmortalidad del alma, y muchos otros, que yo por brevedad omito? Una noble de Brescia llamada Laura escribió muchas epístolas elegantes a fray Jerónimo Savonarola.

Tampoco quiero que quede atrás Aganice, a quien Plutarco tanto celebra en el libro de los preceptos matrimoniales, la cual poseía un conocimiento singular de la ciencia de la astronomía. Mas, ¿dónde queda Débora, que tuvo tanto conocimiento de las sagradas escrituras? ¿Dónde Catalina, consorte de Enrique VIII, rey de Inglaterra?, la cual compuso un libro de meditaciones sobre los salmos. ¿Dónde Anita?, que dejó escritos nobilísimos poemas, como escribe Tiziano en el libro contra los gentiles. ¿Dónde Aretafila?, que fue mujer de Nicóstrato, tirano de Cirene, en virtud de su elocuencia. ¿Dónde Erina Teia?, la cual imprimió tal majestad y dulzura en sus versos que a la edad de trece años fue par de Homero, como escribe Plinio Estobeo, y Eusebio.

Teana fue excelentísima en los versos líricos, y otra Teana de Metaponto, o Cresca que escribió el comentario de la virtud de la filosofía, y muchos preclaros poemas. Hipácia de Alejandría, mujer de Isidoro filósofo, hizo algunos comentarios de astronomía; Heptaquia, hija de Teón gran geómetra, llegó a ser tan importante en los estudios de filosofía que sucedió a Plotino en la misma escuela, y cátedra, como escribe Suida. Fue docta en la ciencia de la astronomía, e hizo profesión en público de muchas otras ciencias, y tenía una gran cantidad de alumnos en sus clases. Yambe, ¿no fue inventora del verso yámbico? Diotima fue tan experta en las disciplinas filosóficas que Sócrates no se avergonzaba de llamarla maestra y de acudir a sus doctas lecciones. [...]

¿Dónde yace la gloria de la poesía, es decir Safo Lesbía, la cual floreció en los tiempos de Alceo y Estesícoro poetas?, escribió libros de versos líricos, además de otros de epigramas, elegías y yambos, y fue inventora del verso sáfico, tomando el nombre de ella, y tan dulce y copiosamente cantó que los cielos se asombraron de ello. [...]

LUCREZIA MARINELLI

Otra figura de relieve en la cultura femenina veneciana del siglo es la de Arcangela Tarabotti (1604-1652), monja benedictina desde 1620, que a menudo firmaba con el pseudónimo de G. Barcittotti. Se trata de una autora que propone su visión del mundo femenino y feminista desde el interior del claustro y esto la hace aún más interesante y significativa. Sus obras son numerosas: *La sencillez engañada* o *Tiranía paterna* (ed. 1654), *Infierno monacal* (1643, ed. 1663), *Paraíso monacal* (1643), *Antisátira* (1644), *Cartas familiares* y *Defensa de las mujeres contra Horacio Plata* (1650).

La *Antisátira* es una respuesta, solicitada por un grupo de damas venecianas que se habían sentido ofendidas por el panfleto de F. Buoninsegni *Contra el lujo de las mujeres* (1644). Al moralismo masculino que criticaba cierta manera de vestir lujosa y ampulosa de la época, Tarabotti responde sin elucubraciones ampulosas, con argumentos tajantes formulados a la luz natural del intelecto. Acusaba a los hombres de criticar y pensar mal de las mujeres después de haberlas privado durante siglos de una instrucción adecuada. La prédica sobre el desperdicio del dinero para acicalar el cuerpo, dejando vacía la cabeza, no tiene ninguna validez si son los hombres sus autores, pues son los primeros en ser vanidosos y vanos, en regatear el vestido de las mujeres, a las que dejan en el gineceo de la casa como esclavas musulmanas después del matrimonio y visten bien sólo los días de fiesta. Hombres que ahorran a costa de sus mujeres para gastar con las prostitutas. La polémica antimasculina vuelve de nuevo en la última obra de la autora, *La defensa de las mujeres*. En ella acusa de herejía a Plata, traductor y presentador de una obra en la que se criticaba a los anabaptistas por haber defendido la igualdad de la dignidad espiritual de los hombres y de las mujeres. Las virulentas acusaciones de Tarabotti tachan de herética la tesis antifemenina de Plata, sosteniendo que la tesis paritaria no es anabaptista sino simplemente cristiana.

En *El candor engañado*, Tarabotti toma como punto de partida su caso personal para elevar una crítica vibrante contra las estructuras patriarcales de la sociedad de la época. La obra, publicada a título póstumo en 1654, fue añadida al *Índice* de los libros prohibidos porque expresaba una dura protesta contra la clausura infligida a las monjas, en particular, a aquellas que tomaban los votos a temprana edad y bajo la sugestión de la voluntad paterna.

En aquel tiempo, para evitar que los patrimonios de las familias patricias se subdividieran entre demasiados hijos y que el número de los aristócratas creciese de manera excesiva, era frecuente

recluir en el claustro a gran parte de las jóvenes de buena familia. Tarabotti negaba que seguir la Razón de Estado fuera rendir un Servicio a Dios.

El hecho de que muchas de las Cartas estén dirigidas a personalidades que giraban en torno a la llamada Accademia degli Incogniti, sociedad de carácter libertino, plantea la hipótesis de que las temáticas de Tarabotti hubieran sido influidas por ideas y actitudes de tipo libertino: un reconocimiento formal a la religión, pero un rechazo sustancial de la misma. La dureza de la polémica contra el convento considerado como cárcel femenina, lugar donde se encerraba a las jóvenes inquietas o a las minusválidas, deja lugar a tal interpretación.

Texto 21

EL INFIERNO MONACAL

Pero volvamos a la traicionada joven que, aceptada ya entre las monjas por coacción ajena, no por voluntad propia, se despoja de cualquier adorno, se viste una estrecha y pobre túnica, se ciñe un basto cinturón de cuero y con la cofia en la cabeza, que a la usanza de esta patria, en las demás mujeres, es una señal lúgubre de la muerte de sus apreciados maridos, da comienzo a sus infaustos himeneos cubriéndose con aquella vestidura que llaman el primer hábito. A continuación, hela aquí sometida a una obediencia que le parece de mayor carga que la que se coloca a lomos de los camellos. Cada una de ellas, sea de estirpe vulgar o noble, es sometida a los más viles ejercicios y a las funciones más inmundas. [...] Fueran más dulces y amables las fatigas entre los ejercicios de una santa humildad que no se alaba nunca suficientemente, experimentarían placeres y consolaciones del cielo, pero obligadas por la tiranía y soberbia de padres y parientes a actuar en contra de su voluntad, bien puede ser considerado por quien tenga intelecto, si pueden llegar a alcanzar ese mérito concedido sólo a quien trabaja y voluntariamente padece y persuadíos, oh padres, de tener que esquivar luego los rayos eternos ya que empleasteis tanta crueldad con vuestras hijas. [...] Querer que una viva entre las comodidades y las pompas del mundo y que las otras sean miseramente encerradas entre mil escaseces e infelicidades. Con qué corazón creéis que una de éstas ve a su hermana que destinada a esposo carnal se pavonea entre las delicias y, por así decir, triunfa entre mil lujos y grandezas.

Ésta, apenas pactado el matrimonio y difundida la noticia, abandona toda simplicidad de hábito y se adorna con todas las vanidades. No descuida aderezo moderno para renovarse, se aclara el cabello, se lo riza. [...]

La otra infeliz, privada de la cabellera que le dio la naturaleza, con cuatro andrajos de lana es vendida como esclava sin esperanza de liberarse jamás. Aquélla, la mirada brillante y lasciva como señal de la alegría del corazón. Ésta con lágrimas contenidas a duras penas no sólo guarda en el pecho su amargura, sino que infunde en el ánimo de quien la mira la tristeza. [...]

Para librarse de un modo de vida tan injusto y estricto tendría por fortuna estar retirada en su propia casa, tener un eunuco por marido y atribuiría a singular gracia un poco de libertad, una única sirvienta, comida y vestido sin tener que anhelarlo o ganárselo con sus propias manos y trabajando como sucede a la mayoría de las monjas. Querría hacer aquí un llamamiento, que a guisa de sonora trompeta, resonase en todas las orejas de aquellos felones que contribuyendo a la ruina de tantas ánimas, puede decirse que ofenden a Dios mortalísimamente, pero no estoy provista de un intelecto suficientemente despierto y mi pena es guiada sólo por mi pesquis sin luz imagnable de letras ni conocimiento de escribir. [...]

Bien lo experimenta la niña, cuando al despertar del letargo causado por las falaces promesas y esperanzas a las que la ligó y obligó su familia, se da cuenta de que no se le provee más que de casa, poco vino y pan. No faltan tampoco otras ridículas contiendas entre las desesperadas que por no aburrir también omito.

ANGELA TARABOTTI

Referencias bibliográficas

Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, Roma, Bulzoni, 1979.
Lucrezia Marinelli, Veronica Gambará, Isabella della Morra, *Rime*, Nápoles, Bulifon, 1693.
Horatio Brown, *The Venetian Republic*, Londres, Clay & Sons, 1902.

12. METAFÍSICA DEL BARROCO. SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

En el México de finales del siglo XVII, confín del Imperio transoceánico de Felipe IV (1605-1665) y de Carlos II (1661-1700) después, laboratorio en decadencia de la Reforma católica en Ultramar, se desarrolla la vivencia de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), poetisa, filósofa, figura religiosa de relieve del Virreinato. Nacida

en una humilde familia hispano-mexicana, en un pequeño lugar no lejos de la capital, Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana recibió una formación literaria gracias a la ayuda de su abuelo Pedro Ramírez, poseedor de una pequeña biblioteca. Trasladada a la ciudad de México e introducida en la corte, se convirtió en dama de honor de la Virreina, la marquesa de Mancera. Estimada por su ingenio y su cultura, en 1667, de acuerdo con la costumbre de la época que imponía a las mujeres casarse o hacerse monjas, eligió entrar como novicia en el convento de las Carmelitas Descalzas primero y en 1668 en el de las Hermanas Jerónimas, guiadas por una regla menos severa. De esta manera le pareció que podía continuar mejor con su auténtica vocación, el estudio y la escritura.

El locutorio del convento llegó a ser para ella una especie de salón frecuentado por personalidades de la corte y por literatos. Su celda era una verdadera y auténtica biblioteca (4.000 volúmenes) por lo que tuvo que buscar otro lugar en el Convento adonde retirarse a leer una vez cumplidos sus deberes religiosos. Guardaba también instrumentos científicos y musicales con los que practicaba y estudiaba. Las otras religiosas no estaban en disposición de compartir sus intereses y hubo quien trató de obstaculizarla como sus confesores, quienes decidieron no seguir tratándola.

En cambio, gozó de la protección de la Virreina. Su producción literaria fue muy popular. *Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto* eran comedias de argumento profano, *El divino Narciso* y *Neptuno alegórico* obras eruditas, sus poesías fueron recogidas en 1690 en los *Poemas de la Única Poetisa americana* y *Musa Décima*. En literatura, Juana de la Cruz destaca como uno de los exponentes más representativos del Barroco tardío español. Una literatura ardua y erudita, cargada de intenciones morales y conceptuales, en la que la esfera de las pasiones y de los sentimientos era explorada a fondo, pero siempre desde el punto de vista de un “desengaño” que conducía de nuevo la experiencia humana hacia sus raíces religiosas.

Su primera y única obra de argumento teológico fue *Crisis de un Sermón*, publicada con el título de *Carta Atenagórica* en 1690 por el Obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, que incluía a modo de prefacio una carta a la autora firmándola con el pseudónimo de “sor Filotea”. La *Carta Atenagórica* contenía una crítica firme al *Sermón del Mandato*, un texto más bien religioso difundido en la época y escrito por el jesuita portugués Antonio Vieyra (1608-1697). La carta del obispo era, en buena medida, un

elogio sumiso de la sutileza de las argumentaciones de sor Juana y un reconocimiento de su doctrina, a la vez que una censura a la atrevida hermana, una invitación a la modestia unida al consejo de abstenerse de las publicaciones de argumento profano y de retirarse, si no al silencio de la clausura, al menos al círculo de la cultura religiosa; es decir, la desafiaba a medirse en la Escolástica con el fin de inducirla a mantenerse en la esfera devocional tradicionalmente reservada a las mujeres. Para las otras hermanas ya había escrito, por ejemplo, algunos opúsculos devotos como los *Ejercicios de la Encarnación* y las *Ofrendas de los dolores*.

En marzo de 1691, sor Juana envió al obispo su *Respuesta a sor Filotea* en la que reconstruía la historia de su vocación literaria y, declarando que había tomado sus estudios “de las ciencias y de las artes humanas” como “peldaños” aptos para alcanzar la Ciencia Sagrada, afirmaba que ya no se sentía capaz de afrontar cuestiones de Doctrina Sagrada, y anunciaba, de hecho, su decisión de “permanecer sola con su Esposo”.

Así pues, dando un giro a su vida, donó su biblioteca y sus instrumentos y después de algunos meses de penitencia, en los que se sometió a duras prácticas de humillación y se comprometió en obras de caridad, volvió bajo la guía de sus confesores. En 1694 firmó con su propia sangre una declaración de sumisión a Dios en la que se mostraba dispuesta a seguir el “camino de la perfección”, libre de cualquier afecto humano. Falleció a causa de la peste que brotó en la ciudad de México en 1695, contagiada mientras cuidaba a las otras hermanas enfermas.

Juana de la Cruz es reconocida por sus contemporáneos, y en el mismo ambiente religioso, como una personalidad única: su erudición enciclopédica, que abarcaba de las letras a la filosofía, de las matemáticas a la Ciencia Sagrada, era excepcional para una monja, pero también para una mujer de aquel tiempo. Ahí hay que buscar la raíz trágica de su existencia: hacerse monja para poder estudiar, renunciar al estudio por reconocimiento a la autoridad eclesiástica.

La *Respuesta a sor Filotea* es un ensayo de gran importancia, en el que sor Juana subrayaba la legitimidad de su pasión filosófica por el saber, dándole el valor de una especie de ascesis cognitiva y buscando en otras mujeres sabias como las Sibilas, Aspasia, Hipacia, Julia Domna, Santa Gertrudis la Grande (1256-1302) hasta Violante de Aragón y Cristina de Suecia las huellas de la tradición de una cultura femenina. La propia Iglesia cristiana había favorecido y visto con buenos ojos el celo cultural de algunas de las

mujeres más prudentes y capacitadas. Pero entre las líneas de la orgullosa y respetuosa defensa de su saber se podía leer su conciencia de la necesidad de la sumisión.

Referencias bibliográficas

Sor Juana Inés de la Cruz, "Respuesta a Sor Filotea", en *Obras completas*, ed. de Octavio Paz, Madrid, Cultura Hispánica, 1993. Sor Juana Inés de la Cruz, *Poesía lírica*, Madrid, Cátedra, 1992. George Uscatescu, Riccardo Campa, *Profilo della cultura spagnola*, Milán, Rizzoli, 1982.

13. LAS POETISAS POSISABELINAS

Ha sido mérito de Virginia Woolf (1882-1941) haber atraído la atención, de un nuevo modo, sobre las mujeres literatas y poetisas de la Inglaterra del siglo XVII. En una época en la que el genio masculino reinaba en el campo artístico, además de en el social y político, algunas literatas decidieron no renegar de su propio talento y presentarse a las demás mujeres, y al público en general, como autoras. Este propósito se llevó a cabo a un alto precio: el estigma de la extravagancia, si no de la locura, se imprimió en algunas de sus obras.

La primera de ellas fue Margareth Cavendish, duquesa de Newcastle (1624-1674). Hasta la adolescencia, Margareth había mostrado un temperamento caprichoso y fuera de lo común: amaba más que nada escribir, también le gustaba inventarse vestidos originales para sí misma. Tuvo la suerte de casarse con un hombre, el duque de Newcastle, afín a ella en sentimientos e intereses. Gracias a esta relación y a su vida de retiro pudo reunir dieciséis volúmenes de escritos. Para su época fue un ingenio incomprendido, juzgada como rara e intratable por sus contemporáneos, sucumbió gradualmente a una extraña locura. Su prosa era impetuosa, vital, envejecida: "irresponsable como un niño, arrogante como una duquesa". Además de escribir pensamientos, versos, comedias y oraciones se midió en la filosofía estudiando *Las pasiones del alma* de Descartes y el *De Cive* de Hobbes. Le gustaba escribir de todo, sobre los más disparatados argumentos: se interrogaba acerca de la naturaleza de las estrellas, sobre la causa de que los perros contentos agitasen la cola, sobre la historia de los monasterios ingleses, sobre las virtudes de las hadas y si los peces sabrían que el mar es salado.

Tan sólo unos pocos supieron apreciar su ingenio, como, por

ejemplo, el poeta y literato Charles Lamb (1775-1834), que valoró su obra.

Ann Finch, condesa de Winchelsea (1661-1720), fue elogiada y celebrada por Pope bajo el pseudónimo de Ardelia, publicó un poema titulado “Spleen” (1701) y una recopilación de *Miscellany Poems* (1713). En sus poesías se lamentaba de lo “bajo que habían caído” las mujeres, convertidas en esclavas debido más a la educación errónea que a la naturaleza. Notaba a la sociedad hostil a su arte: “La mujer que coge la pluma / es llamada criatura presuntuosa”, le convienen más, piensa la gente, “modas, bailes, vestidos y juegos”.

Algo cambió con Aphra Johnson Behn (1640-1689). Escritora de teatro y narradora, pasó muchos años de su juventud en Oriente tomando apuntes para su obra más conocida *Oroonoko or the royal Slave* (1658). De ella se dijo que “fue la primera mujer escritora que vivió de su pluma en Inglaterra”. Su producción es amplia y abarca tanto novelas como tragedias y poemas. Era una exponente de la clase media y el suyo fue un ejemplo importante para las mujeres que pretendían integrarse en la vida intelectual y emprender la carrera de escritoras tradicionalmente reservada a los hombres. No hay que despreciar, en esta primera época literaria femenina en Inglaterra, el influjo del preciosismo francés; en 1655 fue traducido *El gran Ciro* de Mlle. de Scudéry, que tuvo un gran éxito.

Referencias bibliográficas

Virginia Woolf, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 1995. Virginia Woolf, “The Duchess of Newcastle”, en *Essays by modern Writers*, ed. de R. W. Jepson, Londres, Longmans, 1962. B. Ifor Evans, *Storia della letteratura inglese*, Bolonia, Cappelli, 1972.

CAPÍTULO VI

El siglo del Nuevo Mundo

1. LÍNEAS GENERALES DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO

El término Ilustración se refiere, historiográficamente, a todo ese complejo abanico de ideas y personalidades que caracterizó la vida intelectual europea de mediados del siglo XVIII. Al estudiar un capítulo tan importante de la historia de las ideas será necesario tener presentes tanto la configuración general de la Ilustración como las connotaciones específicas que asumió en las principales culturas nacionales de la época. Tenemos, por tanto, un movimiento ilustrado francés, uno inglés, uno alemán y uno italiano que, aunque poseen en común algunos elementos ideales y contextuales homólogos, presentan tensiones y soluciones específicas, modalidades y resultados propios en los campos filosófico, religioso y político.

La Ilustración se desarrolla en un contexto histórico-cultural extremadamente variado e incierto: los países europeos estaban lacerados por las diferencias religiosas, la influencia de las Iglesias sobre las monarquías y sobre sus políticas era fuerte, al igual que el gravamen de los privilegios feudales y eclesiásticos sobre las economías de los Estados; un sentimiento difuso de inquietud social y de falta de referentes flotaba en un mundo cambiante y en busca de nuevos ideales. Además, Europa era sacudida por continuas guerras de sucesión que enfrentaban a las principales dinastías.

Los puntos focales del mapa histórico-cultural generado por la

Ilustración europea, contemplados en sus generalidades, pueden ser condensados en tres órdenes de argumentos.

El primero, el desarrollo de la vida religiosa más allá de la polarización entre Reforma protestante y Reforma católica, con una evolución del sentimiento y del pensamiento religioso que se dirigió —adoptando una clasificación propuesta por Kant— tanto hacia un renacimiento religioso de carácter teísta —que, en filosofía, estuvo representado por autores como Malebranche, Berkeley y Leibniz— como hacia una crítica radical a la cultura religiosa, el deísmo, o hacia un ateísmo consciente sin más.

El segundo aspecto, la transformación del paradigma lógico fundamental de la cultura científica y humanista europea desde el racionalismo metafísico y deductivo del siglo XVII —que estaba ampliamente ligado, de modo sincrético, a supervivencias culturales del pasado— al racionalismo analítico dieciochesco, que se basaba en el método matemático y en los procedimientos inductivos.

El nuevo estilo de la razón, que se basaba en el método científico de Galileo y de Newton, proponía una descripción abstracta y analítica de la realidad que iba de las condiciones específicas de posibilidad de un fenómeno a la formulación de una ley general. De esta manera, la ciencia ilustrada transformaba el complejo mundo natural en un mundo objetivo ordenado: un campo de entidades variables en el interior de una identidad, y permitía superar las influencias del pensamiento mágico y religioso en la ciencia que la cultura del XVII había conservado.

La racionalidad ilustrada, sin embargo, oscilaba entre la pluralidad y la diversidad de los lenguajes científicos y disciplinares —propios de la nueva Enciclopedia del saber— y la tensión hacia el sistema que daría lugar a interpretaciones arbitrarias, reduccionismos y rigideces epistemológicas.

El tercer aspecto del movimiento ilustrado es la superación gradual del sistema político del absolutismo monárquico. En torno al eje de la monarquía absoluta, más o menos ilustrada, giraba toda la historia política del siglo XVIII, al igual que la situación y el horizonte de pensamiento de los diferentes grupos intelectuales de la época. El redescubrimiento de los principios del Derecho natural fue el nuevo paradigma filosófico y político de la segunda mitad del siglo.

Estas tres directrices de trabajo intelectual en la edad de la Ilustración hallarán sus equivalencias en el plano de las ciencias humanas. En el siglo XVIII, una pluralidad de lenguajes y de disci-

plinas forjó una imagen nueva del hombre, una imagen plural, compleja y problemática, irreducible ya al esquema metafísico que prevalecía aún en Descartes o Spinoza. Los viajes y las investigaciones geográficas, los estudios de fisiología y de medicina, los estudios histórico-jurídicos y sociológicos movilizaron todo un abanico de lenguajes en torno al tema de la identidad del hombre y de la sociedad humana. El conjunto de disciplinas de la filosofía práctica (moral, derecho, economía, política) toma la delantera a las tradicionales disciplinas de la filosofía teórica como la lógica y la metafísica.

En torno a estos ejes, la cultura ilustrada orientará su camino hacia las principales áreas culturales de la Europa dieciochesca. Será un trabajo complejo y nada fácil dado el gran estado de tensión, por no decir de confusión, en que había vivido la Europa del siglo XVII.

Aquel sentimiento del dolor y de la falibilidad humana que había sido advertido en el siglo XVII, tanto por Lutero como por Pascal —y que había conducido a la cultura filosófica y religiosa a refugiarse en el pesimismo y en un racionalismo radicalmente metafísico— ya no es interpretado como el resultado de un mal radical que marcaba el destino de la humanidad, sino como un estímulo fortísimo para el progreso. El dolor, el miedo se convirtieron en el resorte del desarrollo de la razón en Pietro Verri, así como en Voltaire y en Hume. La condición de *menor* de los hombres se transforma en espíritu de aventura y de búsqueda.

El XVIII también fue un siglo de reformadores, como lo había sido el anterior, pero el resultado radicalmente distinto del reformismo dieciochesco fue el alcance efectivo de una orilla de aquel nuevo mundo que los reformadores habían comenzado a entrever como utopía desde el Renacimiento y que el siglo barroco había relegado a las tinieblas del pesimismo religioso.

En el XVIII, el Nuevo Mundo se materializó, por fin, en América, en Francia y en Inglaterra. No será la realización de la utopía, sino su transfiguración en una colosal transformación estructural y superestructural del mundo occidental. Una empresa a la que el siglo dedicó sus mejores fuerzas y que marcó la historia de los siglos posteriores.

Por lo que respecta a nuestro tema, el pensamiento femenino, el XVIII ilustrado ha aportado dos contribuciones sustanciales. En primer lugar, la difusión de la concepción racionalista del derecho natural, con el ideal de una legislación conforme a la naturaleza del

hombre y a la razón, reforzó el punto de vista de las mujeres cultas que luchaban por una sociedad igualitaria en su estructura y paritaria respecto a la relación hombre/mujer. Las costumbres, las tradiciones, las autoridades podían ser criticadas si no eran conformes a la razón. Esto era válido para el campo jurídico, pero también para el político, el religioso, el literario y el científico.

El racionalismo de Descartes, Spinoza y Locke ya había preparado el terreno, con su idea de la razón humana, a la reivindicación de la racionalidad propia por parte de las mujeres: las mujeres cartesianas decidieron, en el XVII, pasar del terreno metafísico al político.

En segundo lugar, la difusión de la cultura científica y técnica propiciada por los ilustrados implicó también a las mujeres. A partir de este siglo, las puertas de la profesión científica y de las carreras intelectuales en general se abrieron a las mujeres: científicas, periodistas, escritoras, legisladoras, ideólogas pudieron tener un acceso cada vez mayor a las funciones importantes de la sociedad europea. Esto no significaba aún igualdad o “igualdad de oportunidades”, pero, al menos, caída de las defensas de principio de la primacía masculina, caída de la legitimidad de una discriminación sexista, apertura de una dialéctica de visiones de la realidad.

Todo ello supuso que las mujeres cultas llegaran a ser conscientes, subjetivamente, de su contribución al progreso civil y se sumergieran sin complejos en la batalla de las ideas. En el XVIII no asistimos al nacimiento del *feminismo*, con el significado de los siglos XIX y XX de reivindicación de una identidad, de una *diferencia* y de una especificidad de las mujeres, sino a la reivindicación de la igualdad en el derecho y en los derechos universales para la mujer, ciudadana entre los ciudadanos.

Referencias bibliográficas

Ernst Cassirer, *La filosofía dell'Illuminismo*, Florencia, La Nuova Italia, 1973. Furio Diaz, *Per una storia illuministica*, Nápoles, Guida, 1973. Albert Soboul, Guy Lemarchand, Michèle Fogel, *Le Siècle des Lumières*, París, P.U.F., 1977. Mimma de Leo, Fiorenza Taricone, *Le donne in Italia. Diritti civili e politici*, Nápoles, Liguori, 1992.

2. ENTRE EL SIGLO XVII Y EL SIGLO XVIII: MADAME DE LAMBERT

2.1. *Vida y obras*

Una figura monumental de la cultura francesa a caballo entre estos dos siglos es la de Marie-Thérèse de Marguessat de Courcelles, conocida como Mme. de Lambert (1647-1733). Recibió una educación refinada gracias al segundo marido de su madre M. de Bauchemont, epicúreo que la formó en el escepticismo y en la cultura clásica y que estimuló su insaciable curiosidad intelectual. En 1666, Marie-Thérèse se casó con el marqués de Lambert, lugarteniente general y gobernador de Luxemburgo. Al quedar viuda en 1686, liberada de la educación de los hijos y en posesión de una ingente fortuna, mantuvo un salón cuya influencia duró de 1710 a 1733.

Era un salón que reunía en sí características setecentistas y dieciochescas. Por un lado, con su horror a las extravagancias y su aprecio del bien hablar, de las buenas maneras y su interés por la moral continuaba la tradición del hôtel Rambouillet y del preciosismo. Por otro, era también un salón ya ilustrado en el que la ciencia y la filosofía suscitaban interés.

Respecto al culto a los placeres y a la vida disoluta de la nobleza de la Regencia, reunida en Sceaux en torno a la duquesa del Maine, el círculo de Mme. de Lambert cultivaba más bien la tradición de la inteligencia y de la urbanidad.

En el salón de Mme. de Lambert, el martes estaba reservado a los literatos, a los artistas y a los doctos (muchos de las cuales eran mujeres) y el miércoles a la sociedad mundana. Fontenelle y La Motte presidían las reuniones dedicadas a lecturas y a discusiones literarias y filosóficas. Se discutía, por ejemplo, la “Querelle des Anciens et des Modernes”, en la que La Motte tomaba partido por los modernos contra Mme. Dacier, fina traductora de Homero. El salón de Mme. de Lambert era también un lugar de poder, pues allí se decidía la suerte de, al menos, la mitad de los futuros candidatos a la Academia Francesa y a la Academia de Ciencias.

La marquesa fue autora de numerosas obras que Montesquieu, unido a ella por una profunda amistad, dio a conocer en Austria.

Mme. de Lambert escribió dos obras de carácter pedagógico, *Consejos de una madre a su hijo* (1726) y *Consejos de una madre*

a su hija (1728) y recogió sus propias reflexiones sobre los argumentos más variados en *Tratado de la amistad*, *Sobre las riquezas*, *Diálogo entre Alejandro y Diógenes sobre la igualdad de los bienes*, *Sobre el gusto*, *Discurso sobre la delicadeza del espíritu y del sentimiento*. El amor, junto a un análisis de la condición de la mujer, constituye el tema de *Nuevas reflexiones sobre las mujeres* (1727). En sus 60.000 cartas, Mme. de Lambert trató una gran variedad de argumentos como la historia, la religión, la política, las costumbres, la pedagogía, la psicología, las intrigas de la corte y los asuntos cotidianos.

A las puertas de la vejez escribió *Discurso a Ismene sobre el sentimiento de una dama que creía que el Amor convenía a las mujeres, aunque ya no fueran jóvenes* y *Sobre la vejez*.

Casi todas estas obras fueron publicadas a su muerte (1733), pues no se estimaba conveniente para una mujer, sobre todo si era animadora de un salón, entrar en discusiones intelectuales sobre sus propios escritos.

2.2. Pensamiento

En *Consejos de una madre a su hijo*, Mme. de Lambert pretendía completar la educación de su hijo, integrando las enseñanzas que había recibido (todas encaminadas a desarrollar exclusivamente la inteligencia) con consejos sobre la vida práctica y sobre las “conveniencias” sociales (buena educación). La obra recoge consejos inspirados en una experiencia totalmente profana, no comunes, ciertamente, a todas las madres ni adaptadas a todos los hijos. El primer consejo es el de respetar el deber de la religión. Como buena racionalista, sin embargo, Lambert recomienda a su hijo, a falta de una adhesión profunda a la fe, una sumisión a las creencias compartidas por su soberano y por su país, por amor al orden, para no provocar escándalo y por educación. En definitiva, se trata de consejos dictados más por el decoro mundano (la falta de religión era considerada de mal gusto) que por un verdadero espíritu religioso. Dado que el hombre está llamado a la gloria, su hijo debía hacerse un gran nombre y convertirse en un héroe. La gloria de la que habla Mme. de Lambert se funda en el mérito y en las virtudes, pues la idea de héroe es incompatible, para ella, con la de un hombre que no posee el sentido de la justicia, la probidad y grandeza de espíritu. Reencontramos aquí una concepción de la fe-

licidad fundada en la práctica de las virtudes, a la vez que un deseo de gloria en el que el amor propio y el egoísmo no están excluidos. La consideración y el respeto hacia las conveniencias sociales son una constante de la obra y testimonian una preocupación típica de la época. Los *Consejos* son síntoma de un cambio interesante: no es un hombre quien escribe para aconsejar a una jovencita sino una señora quien enseña la verdadera gloria a un joven.

En *Consejos de una madre a su hija*, el fin de la autora era el de poner en guardia a su hija contra las insidias de la sociedad e ilustrar esa práctica de la virtud que, según ella, es para la mujer la única fuente de felicidad, de gloria (una gloria muy distinta y toda privada respecto a la que indica para su hijo) y de paz. Las mujeres, excluidas de la gloria en el mundo y en el poder, debían emprender un camino flanqueado, sobre todo, de limitaciones y prohibiciones: evitar los placeres demasiado intensos, no frecuentar los espectáculos, desconfiar de la imaginación que en cuestiones de amor es pernicioso porque de éste no muestra más que la seducción y la ilusión. Por ello, el amor es presentado como una fuente de infelicidad y de desilusión. Para agradar, la mujer debe ser humilde, modesta ya que su batalla no está en el mundo, sino en su propio interior (se recomendaba al hijo llevar las riendas del mundo, a la hija huirlo). Según la marquesa, el mundo tiene un papel corruptor porque favorece el florecimiento de las pasiones que son fuente de infelicidad humana. La joven es invitada a refugiarse en su propio mundo interior, en la soledad, a desconfiar de sí misma, a buscar y a amar el silencio. Las novelas y la poesía son excluidas de las lecturas de las jovencitas pues inflaman la imaginación, mientras les son recomendadas las ciencias “sólidas” como la historia griega y latina, la historia francesa, la filosofía (sólo un poco), y las lenguas, pero no el italiano que era considerada la lengua del amor.

En general, Mme. de Lambert no se aleja en sus consejos de las ideas tradicionales que Fénelon había expresado sobre el tema en *Sobre la educación de las jóvenes* (1687) con la intención de hacer de las mismas, buenas mujeres y buenas religiosas.

El *Tratado sobre la amistad* es la aportación de la marquesa a este tema tan apreciado por Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco y Montaigne. A menudo se inspira en Cicerón, al que no cita; no ocurre lo mismo con Séneca y Montaigne con quienes comparte el pesimismo sobre la amistad entre las mujeres. Se muestra más optimista respecto a la amistad entre distintos sexos, pero no en el matrimonio (como, al contrario, sostenía Montaigne).

La amistad, comparada con el amor, tiene la superioridad de una mayor pureza al estar ausente la pasión.

Giacomo Leopardi citará el *Tratado de la amistad* en sus *Misceláneas* y tomará prestadas más afirmaciones de Mme. de Lambert que de D'Alembert, Montesquieu y Voltaire. Si las bases filosóficas de la concepción del mundo de la marquesa no siempre son sólidas, su dotes de moralista refinada y sus sondeos en el corazón humano no podían dejar de suscitar el interés del autor de los *Opúsculos morales*. Es interesante observar que en el siglo XVII, en general, Mme. de Lambert es citada más a menudo por Pascal, Descartes, La Fontaine, La Bruyère, Corneille, Racine o Molière y seguramente el papel de gran difusor de ideas de su salón debió contribuir a esta popularidad.

Mme. de Lambert dedicó el *Tratado de la vejez* a su hija. En éste, la autora lamentaba que Cicerón hubiese escrito un tratado para ayudar a los hombres a envejecer bien y no se hubiese ocupado de las mujeres, para quienes la falta de una instrucción adecuada agrava las dificultades de esa edad. En efecto, la autora atribuía a la vejez la sola ventaja de liberar al hombre de la tiranía de las pasiones, ventaja que no podía equilibrar la pérdida del atractivo y de la belleza de la juventud. De ahí la necesidad de limitarse a conducir una vida decente y modesta, dedicada a los demás y confortada por la religión, concebida, también en esta obra, más como un repliegue sosegado de tipo racional que como el fruto de una devoción intensa.

En sus *Misceláneas* Leopardi citó la siguiente frase del *Tratado de la vejez*: “No vivimos más que para perder y alejarnos” que le parecía que sintetizaba eficazmente su idea del empobrecimiento progresivo de la existencia humana, con el paso de los años, de esas ilusiones que él sostenía como la única riqueza verdadera del hombre.

Con las *Nuevas reflexiones sobre las mujeres*, Lambert quería defender a éstas del ridículo que se atribuía a todas las que se dedicaban a la cultura, a las ciencias o a las artes. Dirigió un severo discurso contra los hombres que son la causa de un enorme desperdicio, el de los dones naturales de las mujeres, descuidados o despreciados. Estos dones, si hubiesen sido desarrollados, habrían situado a las mujeres en condiciones de contribuir a la felicidad de la humanidad y a difundir una concepción más pura y completa del amor. Los hombres, después de haber excluido a las mujeres del ejercicio del intelecto, definen la esfera sentimental como atributo

específicamente femenino, pero prohíben a las mujeres la posibilidad de disfrutarlo. La autora señala después que las mujeres de su época tienen una racionalidad de tipo masculino, mientras que los hombres casi nunca poseen atractivos comparables a los femeninos. En esta mayor plenitud, según ella, reside la superioridad de las mujeres.

La marquesa también respondía a aquellos que acusaban a las mujeres de inmoralidad. Los hombres son los verdaderos responsables de la corrupción de las costumbres ya que defienden una concepción del amor basada sólo en los sentidos y sin ninguna profundidad. Para Mme. de Lambert, al contrario, el amor es un arte, un sentimiento necesario para la felicidad humana que no es rechazado por la sociedad, sino cultivado y refinado. El modelo de amor propuesto es la amistad, el amor platónico (idea muy apreciada por las preciosas), un amor de pequeñas felicidades, una mezcolanza sabia en la que los tonos delicados prevalezcan sobre las emociones y sobre los excesos. Lambert afirma haber intentado una metafísica del amor en la que los vicios son separados de las virtudes con el fin de poder gozar únicamente de lo que en él hay de mejor. Es interesante observar que, en su vida, intentó llevar a cabo este sistema ideal, al parecer con éxito.

En el ensayo *Sobre el gusto*, éste es definido como un sentimiento muy delicado del corazón que depende también de una gran rectitud del espíritu. Para Mme. de Lambert, las mujeres tienen la primacía en el gusto y en la sensibilidad. Los hombres, en efecto, no saben amar o aman de un modo vulgar e inconstante. Sólo la mujer es capaz de hacer de ello un arte refinado y extraer delicadas alegrías, pues funda el amor no en la satisfacción de los sentidos sino en la unión de los corazones, en la estima y en la virtud. Mme. de Lambert confiaba en que la liberación de las mujeres de los obstáculos y de los prejuicios masculinos que había expuesto podría dar vida a un nuevo humanismo.

Referencias bibliográficas

Mme. de Lescurie, *Les femmes philosophes*, París, E. Dentu, 1881. Georges Mongredien, *La vie de société au XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Hachette, 1950.

3. LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA Y EN FRANCIA

La parte central del siglo XVII, hasta la gloriosa revolución de 1688, se caracterizó en Inglaterra por la radicalización de los movimientos espirituales que habían surgido de la Reforma anglicana y que juzgaban incompleto el proceso de reforma.

Los puritanos, con grandes predicadores como William Perkins (1588-1602), Thomas Cartwright (1535-1603) y Gerard Winstanley (n. 1609) y con su líder carismático Oliver Cromwell (1599-1658), se convirtieron en los árbitros de la situación política del país. Junto a las distintas sectas religiosas independientes renacieron también movimientos populistas de la época como los Levellers y los Diggers. Los orígenes doctrinales del puritanismo hay que buscarlos según los historiadores, además de en la permanencia de la tradición lollarda y de Wyclif, en la influencia del pensador hugonote Pierre de La Ramée (1515-1572), crítico de Aristóteles, asesinado por los católicos franceses la noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572).

Junto a los puritanos, otros movimientos religiosos radicales marcaron el renacimiento religioso de finales del siglo XVII en Inglaterra: los cuáqueros, movimiento animado por el predicador George Fox (1624-1691) y, posteriormente, en el siglo XVIII los llamados metodistas del predicador John Wesley (1703-1791), movimientos que fueron protagonistas también de la colonización del Nuevo Mundo americano. El auge de los reformadores puritanos se prolongó hasta el *Great Revival* religioso americano de la segunda mitad del siglo XVIII.

En la vertiente opuesta al teísmo y al radicalismo protestante, entre los siglos XVII y XVIII, aparece la fuerte corriente del deísmo inglés, a cuyo desarrollo está ligada la formación de la Ilustración en este país. El origen remoto del deísmo inglés ha sido situado por algunos historiadores en la influencia de los llamados socinianos, seguidores de Fausto (1525-1562) y Lelio (1539-1604) Sozzini, teólogos sieneses que sostenían la tesis antitrinitaria. En Inglaterra estaban representados por el movimiento de los unitarios guiados por predicadores como John Biddle (1615-1662). El unitarismo volvía a conducir a la religión bajo la luz de la razón, algo que se aproximaba a la idea de una religión natural.

En el plano de la cultura laica y filosófica, la Ilustración in-

glesa surge del pensamiento de los llamados moralistas. El momento de paso de la cultura del XVII al XVIII estuvo representado en Inglaterra por las obras de Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conde de Shaftesbury. En 1713 publicó *Características de hombres, costumbres, opiniones y tiempos*, que recordaba la especulación de los filósofos de la Escuela de Cambridge (Whichcote, Cudworth, More) con el deísmo de John Toland, amigo de Shaftesbury, sobre la base del concepto de “sentido moral” entendido como fundamento natural y no metafísico de la ética. Otro exponente autorizado del moralismo fue el escocés Francis Hutcheson (1694-1746), autor de la *Búsqueda sobre el origen de nuestras ideas de belleza y de virtud*, que fue el maestro de Adam Smith (1723-1790), el fundador de la economía política. Según Smith, que se oponía al instrumentalismo moral de Hobbes, la ética fundada sobre el principio de la simpatía puede ser teológicamente armonizada con el principio económico de la utilidad.

La idea de religión natural es el tema filosófico principal del deísmo radical de los llamados *freethinkers*. Los librepensadores ingleses como Mathew Tindal (1657-1733), Anthony Collins (1676-1729) y el irlandés John Toland (1670-1722) nos introducen en la realidad del pensamiento de la Ilustración inglesa, cuyo punto culminante estará marcado por las obras de David Hume.

Los puntos principales del programa intelectual de los librepensadores representaron la oposición a las instituciones eclesiásticas, la negación de la revelación sobrenatural y la crítica denodada a los textos sagrados.

Cristianismo sin misterios (1696) de Toland fue el texto capital del deísmo inglés, que se alejaba de la tradición sociniana y de la concepción lockiana de la racionalidad de las Sagradas Escrituras sobre las que se fundaba la religión revelada.

John Toland, en esta primera obra, se remitía a la gnoseología lockiana y negaba la idea innata de Dios, pretendía que las Sagradas Escrituras fueran sometidas al examen crítico de la razón para suprimir de ellas todo lo que fuese contrario a la misma. John Locke, en cambio, en *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (1695), había descartado la perspectiva deísta encaminada a definir una “religión natural” y había preferido dar valor a los contenidos morales presentes en la revelación cristiana para fundar sobre ellos una hipótesis de acuerdo entre las diferentes interpretaciones de los textos propuestas por las sectas y las distintas confesiones cristianas.

Después de una primera fase “apologética”, Toland, en las *Cartas a Serena* (1704), dedicadas a la reina de Prusia Sofía Carlota, madre de Federico II, elaboró una filosofía de la naturaleza de carácter materialista. No llegó, sin embargo, al ateísmo: el punto de encuentro entre su materialismo racional y la intención deísta fue una especie de panteísmo, basado en las tesis de Bruno y de Spinoza oportunamente modificadas.

La mayor parte del movimiento reformador en el campo religioso no estaba constituida, sin embargo, ni por los puritanos ni por los deístas. Era más bien la de la llamada Low Church, el clero anglicano liberal formado por los obispos latitudinarios, inspirados por los teólogos de Cambridge. Éstos predicaban la tolerancia religiosa y la idea de una religión racional que superase las visiones sectarias y buscaban los principios religiosos comunes a varios movimientos.

Con esta corriente de pensamiento se enfrentó la filosofía de John Locke (1632-1704), con su idea de tolerancia religiosa. Locke aceptaba el carácter positivo de la revelación, pero, dada la pluralidad de las interpretaciones de las Escrituras, propendía a dejar espacio al misticismo y a la intuición de un núcleo de verdades religiosas.

La naturalización total de la religión, en sentido escéptico y ateo, al igual que la crítica al deísmo, será llevada a cabo, en cambio, por David Hume guiado por la crítica a la religión anteriormente planteada por Thomas Hobbes (1588-1679).

La contribución de Hume (1711-1776) en *Historia natural de la religión* (1757), será la de proponer una justificación histórica y social de la creencia religiosa reputando contradictorio el concepto mismo de “religión natural” respecto al de religión racional. Para Hume, la creencia religiosa estaba fundada en el temor y en la inseguridad propias de la condición humana y es, por tanto, una forma de pensamiento cuyo origen es irracional y cuyos resultados son puras supersticiones.

Un capítulo importante de la cultura ilustrada inglesa del XVIII es el político. Los acontecimientos revolucionarios franceses, junto al debate que los precedió, tuvieron un fuerte impacto en la cultura inglesa. Pensadores como William Godwin (1756-1836), y filósofos morales como Jeremy Bentham y Adam Smith representaron las diferentes vías, la radical y la utilitarista, a través de las cuales la burguesía inglesa prosiguió, sin rupturas traumáticas, el proceso reformador emprendido con la revolución de 1688.

el clero galicano. En 1710 había sido destruido el monasterio de Port-Royal, pero Luis XIV y el pontífice querían reforzar sus hostilidades a un movimiento religioso que todavía tenía un discreto potencial de crítica y de disgregación en el sector católico. Al cierre de Port-Royal siguió, en efecto, la condena de Quesnel por parte del papa con la bula *Unigenitus* (1713).

Los jansenistas sufrieron el duro golpe, pero supieron reponeerse y llegaron a ser una fuerza importante de la reforma ilustrada del clero en todos los países católicos, trasladando a Utrecht, en Holanda, y a Italia, después, su centro espiritual.

En torno a la figura del diácono jansenista Francis Paris, exponente de aquella "Iglesia invisible" en que se había convertido el jansenismo después de la bula papal contra Quesnel, se desarrolló una curiosa experiencia, la del llamado "jansenismo convulsionario". Paris, hombre integérrimo y asceta, fallecido en olor de santidad en 1727, había sido sepultado en el cementerio de Saint-Medard de París. En 1731, Millé. Louise Hardouin, una devota parapléjica que se había dirigido a rezar sobre su tumba, sufrió una crisis de convulsiones al término de la cual se encontró curada. Después de este suceso, el cementerio de Saint-Medard se convierte en la meta de continuos peregrinajes de enfermos y las crisis se repitieron varias veces hasta el punto de que al año siguiente se cerró al público. Pero el episodio fue sonado y, de hecho, constituyó una ocasión para relanzar el movimiento jansenista.

En el plano filosófico el nuevo método de la ciencia ilustrada tuvo en los enciclopedistas Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783) sus sistematizadores. Estos pensadores, sobre la base del pensamiento de Bacon y de Locke y del trabajo de naturalistas y científicos, elaboraron una filosofía de carácter materialista e hicieron posible la separación de la ciencia de la naturaleza (y de la ciencia de la sociedad) de la cultura religiosa del XVII. La Ilustración francesa no llega a elaborar, ciertamente, una visión científica completa y coherente, pero liberó definitivamente al racionalismo de los vínculos de la mentalidad metafísica y del principio de autoridad del Antiguo Régimen.

En el plano político, la Ilustración francesa dio a luz dos almas y dos corrientes paralelas cuya convergencia se llevó a cabo con gran dificultad: el cientifismo de los filósofos y el igualitarismo de los reformadores sociales. Los filósofos, los enciclopedistas, eran expresión de la burguesía intelectual y de la aristocracia ilustrada y dieron fundamento teórico a la transformación, al igual que la pe-

queña burguesía, el bajo clero y las clases populares contribuyeron a dar perspectiva y vida al movimiento revolucionario de final del siglo con un pensamiento político de carácter utópico y socialista.

Jean Meslier (1664-1729), Morelly (1715-1778) autor del célebre *Códice de la naturaleza* (1755), Lèger-Marie Deschamps (1716-1774), Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), todos miembros del bajo clero, constituyeron una raíz importante de la Francia revolucionaria y fueron, dentro de ciertos límites, el homólogo católico de los reformadores ingleses del XVII.

Con el pensamiento de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), la Ilustración logra fundir su perspectiva de reforma intelectual con la hipótesis de una auténtica reforma política. Hasta entonces se había mantenido en los límites de un diálogo respetuoso con los soberanos ilustrados del siglo, sobre todo Federico II de Prusia y Catalina II de Rusia.

La radicalización del pensamiento jurídico y político en Francia se efectuó plenamente al final del siglo con la revolución. No se contentaron ya con pedir nuevas *Leyes para el Pueblo*, sino que se crearon nuevas *Leyes por el Pueblo*. La Ley como expresión de la “voluntad general” era la gran intuición de Rousseau que yacía en la base de la *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789.

Referencias bibliográficas

Christopher Hill, *El mundo trastornado*, Madrid, Siglo XXI, 1993. *I Puritani. I soldati della Bibbia*, ed. de Ugo Bonanate, Turín, Einaudi, 1975. Giuseppe Schiavone, *Winstanley. Il profeta della rivoluzione inglese*, Bari, Dedalo, 1991. John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1993. John Toland, *Lettere a Serena*, ed. de Eugenio Lecaldano, Bari, Laterza, 1977. Armando Plebe, *L'Illuminismo inglese*, Milán, Marzorati. John Toland, *Cristianesimo senza misteri*, ed. de Francesco de Gregorio, L'Aquila, Abruzzo Press, 1975. Paul Hazard, *Crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1993. Aram Vartanian, *Diderot e Descartes*, Milán, Feltrinelli, 1956. Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1978. Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Vosa, 1993. Jean Ray, *La rivoluzione francese e il pensiero giuridico*, Roma, Edizioni Lavoro, 1989.

4. LAS MUJERES FILÓSOFAS DEL SIGLO XVIII EN FRANCIA

4.1. *De los salones a los clubes y a los cafés*

El XVIII es considerado como un siglo en el que la influencia de las mujeres en el plano cultural llegó a niveles jamás alcanzados en los siglos precedentes. Las ideas ilustradas se difundieron rápidamente en algunos de los salones de las damas. Éstas acogieron a los “philosophes”, convirtiéndose en sus amigas o compañeras, cuyas ideas recibieron y tal vez modificaron, contribuyendo, en algunos casos, a la creación de sus obras. El papel dominante asignado a la literatura y al estudio del espíritu humano en los salones del siglo anterior fue sustituido, poco a poco, por el interés por las discusiones filosóficas y científicas, por la curiosidad por el destino del hombre, por los misterios de la naturaleza y los descubrimientos de la ciencia. Esta evolución de los salones, junto al mejorado nivel de instrucción y de las costumbres de los invitados, redujo el valor pedagógico y de escuela de galantería de los mismos, y se transformaron en brillantes reuniones de intelectuales y en lugares de discusiones puntuales de sus obras.

Diderot era el animador del salón de Mme. de Epinay, Buffon el del de Mme. de Necker, Voltaire fue el ídolo del salón de Mme. de Châtelet y después del de Mme. du Deffand.

Aunque ya estaban amenazados por la competencia de los clubes y de los cafés, locales públicos que se convirtieron en los lugares habituales para la circulación de las ideas, los salones continuaron desempeñando una función de promoción intelectual importante y siguieron siendo, para las mujeres, el único lugar donde conseguir una educación superior.

Las señoras de la casa, menos temerosas de revelar abiertamente sus predilecciones intelectuales, participaban en las discusiones más activamente y de un modo más personal, como jamás hubieran osado las preciosas del XVII.

Esto hizo que las *mujeres sabias* no acogieran nunca acriticamente las ideas ilustradas, sino que las filtraran a la luz de sus propias exigencias y de su propia sensibilidad.

Mme. de Tencin fue una biógrafa próxima a Montesquieu, la marquesa de Châtelet, en cambio, fue una estudiosa de las ciencias naturales ligada a Voltaire, Mme. Geoffrin se desligó de la evolu-

ción materialista de la Ilustración, al igual que Mme. de Créqui quien, aceptando el racionalismo, decidió llevar una vida de devoción en contra de las tendencias a la disgregación de la vida moral.

Otras damas no dudaron en disentir abiertamente, con sus propios argumentos, de los ilustres exponentes de la élite cultural: Mme. de Epinay y Mme. du Deffand polemizaron con Rousseau, Mme. de Choiseul se opuso a la idolatría por Voltaire o Rousseau. Un papel social y culturalmente importante, como laboratorio de nuevas propuestas intelectuales, fue desarrollado por los salones de Mlle. de Lespinasse y de Mme. Helvétius y Mme. de Graffigny.

4.2. *Madame de Tencin*

Claudine-Alexandrine Guérine de Tencin (1682-1749) fue educada en el convento de los agustinos de Montfleury y allí tomó los votos debido a que su familia no tenía fortuna suficiente para mantener también a los demás hijos mayores. El convento de Montfleury era todo lo contrario a un lugar austero: su locutorio era un verdadero y auténtico salón (cosa bastante usual en la época). Claudine atrajo al mismo a lo mejor de la sociedad de Grenoble y avalada por poderosos protectores logró dejar el convento.

Tuvo numerosos amantes entre los cuales figuró el regente Felipe de Orleans, pero un único y verdadero amor, el caballero Destouches, brillante oficial, hombre inteligente y ambicioso, de quien tuvo un hijo, al que no dudó en abandonar delante de una iglesia, como frecuentemente ocurría entonces. El bebé, bautizado Jean Le Rond, llegaría a ser el famoso filósofo y enciclopedista D'Alembert.

La vida de Mme. de Tencin, suficientemente agitada ya, fue sacudida de improviso por el suicidio de su socio de negocios y amante: La Fresnays. Éste, después de haberla acusado de traicionarlo y de haberle despojado de sus bienes, había reaccionado quitándose la vida ante la despedida de la señora. El suicidio había sido cuidadosamente premeditado, como demuestra el hecho de que La Fresnays había consignado a un abogado un testamento en el que acusaba a Mme. de Tencin de maldad y codicia. De este modo, fue arrestada y encarcelada en la Bastilla, pero después del proceso fue declarada inocente.

Tras este episodio, en 1741, Mme. de Tencin decidió acabar con su vida sentimental y se dedicó exclusivamente a la intriga po-

lítica y a la literatura. Su papel político se concretó fundamentalmente en una serie de maniobras y de presiones encaminadas a hacer nombrar a su hermano Primer Ministro.

Por lo que respecta a su vida intelectual, escribió algunas novelas, una de las cuales, *Las memorias del conde de Comminges* (1735), fue considerada como una obra maestra.

Mantuvo también un animado salón, en el que el personaje más importante fue Fontenelle que influyó positivamente en el pensamiento y en el estilo de vida de Mme. de Tencin, pero fue con Montesquieu con quien tuvo una verdadera relación intelectual, hasta el punto de que adquirió y difundió una parte de la primera edición del *Espíritu de las leyes*. El salón acogía también a La Motte, Astruc, Marain, el abate Alary, Piron, Duclos, Marmontel, D'Argental, Pont de Veyle, Bolingbroke, Chesterfield y Marivaux, que lo inmortalizó en su *Vida de Marianne* como "el salón de Mme. Dorcin".

Mme. de Tencin escribió también *El asedio de Calais* (1739), *Cartas al duque de Richelieu* (1743), *Las desgracias del amor* (1747), *Anécdotas de Eduardo II, rey de Inglaterra* (1776), *Correspondencia con el cardenal de Tencin* (1790).

4.3. Madame de Geoffrin

Marie-Thérèse Rodet (París, 1699-1777), Mme. de Geoffrin tras contraer matrimonio, burguesa rica, juiciosa y respetable, amiga de Mme. de Tencin, sucedió a esta última acogiendo a su muerte a muchos de los miembros de su salón. En el periodo comprendido entre 1750 y 1756 tenía por costumbre ofrecer dos cenas a la semana: el lunes para los artistas Van Loo, Vernet, Boucher, La Tour, Nattier, Vien, Lagrenée, Soufflot, Lemoine, Bouchardon, Falconet; el miércoles estaba reservado, en cambio, a los intelectuales y a los literatos como Fontenelle, Holbach, Montesquieu, Marivaux, el abad de Saint-Pierre, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Grimm, Marmontel, Morellet, Burigny, el abad Raynal, Thomas, Mairan, Maupertuis. Había también muchos huéspedes extranjeros entre los que destacaban Walpole y Hume.

En 1776, un renovado sentimiento religioso la llevó a despedir a Diderot y a Holbach debido al carácter excesivamente materialista de sus ideas. Falleció cristianamente al año siguiente.

4.4. *Madame du Deffand*

Marie de Vichy-Chamrond (1696-1780), posteriormente Mme. du Deffand, de familia noble, pero de modesta fortuna, fue educada en un colegio de París del que salió para contraer matrimonio con un hombre al que no había visto nunca, su primo Jean-Baptiste-Jacques du Deffand, marqués de la Lande.

Mme. du Deffand representó el ejemplo más típico e interesante de esa enfermedad moral muy extendida entre las mujeres del siglo XVIII: el aburrimiento.

Dominaba en ella el sentimiento laico, su única religión fue la ausencia de cualquier culto, la ironía y la independencia de cualquier principio rígido. Mantuvo una breve relación con el regente Felipe de Orleans y, después, fue amante del presidente de cámara Hénault (1685-1770), a quien permaneció unida por una profunda amistad. En 1722 conoció a Voltaire de quien sería amiga durante toda su vida. A través de intrigas con los favoritos del regente obtuvo una conspicua renta. Abandonada por su marido debido a sus numerosos amantes, se refugió en la mundanísima y corrupta Sceaux.

En 1747 abrió su salón de la rue Saint-Joseph, donde acogió, sobre todo, a los filósofos de la primera generación. Mme. du Deffand, particularmente angustiada por su progresiva ceguera, decidió adoptar a una jovencita, hija ilegítima de una noble, Mlle. de Lespinasse (1732-1776), con la cual cortó después toda relación al darse cuenta de que había organizado a sus espaldas un salón que se celebraba una hora antes del suyo. Tras este episodio parte de la corte de Mme. du Deffand siguió a Mlle. de Lespinasse.

En este periodo fue cuando Mme. du Deffand encontró a Horace Walpole (1717-1797), escritor inglés hijo del político Robert, autor de *El castillo de Otranto* y adversario de los ilustrados con quienes se carteó. A pesar de la gran diferencia de edad, ella lo amó apasionadamente, pero casi a escondidas pues no quiso sustituir jamás su amor. Mme. du Deffand mantuvo una relación epistolar con Voltaire en la que criticó a Rousseau y, en particular, su *Emilio* y *El contrato social*.

4.5. La marquesa de Châtelet

Gabrielle-Emilie Le Tonnelier de Breteuil, después marquesa de Châtelet (París 1706-1749), frecuentaba la corte y a la reina en particular, pero después de las veladas mundanas no descuidaba jamás sumergirse en los estudios científicos de los que era una apasionada. Uno de sus amantes, el duque de Richelieu, la animó a emprender estudios superiores de física y matemáticas que completó con los mejores maestros, entre los que figuraban Pierre Louis de Maupertuis y Alexis Claude Clairaut, académicos newtonianos y estudiosos de Leibniz. Se decía que, disfrazada de hombre, participaba en las reuniones de científicos que se celebraban en los cafés parisinos en los que no estaban admitidas las mujeres.

En 1733, después de ocho años de matrimonio y aburrimiento conyugal con un marido demasiado poco inteligente para ella, inició una relación con Voltaire que la indujo a abandonar a aquél y la vida de la corte. Fue una relación madura basada en las afinidades de gustos y de trabajo, una relación intelectual más que sentimental. Se estableció con Voltaire en Cirey, en el ducado de Lorena, y convivió con él durante casi quince años. Ambos transportaron a la casa de Cirey millares de volúmenes de sus bibliotecas e instalaron allí un verdadero laboratorio. Dados los intereses de la dueña de la casa, ésta se convirtió pronto en el centro de promoción de la física newtoniana en Francia, frecuentada por los más grandes científicos y en contacto con Federico II de Prusia y con las academias científicas de Berlín, Escandinavia y Rusia.

La marquesa fue quien inició a Voltaire en el estudio de la ciencia y obstaculizó su interés por la literatura. En 1735, Francesco Algarotti llegó a Cirey, donde completó su *Newtonismo para las damas*, gracias también a la ayuda y a los consejos de Emilie. Voltaire y Emilie pensaron escribir a su vez un compendio divulgativo de las teorías de Newton para el público francés, *Elementos de la filosofía de Newton*, que, sin embargo, es atribuido solamente a Voltaire, a pesar de que éste señalara la importancia de la contribución de Emilie, en particular en la parte sobre óptica. La marquesa participó en el concurso promovido por la Academia de Ciencias, en 1737, para el mejor ensayo sobre la naturaleza del fuego, aunque no ganó, su ensayo fue publicado.

Escribió *Instituciones de física* (1740) como introducción ac-

tualizada a la física para su propio hijo. En esta obra, trató de dotar a la teoría newtoniana de una base metafísica, que consideraba indispensable, inspirándose en la *Monadología* de Leibniz: “Al comienzo de 1738, acogió la noción de *fuerzas vivas*, las mónadas vitales de Lady Conway y de Leibniz y, con el fin de adoptar en su libro esta nueva posición, modificó los primeros capítulos de sus *Instituciones de física*. Intentando conciliar a Newton y a Leibniz, proveyó a estas dos filosofías de un fundamento histórico e incluyó los desarrollos más recientes de la física” (Margaret Alic).

Para la revisión de su manuscrito pidió ayuda a Koenig quien, al volver a París, afirmó que había sido él quien le había dictado la obra. Tan sólo después de su muerte, Emilie fue reconocida públicamente como autora de la obra. En febrero de 1741 Jean Jacques Mairan, cartesiano y secretario vitalicio de la Academia Francesa, contradujo sus explicaciones de las *fuerzas vivas* y la acusó de plagiar a Koenig. A pesar de ello, la fama de la marquesa y el respeto por ella crecieron y muchos jóvenes se acercaban a Cirey a estudiar con ella. Tradujo los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton (1759), los cuales fueron prologados por un *Elogio* de Voltaire. Tratándose de la única traducción disponible, se le atribuye el mérito de haber introducido a Newton en Francia y de haberlo incluido en el patrimonio de las ideas de la Ilustración.

Debido a que Mme. de Châtelet había lamentado con frecuencia la separación y la división del saber histórico respecto al método del estudio científico, Voltaire le dedicó el primer borrador del *Ensayo sobre las costumbres*. Ella sostenía, en efecto, que, también en el ámbito no científico, debería ser posible ir de los hechos a las leyes como se hacía en física. Mme. du Châtelet fue autora también de un *Tratado de la felicidad* (1747), en el cual dejaba entrever una tensión sentimental no intuible en una persona considerada generalmente como una *femme savante*.

El tema de la felicidad (en su evolución del concepto de felicidad como búsqueda racional del bienestar individual al de bienestar social y felicidad pública propuesto por Rousseau), puede ser considerado como uno de los pilares centrales de la cultura ilustrada: Voltaire escribió las *Epístolas sobre la bondad* (1738), Formey, *El sistema de la verdadera bondad* (1751); en Inglaterra, Ferguson escribió *Sobre felicidad* (1782); en Alemania, Lessing, *La felicidad*; en Italia, *De la felicidad pública* de Ludovico Antonio Muratori (1749) y *De la Felicidad* de Verri (1763).

En su tratado, Mme. du Châtelet analizaba los sentimientos y

afirmaba que su mayor intensidad producía mayor felicidad en el individuo que los experimentaba; por estas afirmaciones fue puesta en relación con el pensamiento de Rousseau. La felicidad consistía, según ella, en el “liberarse de los prejuicios, en ser virtuosos, en tener gustos y pasiones, en ser capaces de ilusionarse”. Emilie consideraba erróneo reprimir las pasiones y los deseos porque ello alejaba del camino de la felicidad. La marquesa afirmaba un ideal de felicidad terrestre que puede ser sintetizado en esta afirmación suya: “Es necesario comenzar a decirnos a nosotros mismos que no tenemos otra cosa que hacer en este mundo que procurarnos sensaciones y sentimientos placenteros.”

Después de su larga relación con Voltaire, Emilie tuvo una relación con el marqués de Saint-Lambert y murió al dar a luz un hijo suyo.

4.6. *Mademoiselle de Lespinasse*

Julie-Jeanne-Eléonore de Lespinasse nació en 1732, fruto de una unión adúltera; en efecto, era hija natural de Mme. d’Albon. Después de pasar la primera mitad de su vida completando su propia educación intelectual junto a Mme. du Deffand, a los treinta y dos años, despedida por esta última, se halló emprendiendo su propia educación sentimental. Después de una tierna amistad con D’Alembert, basada más en la estima y en la recíproca confianza que en una verdadera pasión, en 1766 se unió al marqués de Mora, joven español perteneciente a una familia rica y poderosa, y, posteriormente, durante una ausencia de su enamorado, al marqués de Guibert. Este último era, por entonces, un personaje famoso, hombre de armas y autor también de un *Ensayo sobre la táctica*, libro de corte filosófico pues delineaba, en un discurso preliminar, el cuadro de una Francia política y militar nueva, criticando a las instituciones de su país y prediciendo la revolución.

El salón de Mlle. de Lespinasse, en un modesto apartamento de la rue Saint-Dominique, se convirtió pronto en el refugio de los enciclopedistas D’Alembert, Diderot, del economista Turgot y de Morellet. Allí sólo se discutía, no había ningún otro tipo de entretenimiento porque cenas y comidas no alcanzaban a la modesta renta de Mlle. de Lespinasse. Sin embargo, era una mujer poderosa; a través de su amigo íntimo D’Alembert podía influir en los nombramientos de la Academia Francesa. Falleció en 1776.

4.7. Madame d'Epinau

Louise-Florence-Pétronille de Tardieu D'Esclavelles, posteriormente Mme. d'Epinau (1726-1783), de familia noble normanda, se casó a los veinte años, en 1745, con Denis-Joseph La Live d'Epinau. La infelicidad de su matrimonio está bien documentada en sus *Memorias* (1818) de las que Sainte-Beuve afirmó: "No es una obra sino una época." Después de tan sólo tres meses de matrimonio, su marido ya la traicionaba y, para poder sentirse más libre, trató de comprometerla favoreciendo las atenciones de un hombre hacia ella. Al no ser una mujer pasiva o resignada por la fe religiosa, se vengó aceptando las atenciones de Dupin de Francueil quien parecía muy enamorado y respetuoso. En aquella época no provocó ningún escándalo pues era extraño el matrimonio en el que el marido amase a la mujer y los celos no estaban bien considerados.

Mme. d'Epinau se interesó por el problema de la educación pensando, en particular, en su propia hija Emilie y publicó *Las conversaciones de Emilie*, conversaciones de corte rousseauiano entre una madre y una hija de edad comprendida entre los cinco y los diez años. Fue la animadora de un salón frecuentado, sobre todo, por los enciclopedistas y por Rousseau. Junto con Diderot y con Grimm escribió la *Historia de Madame de Montbrillant*, especie de panfleto antirousseauiano en tres volúmenes, surgido de la preocupación por las revelaciones que Rousseau hubiera podido hacer en sus *Confesiones* sobre su ruptura con ella y con los enciclopedistas.

Además de Voltaire, en efecto, parece que también Rousseau se quedó fascinado por la señora que, sin embargo, no había cambiado de sentimientos. En 1749, se separó de su marido, aunque no legalmente, y dispuso la separación de sus bienes y de sus rentas dada la prodigalidad manifestada por aquél.

Su cultura era amplia, heterogénea y no sistemática. Escribió *Mis momentos felices* (1758). Cansada y desilusionada de su atormentada vida sentimental, buscó consuelo, con escasa convicción, en la religión.

4.8. *Madame de Graffigny*

Françoise d'Issemburg d'Happancourt, después Mme. de Graffigny (1695-1758), animó un salón bastante vivaz hacia la mitad del siglo en París. Es conocida por sus *Cartas* (1779), en las que describe la vida privada de Voltaire y de Mme. du Châtelet. Su salón fue frecuentado por el economista fisiócrata Turgot, que se había encaprichado de Minette, diminutivo de la sobrina de Mme. de Graffigny, Anne-Catherine de Ligneville d'Autricourt, después Mme. Helvétius. Graffigny escribió también, imitando las *Cartas persas* de Montesquieu, las *Cartas peruanas* (1747).

4.9. *Madame Helvétius*

Anne-Catherine de Ligneville d'Autricourt (1719-1800), sobrina de Mme. de Graffigny, animó el salón abierto por su marido Claude-Adrien Helvétius en 1760, y lo mantuvo hasta después de su muerte en 1771, trasladándolo de la rue Sainte-Anne a la villa de Auteuil: había sido un cenáculo de pensadores de gran relieve y continuó siéndolo hasta el final del siglo. Mme. Helvétius mereció, por tanto, después del gracioso apodo de Minette de su juventud, el igualmente cómico pero altisonante de "Notre Dame d'Auteuil".

En el salón de Mme. Helvétius nació el movimiento de los ideólogos. El salón estuvo animado en un principio por Diderot, D'Alembert, Condillac y Holbach; después lo frecuentaron Chamfort, Turgot, Pierre-Georges Cabanis, Destutt de Tracy y Mme. de Staël. También fue frecuentado por Benjamin Franklin (que lo definió como una "Academia de Bellas Letras") y por Stendhal.

4.10. *La duquesa de Choiseul*

Louise-Honorine Crozat du Châtel (1738), que sería duquesa de Choiseul, era la nieta del famoso financiero de Luis XIV. Su interesante personalidad, en contraste con la sensibilidad de las mujeres de su ambiente, queda al descubierto en la correspondencia que mantuvo con la marquesa du Deffand. No cultivó ni padeció el aburrimiento, enfermedad de moda en todos los *boudoirs* y que en algunas mujeres tomaba la forma de un mal físico: los *vapeurs*.

En sus dos cartas a Mme. du Deffand, eternamente enferma de aburrimiento a la vez que de enfermedades auténticas, explicaba cómo aquello podía achacarse a una imaginación demasiado viva y a una disponibilidad sentimental muy pronunciada. Así pues, el hecho de prever, temer y buscar cómo combatir el aburrimiento era según la duquesa el medio más seguro para sufrirlo. La medicina que proponía era la adopción de un estilo de vida más concreto, más implicado en los acontecimientos cotidianos y, sobre todo, carente de ese temor de aburrirse que se convierte en causa de aburrimiento. Una intensidad demasiado fuerte de sentimientos como el odio y el amor era, según ella, otra vía para la infelicidad. Para Mme. de Choiseul el aburrimiento era un verdadero enemigo, pues era síntoma de debilidad mental, de vacío moral, peligroso factor de disgregación social. En efecto, el aburrimiento generaba misantropía, hipocondría y sobre todo cólera; era, por tanto, el peor de todos los vicios porque hacía a las personas injustas, vengativas, duras e insensibles.

Asimismo, a diferencia de muchas mujeres de su época, fue una crítica extremadamente severa de los idolatrados Voltaire y Rousseau. Este último era descrito en sus cartas como un hombre subyugado por su propia vanidad, y, por tanto, no habría podido ser nunca un *honnête homme*; en cambio, se trataba de un instigador de la revolución en su patria, que con sus escritos y con su teoría del “contrato social”, introducía la duda sobre la legitimidad del gobierno, armaba a los ciudadanos los unos contra los otros.

En otro contexto, Rousseau era definido por la duquesa como un autor inteligente y fascinante que había predicado una moral buena en sí misma, pero de consecuencias peligrosas. Ella incitaba a desconfiar de la metafísica aplicada a las cosas sencillas pues la moral era la cosa más simple de todas cuantas podían identificarse con la enseñanza cristiana: “No hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros.” La conclusión fue una crítica demolidora: Rousseau era *un charlatán de la virtud*.

Sin embargo, las flechas más envenenadas las reservó para Voltaire al que consideraba fiel, no a sus pasiones como él afirmaba, sino a sus debilidades, insolente sin motivo y bajo sin objeto. Juzgaba a Voltaire superficial y a Montesquieu profundo, pero no negaba que aquél fuese un escritor universal que había que leer, pues ninguno mejor que él sabía expresar las verdades sencillas conocidas por todos.

4.11. *La marquesa de Créqui*

Renée-Caroline de Froullay (n. 1714), después marquesa de Créqui, quedó huérfana y fue criada por su abuela materna. Casada a los veintitrés años con el marqués de Créqui, quedó viuda a los veintiséis. Fue considerada seguidora de Rousseau por su amor a la naturaleza y por la importancia que atribuía a los sentimientos. Fueron publicadas las cartas que dirigió al caballero de Boufflers que se convertiría en su marido en 1796. Era una mujer inteligente, rara vez alegre, de juicio áspero y punzante, que amaba la soledad y la lectura. Sus cartas y sus reflexiones eran serias, leía siempre desde el punto de vista de una observación moral un poco severa. Entre sus amigos uno de los más apreciados era D'Alembert que se alejó de ella en el momento de su conversión. Rousseau la consultaba sobre sus teorías pedagógicas. También fue amiga de Chamfort y, sobre todo, de Senac de Meilhan con quien mantuvo una correspondencia publicada en 1789. Llevó una vida modesta y sacrificada, pero se hizo a ella sin ninguna dificultad. A los cuarenta y cuatro años inició una vida de recogimiento y devoción completos. Escribió a todos sus amigos para informarles de su decisión de entregarse a Dios y de conservar de los placeres del mundo sólo la lectura y la amistad. Se convirtió así en un interesante personaje con todas las características de una mujer de las *lucres* y al mismo tiempo de sincera devota. En las dos cartas enviadas al abate Lenfant, confesor de Mme. du Deffand y de Luis XVI, expresó sus ideas sobre la educación, sobre el papel de la mujer y sobre su propia religiosidad.

Mme. de Créqui sostenía que la educación de la mujer no debía reducirse a la danza, a la música, a las novelas y a todos los aspectos exteriores de su existencia porque esta educación no podía producir ni el valor, ni la cultura o la moralidad que luego se les exigía. Criticaba a la aristocracia que despreciaba el trabajo, el convento y la preparación para los trabajos domésticos, que, en cambio, según ella, eran el fundamento de una educación sólida.

A propósito de la enfermedad del siglo (el aburrimiento), escribió que cada cual tenía el deber de encontrar solo sus propias ocupaciones para evitarla, pero que era inútil buscar soluciones a ese tipo especial de aburrimiento que deriva del deseo. Así, este sentimiento era distinto del aburrimiento porque: “el aburrimiento

es la imposibilidad de interesarse por algo, el deseo es la voluntad de interesarse por todo. Se trata, en general, de una disipación general que conduce a la corrupción. Para esperar costumbres mejores es necesario volver a la religión... a la conciencia iluminada por las luces y a la práctica de los deberes de nuestro estado...”

Durante la revolución fue arrestada y retenida prisionera en un convento. Falleció en 1803.

Referencias bibliográficas

M. de Lescure, *Les Femmes Philosophes*, París, Éditions E. Dentu, 1881. *Donne in filosofia*, ed. de Giuseppe A. Roggerone, Bari-Roma, Lacaita Manduria, 1989. Natalie Zemon Davis, Arlette Farge, *Dal Rinascimento all'età moderna, Storia delle donne*, Bari, Laterza, 1991. Francine Mallet, *La victoire de la femme*, París, Laffont, 1966. Albert Soboul, *Le siècle des lumières*, vol. I, París, PUF, 1977.

5. LAS MUJERES DE LA REVOLUCIÓN

La participación de las mujeres en la Revolución Francesa de 1789 se produjo en dos ámbitos distintos: el popular y de masa de las mujeres valerosamente presentes en las sublevaciones y en las luchas por el pan, y el intelectual, representado, en general, por mujeres burguesas, que se manifestó en la participación activa en las sesiones de la Asamblea Constituyente, en la producción de escritos sobre la revolución, en la creación de diarios y círculos femeninos empeñados en la lucha por los derechos civiles y políticos de las mujeres.

Las mujeres intelectuales se adhirieron a las ideas de libertad e igualdad que la burguesía oponía a los privilegios de la nobleza y del clero sin añadir ninguna connotación “feminista”. Véase, por ejemplo, la participación de Mme. de Staël en la revolución, que se concretó en una serie de escritos sobre los problemas que los acontecimientos revolucionarios poco a poco planteaban y que estaba inspirada, exclusivamente, en su liberalismo y en su formación ilustrada; también Mme. Roland pertenecía a este grupo.

Algunas de las intelectuales afrontaron, en cambio, temáticas específicamente femeninas. Entre éstas destacaron Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt (que había propuesto la formación de un batallón militar femenino para participar en la guerra), Etta Palm (holandesa de la facción girondina) y Claire Lacombe (jacobina revolucionaria) que por sus demandas de igualdad de de-

rechos entre hombres y mujeres, fueron todas víctimas de la represión de Robespierre que hizo cerrar todos los clubes y diarios femeninos e impidió las reuniones de mujeres.

El tema de la opresión femenina estuvo muy presente durante la revolución, también a un nivel no elitista, como testimonian algunos de los *Cahiers de doléances* difundidos durante la campaña electoral para convocar los Estados Generales, que denunciaban, precisamente, las injusticias padecidas por las mujeres. En concreto, en el plano de las leyes y no en el de los principios, las mujeres obtuvieron pocas pero significativas conquistas: la ley sobre el divorcio, la admisión a testificar en los procesos civiles, la abolición del derecho de mayorazgo, es decir, del privilegio reservado a los hijos varones en la sucesión hereditaria.

No hay que olvidar que la revolución constituyó una ocasión en la que las mujeres pudieron tomar la palabra directamente, como hacía Mme. de Roland, en lugares reservados anteriormente a los hombres: la tribuna, la asamblea, en resumen, el espacio de la política.

Olympe de Gouges (pseudónimo de Marie Gouze) nació en Montauban en 1748 en una humilde familia y murió guillotinado en 1793. Muy pronto se quedó viuda y con un hijo. En vísperas de la revolución se encontraba en París donde escribía textos teatrales para la *Comedia Francesa*. Durante la revolución su actividad intelectual fue febril como testimonia la gran cantidad de artículos, panfletos, manifiestos, opúsculos y discursos para los clubes que escribió en aquel periodo. Según algunos historiadores, Olympe fundó muchas de las "Sociedades Fraternas de ambos sexos" que surgieron en Francia entre 1790 y 1791. Escribió la famosa *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (septiembre de 1791), que quiso dedicar a la reina María Antonieta, a quien consideraba una mujer oprimida como las demás. La intención de la declaración era hacer conscientes a las mujeres de los derechos que les eran negados y pedir, por tanto, su reintegración a fin de que las mujeres llegaran a ser ciudadanas a todos los efectos.

La mujer nacía libre e igual al hombre y poseía los mismos derechos inalienables: la libertad, la propiedad y el derecho de resistencia a la opresión, afirmaba en la declaración. Las mujeres debían participar en la formación de las leyes tanto directa como indirectamente a través de la elección de los representantes.

Texto 22

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER Y DE LA CIUDADANA (1791)

PREÁMBULO

Las madres, hijas, hermanas, representantes de la nación, piden que se las constituya en asamblea nacional. Por considerar que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer a fin de que esta declaración, constantemente presente en todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes, a fin de que los actos del poder de las mujeres y los del poder de los hombres puedan ser, en todo instante, comparados con el objetivo de toda institución política y sean más respetados por ella, a fin de que las reclamaciones de las ciudadanas, fundadas a partir de ahora en principios sencillos e indiscutibles, se dirijan siempre al mantenimiento de la constitución, de las buenas costumbres y de la felicidad de todos. En consecuencia, el sexo superior tanto en belleza como en valor, en los sufrimientos de la maternidad, reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser supremo, los siguientes Derechos de la Mujer y de la Ciudadana.

ARTÍCULO I

La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las diferencias sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

ARTÍCULO II

El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

ARTÍCULO III

El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ellos.

ARTÍCULO IV

La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los demás; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opondrá; estos límites deben ser reformados por las leyes de la naturaleza y de la razón.

ARTÍCULO V

Las leyes de la naturaleza y de la razón prohíben todas las acciones perjudiciales para la Sociedad: todo lo que no esté prohibido por estas leyes, prudentes y divinas, no puede ser impedido y nadie puede ser obligado a hacer lo que ellas no ordenan.

ARTÍCULO VI

La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos.

ARTÍCULO VII

Ninguna mujer se halla eximida de ser acusada, detenida y encarcelada en los casos determinados por la Ley. Las mujeres obedecen como los hombres a esta Ley rigurosa.

ARTÍCULO VIII

La Ley sólo debe establecer penas restrictivas y evidentemente necesarias y nadie puede ser castigado más que en virtud de una Ley establecida y promulgada anteriormente al delito y legalmente aplicada a las mujeres.

ARTÍCULO IX

Sobre toda mujer que haya sido declarada culpable caerá todo el rigor de la Ley.

ARTÍCULO X

Nadie debe ser perseguido por sus opiniones incluso fundamentales; la mujer tiene el derecho de subir al patíbulo, igualmente debe tener el derecho de subir a la Tribuna, a condición de que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley.

ARTÍCULO XI

La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más valiosos de la mujer, puesto que esta libertad asegura la legitimidad de los padres con relación a los hijos. Toda ciudadana puede, pues, decir libremente, soy madre de un hijo que os pertenece sin que un prejuicio bárbaro la fuerce a disimular la verdad; con la salvedad de responder por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley.

ARTÍCULO XII

La garantía de los derechos de la mujer y de la ciudadana necesita un soporte específico; esta garantía debe ser instituida para ventaja de todos y no para utilidad particular de aquellas a quienes es confiada.

ARTÍCULO XIII

Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, las contribuciones de la mujer y del hombre son las mismas; ella participa en todas las prestaciones personales, en todas las tareas penosas, por lo tanto, debe participar en la distribución de los puestos, empleos, cargos, dignidades y otras actividades.

ARTÍCULO XIV

Las Ciudadanas y Ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o por medio de sus representantes, la necesidad de la contribución pública. Las Ciudadanas únicamente

pueden aprobarla si se admite un reparto igual, no sólo en la fortuna sino también en la administración pública, y si determinan la cuota, la base tributaria, la recaudación y la duración del impuesto.

ARTÍCULO XV

La masa de las mujeres, agrupada con la de los hombres para el pago de los impuestos, tiene el derecho de pedir cuentas de su administración a todo agente público.

ARTÍCULO XVI

Toda sociedad en la que la garantía de los derechos no esté asegurada, ni la separación de los poderes determinada, no tiene constitución; la constitución es nula si la mayoría de los individuos que componen la Nación no ha cooperado en su redacción.

ARTÍCULO XVII

Las propiedades pertenecen a los dos sexos reunidos o separados; son, para cada uno, un derecho inviolable y sagrado; nadie puede ser privado de las mismas como verdadero patrimonio de la naturaleza a no ser que la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija de manera evidente y bajo la condición de una justa y previa indemnización.

OLYMPE DE GOUGES

En 1792 Olympe atacó públicamente a Robespierre definiéndolo como un tirano sanguinario. Constantemente oscilante en sus opiniones políticas (revolucionaria en 1789, defensora del rey cuando fue apresado y republicana en 1791, en el momento de la fuga del rey), fue puesta a la cabeza de una fiesta contrarrevolucionaria por el partido de La Fayette. En el proceso contra el rey se ofreció a defenderlo decretando así su propio destino. Fue acusada de traición por haber cuestionado, en el libro *Las tres urnas*, la República una e indivisible. Fue guillotinado el 3 de noviembre de 1793, “por haber olvidado las virtudes que convienen a su sexo y por haberse inmiscuido en asuntos de la República”, el mismo día que María Antonieta y junto a Mme. Roland: una trágica jornada de terror antifemenino.

Manon Philipon (1754-1793), después Mme. Roland, hija de un grabador, recibió una buena educación en casa, completada por un año de pensionado en un convento. En Lyon se casó con Jean-Marie Roland, mucho mayor que ella, inspector del gobierno francés para las manufacturas. En 1791 el matrimonio se trasladó a París al Hotel Británico de rue Guénégaud junto al Pont Neuf. Jean-Marie llegó a ser ministro girondino y debido a esta actividad se valió de la ayuda de su mujer que participaba en las reuniones políticas haciéndose notar por su elocuencia. Había acogido con entusiasmo la revolución que le parecía la realización de sus sueños y comenzó a colaborar en el diario de un amigo para el cual redactaba las crónicas de los acontecimientos revolucionarios. Su vida en París estaba totalmente dedicada a los asuntos públicos y a sus ideales patrióticos. Seguía las reuniones de la Asamblea Nacional censurando las dilaciones y los compromisos de los constitucionales y de los jacobinos; por su temperamento y por sus ideas políticas tuvo un papel decididamente catalizador en los momentos de decisión. El 22 de junio, ante la incertidumbre general, trató de mostrar que, en ningún caso, el rey podía ser dejado en su puesto. Murió guillotinado durante el Terror. Dejó unas memorias escritas en la cárcel.

Théroigne de Méricourt (Lieja, 1762-1817) fundó en 1790 el club “Los amigos de la ley” que, con el fin principal de elevar el pueblo a la dignidad de sus derechos, se ocupaba también de los derechos de la mujer. Se declaró a favor de los girondinos. En 1793 propuso confiar a un grupo de ciudadanas tareas de “paz y fraternidad”. El 10 de agosto participó en la toma de las Tullerías, cuando el pueblo retuvo como rehenes al rey y a su familia. Condenó las primeras masacres de prisioneros en París y en Versalles y, en 1792, rompió con Robespierre. En marzo del mismo año, arengó a las mujeres del barrio Saint-Antoine para que tomaran las armas a las que tenían “derecho por naturaleza y por ley”, provocando la reacción negativa de los hombres del barrio que declararon: “Al volver del trabajo preferimos encontrar la casa en orden en vez de ver a las mujeres volver de una asamblea.” El 15 de mayo de 1793 un grupo de mujeres la desnudó y la azotó públicamente. Desde aquel día, y durante veinticuatro años, Théroigne permaneció presa de una violenta forma de locura.

Etta Palm, baronesa holandesa establecida en Francia, se entregó con entusiasmo a la causa de la revolución en el frente girondino; escribió una *Obra para solicitar a la Asamblea Nacional una*

educación para las jóvenes y la ley del divorcio, en la que también pedía la libertad política y la igualdad de derechos para los dos sexos.

Claire (Rose) Lacombe (n. 1765), antigua actriz, jacobina revolucionaria, fundó el 10 de mayo de 1793 la “Sociedad de Republicanas Revolucionarias”, compuesta únicamente por mujeres afiliadas a los *Arrabiati* contra los girondinos. Se distinguió por las posiciones particularmente duras e intransigentes expresadas en agosto de 1793, entre las que se encontraban la creación de tribunales extraordinarios y la destitución del ejército de todos los nobles sin excepción. Sospechosa por su protesta contra el tratamiento dado a los prisioneros políticos, fue arrestada en 1794 y al no ser guillotizada, se presume que volvió a ejercer la profesión de actriz.

Referencias bibliográficas

Mimma de Leo, Fiorenza Taricone, *Le donne in Italia*, Nápoles, Liguori, 1992. Jules Michelet, *Historia de la Revolución Francesa*, Editora de los Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1982. Jules Michelet, *Le donne della Rivoluzione*, Milán, Bompiani, 1978.

6. UNA ILUSTRADA INGLESA: MARY WOLLSTONECRAFT. LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN INGLATERRA

6.1. *Vida y obras*

En 1739, Mary Wollstonecraft nació en Spitalfields, un suburbio industrial de Londres, en una familia de empresarios bastante acomodada pero en la que no estaba previsto el gasto para la instrucción de las hijas. Por ello, Mary aprendió tarde a leer y a escribir, en una *escuela de día* cuando tenía ya catorce años. Su educación fue completada gracias a la ayuda de una anciana pareja, los Clare, los cuales le hicieron leer a Shakespeare, Milton y Pope. En realidad, Mary fue una autodidacta.

De 1777 a 1783 vivió con dificultad debido a la malas condiciones económicas, compartiendo sus problemas con su amiga de siempre Fanny Blood y con su hermana Eliza, que había decidido separarse de su marido llevándose con ella a su hija. Las tres mujeres resolvieron vivir juntas y salieron adelante haciendo costosas labores artesanales. Mary intentó también abrir una escuela pero no lo consiguió.

Al trasladarse a Newington Hill, cerca de Londres, Mary conoció a Richard Price (1723-1791), un intelectual *no conformista*. Price era teólogo y filósofo de orientación unitarista, por tanto, era un deísta seguidor de Franklin, Jefferson y Condorcet. Conoció la obra de Locke y de Rousseau y leyó *La Nueva Eloísa*.

En 1785 hizo un viaje a Lisboa, donde asistió a la muerte por parto de su amiga Fanny. Atenta observadora de la difícil condición femenina de la época, en 1787 publicó su primer escrito con el editor anticonformista Samuel Johnson: *Pensamientos sobre la educación de las hijas*. Un texto que revelaba, a pesar de que Mary fuese programáticamente anglicana, la influencia de Locke y de Rousseau además de la de los unitaristas. En el libro se recogían ideas tanto del *Emilio* como de los *Pensamientos concernientes a la educación*, con especial atención para las niñas, y se subrayaba la dificultad de la inserción social de las jóvenes aunque estuviesen instruidas.

Después de una breve estancia en Irlanda como institutriz, en 1781 volvió a Londres a Blackfriars y empezó a frecuentar el ambiente intelectual que se respiraba en la librería de Johnson.

Conoció al pintor prerromántico Henry Füssli (1741-1825), a Tom Paine, a Coleridge, a Wordsworth, a William Godwin y al pintor y grabador William Blake quien, a instancias de Johnson, ilustró un libro de fábulas para niños de Wollstonecraft, *Historias originales* (1788). Muchos de los participantes de este ambiente intelectual se inflamaron por los acontecimientos revolucionarios de París, la propia Mary escribió en 1790 *Vindicación de los derechos de los hombres* en la que tomaba posición a favor de Richard Price, quien había relacionado la revolución de 1688 y la de 1789, contra el conservador Edmund Burke (1729-1797).

En su libro, Wollstonecraft criticaba la inicua división de la riqueza típica de la sociedad inglesa de su tiempo: el mayorazgo que penalizaba a las jóvenes y la condición coactiva del matrimonio, definido por ella como “una prostitución legal”. En el plano político reivindicaba el derecho del pueblo a elegir los gobernantes y los reyes, según una idea de Price. En 1792 publicó su obra más importante, *Vindicación de los derechos de la mujer*.

El mismo año, Mary Wollstonecraft partió hacia Francia con el propósito de escribir una historia de la revolución para su editor. Asistió también, entre temor y angustia, a la decapitación de Luis XVI. Entre las fuerzas francesas, sentía inclinación por los girondinos que combatían por un cambio regido por la razón y no por el deseo de sangre de las masas.

De esta experiencia surgió el primer volumen de *Visión histórica y moral del origen y evolución de la Revolución Francesa* (1794), una obra en la que impera la visión historiográfica oficial y en la que no hay huellas, como podría esperarse, de la presencia femenina en el movimiento revolucionario.

A la vida intelectual de Mary se unieron, en este momento (1793), las inciertas y dolorosas vicisitudes de su relación con Gilbert Imlay, un hombre de negocios americano al que conoció en Francia en el periodo del Terror, que más tarde la abandonaría en Le Havre con una hija, Fanny. Una relación difícil que la empujó, una vez en Inglaterra, a intentar suicidarse dos veces en 1795.

Las leyes represivas de 1794-1798 de William Pitt el Joven contra los radicales y los filojacobinos ingleses amenazaron a Mary Wollstonecraft y a su ambiente intelectual.

En 1796 inició una relación con el filósofo radical William Godwin, con el cual, mientras esperaba un hijo suyo, decidió casarse a pesar de negar el valor positivo del matrimonio. En agosto de 1797 nació la pequeña Mary Godwin, pero desgraciadamente Mary Wollstonecraft murió de septicemia quince días después del parto.

Mary Godwin Shelley (1797-1851) también fue una mujer de ingenio y una escritora afirmada. En 1816 se casó con el poeta Percy Bisshe Shelley (1792-1822). En 1818 escribió su obra más conocida, *Frankenstein*. El poeta George Gordon, Lord Byron, fue quien dio a Shelley, Polidori y Mary la idea de escribir cada uno una historia de fantasmas. Mary Godwin escribió también un *Diario* de viaje por Italia y supervisó la edición póstuma de las obras de Shelley.

6.2. *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792)

En 1791, Thomas Paine, el librepensador angloamericano, que había vuelto a la patria en 1787, publicó *Derechos del hombre*, obra por la que fue desterrado de Inglaterra, viéndose obligado a emigrar a Francia. Al año siguiente Mary Wollstonecraft publicó su *Vindicación de los derechos de la mujer*.

Se trata de un libro que se inscribe plenamente en la literatura político-filosófica del periodo revolucionario, entre la declaración de la Independencia americana y la Declaración de los Derechos francesa. Al igual que proponía Olympe de Gouges en aquellos

años, Mary Wollstonecraft trataba de situar las instancias de liberación y de igualdad social y política de las mujeres en el contexto del programa general ilustrado de los *Derechos del Hombre*.

Para Wollstonecraft el ideal de emancipación femenina y de igualdad entre hombres y mujeres no se planteaba como un valor en sí mismo, sino que estaba comprendido en los principios del derecho natural moderno, como una especie de añadido al programa ilustrado.

Escribía polémicamente a Talleyrand, quien, en 1791, todavía pretendía excluir a las mujeres de la educación pública, confiándolas a la educación familiar:

Pero si las mujeres deben ser excluidas, sin derecho a la palabra, de la participación en los derechos naturales de la humanidad, demostrad en primer lugar, para evitar la acusación de injusticia y de incoherencia, que carecen de razón, de otra manera este fallo de vuestra NUEVA CONSTITUCIÓN mostrará siempre que el hombre debe, de cualquier manera, actuar de tirano, y la tiranía, en cualquier parte de la sociedad, ostenta su insolencia, pone en peligro la moralidad.

Para Wollstonecraft, las mujeres deben salir de su jaula de oro, de ese limbo formal de la “feminidad” que es la otra cara de la marginación y de la subordinación. La mujer debe adquirir el ideal de la razón, escribe, dirigiéndose a su propio sexo: no más “amantes seductoras”, sino “mujeres afectuosas y madres racionales”.

Las mujeres deben implicarse plenamente en el proyecto ilustrado y reformador: educación, derechos políticos, responsabilidad personal, igualdad económica, racionalidad y virtud, libertad y felicidad. Estos son los ideales de Wollstonecraft que llega a proponer, provocativamente, una *castidad* femenina desmitificadora de las relaciones ambiguas con el hombre. A menudo hace referencia a Francis Bacon, que encarna el poder liberador de la razón filosófica. Pero aún más frecuentemente polemiza con Rousseau, del que acepta la complejidad y la agudeza de los análisis del *Emilio* o del *Contrato Social*, pero cuyas conclusiones rechaza.

Los vicios de las mujeres de su tiempo son censurados de una manera verdaderamente dura y tajante por Wollstonecraft. Intelecto y virtud son inseparables, no puede existir verdadera moralidad (y verdadera religiosidad) si el intelecto es débil y está desperdiciado: a la mujer se le exige un intelecto firme sobre el que fundar su propia moralidad y felicidad. La superstición (consultar a magos

VINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER.
INTRODUCCIÓN

Tras considerar el devenir histórico y contemplar el mundo viviente con anhelosa solicitud, las emociones más melancólicas de indignación desconsolada han oprimido mi espíritu y lamento verme obligada a confesar tanto que la Naturaleza ha establecido una gran diferencia entre un hombre y otro como que la civilización que hasta ahora ha habido en el mundo ha sido muy parcial. He repasado varios libros sobre educación y he observado pacientemente la conducta de los padres y la administración de las escuelas. ¿Cuál ha sido el resultado? La profunda convicción de que la educación descuidada de mis semejantes es la gran fuente de la calamidad que deploro y de que a las mujeres, en particular, se las hace débiles y despreciables por una variedad de causas concurrentes, originadas en una conclusión precipitada. La conducta y los modales de las mujeres, de hecho, prueban con claridad que sus mentes no se encuentran en un estado saludable, porque al igual que las flores plantadas en una tierra demasiado rica, la fortaleza y provecho se sacrifican a la belleza, y las hojas suntuosas, tras haber resultado placenteras a una mirada exigente, se marchitan y abandonan en el tallo, mucho antes del tiempo en que tendrían que llegar a su sazón. Atribuyo una de las causas de este florecimiento estéril a un sistema de educación falso, organizado mediante los libros que sobre el tema han escrito hombres que, al considerar a las mujeres más como tales que como criaturas humanas, se han mostrado más dispuestos a hacer de ellas damas seductoras que esposas afectuosas y madres racionales; y este homenaje engañoso ha distorsionado tanto la comprensión del sexo, que las mujeres civilizadas de nuestro siglo, con unas pocas excepciones, sólo desean fervientemente inspirar amor, cuando debieran abrigar una ambición más noble y exigir respeto por su capacidad y sus virtudes.

Por consiguiente, en un tratado sobre los derechos y modales de la mujer, no deben pasarse por alto las obras que se han escrito expresamente para su perfeccionamiento, y especialmente cuando se afirma con términos directos que las mentes femeninas se encuentran debilitadas por un refinamiento falso; que los libros de instrucción escritos por hombres de talento han presentado la misma tendencia que las producciones más frívolas; y que, en estricto estilo musulmán, se les trata como si

fueran subordinados y no como parte de la especie humana, cuando se acepta como razón perfectible la distinción solemne que eleva al hombre sobre la creación animal y coloca un cetro natural en una mano débil.

Sin embargo, el hecho de que yo sea mujer no debe llevar a mis lectores a suponer que pretendo agitar con violencia el debatido tema de la calidad o inferioridad del sexo, pero, como lo encuentro en mi camino y no puedo pasarlo por alto sin exponer a una mala interpretación la línea principal de mi razonamiento, me detendré un momento para expresar mi opinión en pocas palabras. En el gobierno del mundo físico se puede observar que la mujer, en cuanto a fuerza, es, en general, inferior al hombre. Es ley de la Naturaleza y no parece que vaya a suspenderse o revocarse en favor de la mujer. Así pues, no puede negarse cierto grado de superioridad física, lo cual constituye una prerrogativa noble. Pero no contentos con esta preeminencia natural, los hombres se empeñan en hundirnos aún más para convertirnos simplemente en objetos atractivos para un rato; y las mujeres, embriagadas por la adoración que bajo la influencia de sus sentidos les profesan los hombres, no tratan de obtener un interés duradero en sus corazones o convertirse en las amigas de los semejantes que buscan diversión en su compañía.

Tengo en cuenta una inferencia obvia. He oído exclamaciones contra las mujeres masculinas provenientes de todas partes, pero, ¿en qué deben basarse? Si con esta denominación los hombres quieren vituperar su pasión por la caza, el tiro y el juego, me uniré con la mayor cordialidad al clamor; pero si va contra la imitación de las virtudes masculinas o, hablando con mayor propiedad, de la consecución de aquellos talentos y virtudes cuyo ejercicio ennoblece el carácter humano, y eleva a las mujeres en la escala de los seres animales, donde se las incluye en la humanidad, debo pensar que todos aquellos que las juzgan con talante filosófico tienen que desear conmigo que se vuelvan cada día más y más masculinas.

Esta exposición divide el tema de modo natural. Primero consideraré a las mujeres como criaturas humanas que, en común con los hombres, se hallan en la tierra para desarrollar sus facultades; después señalaré de forma más particular sus características.

También deseo evitar un error en el que han caído muchos escritores respetables, porque la instrucción que hasta ahora se ha dirigido a las mujeres más bien ha sido aplicable a las *señoras*, si se exceptúa el parecer pequeño e indirecto que se vierte a través de *Sandford and Merton*; pero al dirigirme a mi sexo en un tono más firme, dedico una atención especial a las de la

clase media porque parecen hallarse en el estado más natural. Quizá las semillas del falso refinamiento, la inmoralidad y la vanidad siempre han sido sembradas por los nobles. Seres débiles y artificiales, situados sobre los deseos y afectos comunes de su raza de modo prematuro e innatural, minan los cimientos mismos de la virtud y desparraman corrupción por la sociedad en su conjunto. Como clase de la humanidad, tienen el mayor derecho a la piedad; la educación de los ricos tiende a volverlos vanos y desvalidos, y el desarrollo de la mente no se fortalece mediante la práctica de aquellos deberes que dignifican el carácter humano. Sólo viven para divertirse, y por la misma ley que produce invariablemente en la Naturaleza ciertos efectos, pronto sólo abordan diversiones estériles.

Pero como pretendo dar una visión separada de los diferentes estratos de la sociedad y del carácter moral de las mujeres en cada uno de ellos, por el momento esta alusión es suficiente. Y sólo me he ocupado del tema porque me parece que la esencia misma de una introducción es proporcionar un recuento sumario de los contenidos de la obra a la que introduce.

Espero que mi propio sexo me excuse si trato a las mujeres como criaturas racionales en vez de hacer gala de sus gracias *fascinantes* y considerarlas como si se encontraran en un estado de infancia perpetua, incapaces de valerse por sí solas. Deseo de veras señalar en qué consiste la verdadera dignidad y la felicidad humanas. Quiero persuadir a las mujeres para que traten de conseguir fortaleza, tanto de mente como de cuerpo, y vencerlas de que las frases suaves, el corazón impresionable, la delicadeza de sentimientos y el gusto refinado son casi sinónimos de epítetos de la debilidad, y que aquellos seres que ha calificado como su gemela pronto se convertirán en objetos de desprecio.

Luego, al desechar esas preciosas frases femeninas que los hombres usan con condescendencia para suavizar nuestra dependencia servil y al desdeñar esa mente elegante y débil, esa sensibilidad exquisita y los modales suaves y dóciles que supuestamente constituyen las características sexuales del recipiente más frágil, deseo mostrar que la elegancia es inferior a la virtud, que el primer objetivo de una ambición laudable es obtener el carácter de un ser humano, sin tener en cuenta la distinción de sexo, y que las consideraciones secundarias deben conducir a esta simple piedra de toque. [...]

La educación de las mujeres últimamente se ha atendido más que en tiempos anteriores. Aun así, todavía se las considera un sexo frívolo y los escritores que tratan de que mejoren mediante la sátira o la instrucción las ridiculizan o se apiadan

de ellas. Se sabe que dedican muchos de los primeros años de sus vidas a adquirir una noción superficial de algunas dotes; mientras tanto, se sacrifica el fortalecimiento de cuerpo y alma a las nociones libertinas de belleza, al deseo de establecerse mediante el matrimonio —único modo en que las mujeres pueden ascender en el mundo. Y como este deseo las hace meros animales, cuando se casan actúan como se espera que lo hagan los niños: se visten, se pintan y se las moteja criaturas de Dios. ¡Ciertamente estos frágiles seres sólo sirven para un serrallo! ¿Puede esperarse que gobiernen una familia con fundamento o que cuiden de los pobres infantes que traen al mundo?

Luego, si puede deducirse con exactitud de la conducta presente del sexo, de la inclinación generalizada hacia el placer que ocupa el lugar de la ambición y de aquellas pasiones más nobles que abren y ensanchan el alma, que la instrucción que han recibido las mujeres hasta ahora sólo ha tendido, con la implantación de la sociedad cortés, a convertirlas en objetos insignificantes del deseo —¡meras propagadoras de necios!—, si puede probarse que al pretender adiestrarlas sin cultivar sus entendimientos se las saca de la esfera de sus deberes y se las hace ridículas e inútiles cuando pasa el breve florecimiento de la belleza doy por sentado que los hombres racionales me excusarán por intentar persuadirlas para que se vuelvan más masculinas y respetables.

Realmente la palabra “masculina” es sólo un metemiedos; hay poca razón para temer que las mujeres adquieran demasiado valor o fuerza, ya que su patente inferioridad con respecto a la fortaleza corporal debe hacerlas en cierto grado dependientes de los hombres en las diferentes relaciones de la vida; pero, ¿por qué debe incrementarse esta dependencia por prejuicios que ponen sexo a la virtud y confunden las verdades llanas con ensueños sensuales?

De hecho, las mujeres se encuentran tan degradadas por la mala interpretación de las nociones sobre la excelencia femenina, que no creo añadir una paradoja cuando afirmo que esta debilidad artificial produce una propensión a tiranizar y da cabida a la astucia, oponente natural de la fortaleza, que las lleva a completar el juego con esos despreciables ademanes infantiles que minan la estima aunque exciten el deseo. Que los hombres se vuelvan más castos y modestos, y si las mujeres no se hacen más sensatas en la misma proporción, quedará claro que poseen entendimientos más débiles. Muchas mujeres tienen más sentido que sus allegados masculinos; y como nada pesa más donde hay una lucha constante por el equilibrio sin que tenga naturalmente mayor gravedad, algunas mujeres go-

biernan a sus maridos sin degradarse, porque el intelecto siempre gobernará.

MARY WOLLSTONECRAFT

(de *Vindicación de los derechos de la mujer*)

Las reflexiones de Wollstonecraft no son la única huella de las influencias culturales de la Revolución Francesa más allá del canal de la Mancha.

La circulación de las ideas ilustradas en Inglaterra determinó también la difusión de la cultura científica entre las mujeres de las clases más elevadas. Se manifestó, por tanto, un interés, en general diletante, por algunas disciplinas científicas “de moda” como la astronomía y la botánica, pero junto a esto aumentó el número de mujeres empeñadas en estudios y en investigaciones de carácter científico.

En Londres existió un salón de carácter científico llamado *Bluestocking Society*. Lo frecuentaban entre otros Elizabeth Carter (1717-1806), que tradujo al inglés el célebre manual de Francesco Algarotti *El Newtonismo para las mujeres* (1737), y Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) que tradujo al inglés a Epicteto y se hizo famosa por haber propuesto, según todo lo que había visto hacer en Turquía, la inoculación de la viruela para inmunizarse de la misma. Famosa fue también la naturalista Anne Blackburne (1726-1793) que fue entomóloga.

Referencias bibliográficas

Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1994. *La Rivoluzione Francese in Inghilterra*, ed. de Lilia Maria Crisafulli Jones, Nápoles, Liguori, 1990. Mary Shelley, *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Madrid, Cátedra, 1996. Mary Wortley Montagu, *Lettere orientali di una signora inglese*, Milán, Il Saggiatore, 1984.

7. LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA Y EN ITALIA

En la Confederación alemana se desarrolló, entre los siglos XVII y XVIII, un movimiento ilustrado, el llamado *Aufklärung*, menos politizado y más distante de los problemas económicos y sociales que en Francia y en Inglaterra. Con Wolff la *Aufklärung* se empeñó, en los frentes teológico y religioso, en un intento de raciona-

lización filosófica de los conceptos teológicos, pero fue con Lessing con quien la cultura alemana se vio inmersa en la Ilustración europea.

Alemania, cuna de la Reforma protestante, había sido testigo en estos siglos del nacimiento de un movimiento religioso análogo al puritanismo: el pietismo. Se trataba de una tendencia marcadamente teísta y activista que propugnaba la idea y la praxis de la *santificación* del creyente, dando mucha importancia a la religiosidad *interior* y a la fe en el Dios *viviente*. Entre sus predicadores se encontraban Philip Jacob Spener (1635-1705) y el pedagogo August Hermann Francke (1663-1727). En los *Deseos píos* (1675), Spener criticaba la ortodoxia protestante y proponía una regeneración del luteranismo. Llegó a crear los *collegia pietatis*, pequeñas asambleas de ambiente edificante surgidas para reavivar la fe religiosa. Francke se empeñó, en cambio, en el frente pedagógico creando en 1695 la *Deutsche Schule* y el *Pedagogium*, colegios para los hijos de la burguesía y de la nobleza.

Expresión filosófica del pietismo, y, por tanto, de la primera *Aufklärung* alemana, fueron las obras de teodicea de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que propuso una profunda conciliación entre ciencia y religión y la creación de una comunidad universal de doctos, fundada sobre una *Mathesis Universalis* que superase las barreras de la lengua y de la religión. En el pensamiento de Kant también pueden encontrarse influencias del pietismo. Christian Wolff (1679-1754) trabajó, en cambio, para sistematizar las relaciones entre cristianismo protestante ortodoxo y el conjunto de las disciplinas filosóficas académicas.

Más próximo a la difusión del racionalismo deísta en Alemania estuvo el jurista y filósofo Christian Thomasius (1655-1728), seguidor de Samuel Pufendorf (1632-1694), que fue continuador de la corriente jusnaturalista, que podemos considerar como un modelo de pensamiento jurídico homólogo al que en el campo teológico se define como deísmo. Tanto el jusnaturalismo como el deísmo criticaban, en efecto, el carácter positivo de las Escrituras y se remitían a un principio subjetivo de nueva fundación natural y racional de los conocimientos.

En el campo teológico el deísmo estuvo representado por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), que situó al racionalismo religioso en una posición equidistante entre el materialismo ilustrado y la ortodoxia protestante. Reimarus hizo una acerba crítica filológica del texto bíblico, revelando su carácter compuesto y contradic-

torio, y propuso la interpretación del cristianismo como pura doctrina moral. Parte de sus obras fueron publicadas a título póstumo por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) en 1774. En Reimarus, y en Lessing, por tanto, que revalorizó el significado educativo de la experiencia histórica del cristianismo, y en Herder y Hegel más tarde, tuvo origen aquella compleja hipótesis de secularización de la teología cristiana: la filosofía de la historia.

El rey de Prusia, Federico II (1712-1786), fue protector de la Ilustración y partidario del deísmo, y mantuvo una importante correspondencia con Voltaire, D'Alembert y Algarotti.

La evolución de la Ilustración alemana, más próxima al pensamiento científico y al empirismo, está representada por las obras de Christian August Crusius (1715-1775) y por las de Johann Heinrich Lambert (1728-1771), pensadores más afines a la escuela de Thomasius que a la de Leibniz y de Wolff.

En Italia, la cultura ilustrada se desarrolló, en el siglo XVIII, sobre la doble vertiente de la Ilustración católica y la Ilustración liberal y más tarde jacobina. Los historiadores, a pesar de reconocer la gran deuda de los ilustrados italianos hacia los franceses, tienden, hoy en día, a subrayar cómo existió también una influencia en sentido contrario en los campos económico y jurídico.

Empezando por la situación religiosa, debemos señalar que la política del papado al comienzo del siglo estuvo orientada en un sentido claramente antirreformista. En 1713, Clemente XI (1706-1721), con la bula *Unigenitus*, había condenado las Ciento una Proposiciones tomadas de la obra de Pasquier Quesnel (1634-1719), continuador tardío del pensamiento jansenista.

Pero la tendencia estaba destinada a invertirse: iba avanzando un proceso de revisión de la Iglesia tridentina y de ampliación del horizonte social y cultural de la evangelización hacia las clases más desheredadas. Eran las influencias de la cultura ilustrada que se hacían sentir en el papado de Benedicto XIV (1740-1758), al igual que en las políticas reformadoras de José II de Habsburgo (1741-1790) y de Pedro Leopoldo II después.

En el plano cultural, la Ilustración católica se reflejó en las obras de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), bibliotecario del duque de Módena y gran erudito, portador de una idea de "razón de Estado" cristiana; véanse sus obras *Caridad humana como amor al prójimo* (1723), *Cristianismo feliz* (1743), *De la felicidad pública* (1749).

En 1773, el papa Clemente XIV (1679-1774), presionado por

las monarquías de media Europa, logró suprimir la Compañía de Jesús, adversaria histórica de los jansenistas, y cerrar sus colegios. La Compañía fue reconstituida después, en 1814, durante la Restauración.

En las naciones católicas el despotismo ilustrado de los soberanos, uniéndose a las tendencias eclesiásticas de reforma “democrática” del clero, fue el que llevó a cabo esos cambios en la relación entre Estado e Iglesia, que en otros lugares como Italia tuvieron como protagonista a la clase burguesa y al bajo clero.

Italia, a través de la influencia del absolutismo austríaco carolino-teresiano primero y josefino-leopoldino después, fue el laboratorio de esta renovación ilustrada. María Teresa de Austria (1717-1780), al igual que su padre el emperador Carlos VI (1685-1740), había fomentado una política de separación entre la esfera estatal y la esfera eclesiástica inspirada en los prudentes principios reformadores dirigidos a reforzar la monarquía absoluta. Esta tendencia alcanzó su punto álgido en los últimos veinte años del siglo, con su hijo José II (1741-1790) y con el hermano de éste, Pedro Leopoldo II (1747-1792), gran duque de Toscana.

“Para beneficio de la religión y de la caridad”, como expresaba José II, la Iglesia fue sometida a la fiscalización, se suprimieron los órdenes religiosos contemplativos, el clero regular fue reducido en gran número y la vida religiosa simplificada, se decretó la tolerancia respecto a las otras religiones. El estado laico confiscó edificios y terrenos eclesiásticos promoviendo el nacimiento de instituciones seculares de caridad y de nuevas instituciones escolásticas. A partir de 1760 en Lombardía y de 1780 en Toscana, el régimen de la Iglesia fue *revolucionado*. Muratori, con sus propuestas de reforma interna de la Iglesia y, en Toscana el obispo de Pistoia y Prato Scipione de Ricci (1741-1809) que escribió los *Cincuenta y siete puntos eclesiásticos* (1768), inspirados en el pensamiento jansenista, supusieron un aporte decisivo a esta iniciativa.

El jansenismo había experimentado un nuevo florecimiento en Italia en la universidad de Pavía con Pietro Tamburrini, al igual que en Roma, Venecia, Livorno y Génova. El jansenismo *práctico* era portador, en efecto, de instancias de democracia eclesial y de rigor moral y religioso marcadamente antijesuíticas y orientadas hacia reformas radicales que renovarían la vida y la función del catolicismo contrarreformado.

Del tronco de la Ilustración católica se escindió uno de los componentes más significativos de la Ilustración italiana.

La Ilustración liberal y radical tuvo en Italia un marcado carácter jurídico-político, con intereses económicos relevantes. Dejando a un lado las cuestiones religiosas y las estrictamente científicas, se concentró en un espíritu reformador de carácter económico, jurídico y político. Dos fueron sus focos centrales: Milán y Nápoles.

En Milán, el movimiento ilustrado giró en torno a la Academia de los Puños (*Accademia dei pugni*) fundada en 1761 por los hermanos Pietro (1728-1797) y Alejandro Verri (1741-1816). En el periódico *Il Caffè* (1764-1766), en el que colaboró también el jurista Cesare Beccaria (1738-1794) —autor de *De los delitos y de las penas* (1764) elogiado por Voltaire, Diderot y D'Alembert— fueron tratados todos los temas de la Ilustración europea.

La Ilustración napolitana tuvo como grandes precursores a Giambattista Vico (1668-1744) y a Pietro Giannone (1676-1748).

En Nápoles, un discípulo de Giambattista Vico, el abate Antonio Genovesi (1713-1769), estudioso de teología —en 1747 dedicó a Benedicto XIV sus *Elementa Metaphysicae*—, de moral (*Diceosina*, 1766) y de economía, y el abate Ferdinando Galiani (1728-1787) supieron traspasar con sus obras los confines culturales nacionales plasmando en temas concretos de reforma las instancias ilustradas, sobre todo en el campo económico. Genovesi tuvo como discípulos a Giuseppe Maria Galanti (1749-1806) y a Melchiorre Delfico (1744-1835).

En el campo jurídico Gaetano Filangieri (1752-1788), siguiendo las ideas de la utopía ilustrada de las leyes y haciendo referencia al absolutismo ilustrado escribió la *Ciencia de la Legislación* (1780-1783). Jurista fue también Mario Pagano (1748-1799), que murió víctima de la represión que siguió al movimiento napolitano de 1799. Con él subieron al patíbulo, entre otros, el médico Domenico Cirillo, el almirante Francesco Caracciolo, el príncipe Giuliano Colonna y Gennaro Serra, duque de Cassano.

Referencias bibliográficas

Nicolao Merker, *L'illuminismo tedesco*, Bari, Laterza, 1968. Ernst Troeltsch, "Leibniz e gli inizi del Pietismo", en *Leibniz e la sua epoca*, ed. de Rossella Bonito Oliva, Nápoles, Guida, 1989. *Storia delle religioni*, ed. de Henri-Charles Puech, vol. 11, Bari, Laterza, 1977. *Gli illuministi italiani*, ed. de L. Actis-Perinetti, Turín, Loescher, 1961. Gaetano Compagnino, *Gli illuministi italiani*, Bari, Laterza, 1982. Mario Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*, Florencia, Sansoni, 1974. Franco Venturi, *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Turín, Einaudi, 1982. *Il Caffè*, ed. de Luigi Collino, Turín, Utet, 1930. Giustino Fortunato, *I giustiziati di Napoli nel 1799*, ed. de Vittorio Dini, Milán,

Linea d'ombra, 1992. AA.VV., *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Nápoles, Guida, 1991.

8. LAS MUJERES EN LA ILUSTRACIÓN ITALIANA

Las líneas principales sobre las que se mueve la Ilustración italiana, la femenina, no se diferencian mucho de las de los otros países europeos: ampliación de la cultura científica (y de la participación en la vida intelectual académica) y reivindicación de la igualdad de derechos en el terreno político.

En el campo de la cultura científica destacaron Anna Morandi Manzolini (1716-1744), estudiosa de astronomía en Bolonia; Lorenza Maria Catarina Bassi (1711-1778), estudiosa de matemáticas y filosofía, profesora de física también en Bolonia. En el ámbito de la medicina, Maria delle Donne fue profesora de obstetricia en la misma ciudad.

Dos mujeres se aprestaron a defender el derecho femenino a la instrucción superior en el campo científico: Aretafila Savini de Rossi, de Siena, que escribió *Apología a favor de los estudios de las mujeres* (1729), y Diamante Medaglia Faini, de Brescia, que escribió sobre matemáticas y que, en 1744, tomó partido por la ampliación de la presencia femenina en el mundo científico.

La figura más relevante es la de Maria Gaetana Agnesi (1718-1799), de inteligencia precoz y versátil. En 1739 publicó *Propositiones philosophicae*, ciento nueve ensayos de lógica, filosofía y ciencias naturales. Su obra más importante en el campo matemático fue *Instituciones analíticas para uso de la juventud* (1748), la cual le permitió enseñar matemáticas e historia natural en la universidad boloñesa.

Un papel importante fue desarrollado por la veneciana Elisabetta Caminer Turra, que fue periodista de *L'Europa letteraria* y de *Il Giornale enciclopedico*, revistas de carácter típicamente ilustrado con artículos de todas las disciplinas humanistas y científicas. Tradujo al italiano obras de ilustrados franceses y de autores como Molière, Beaumarchais, Mercier y Mme. de Genlis.

En 1794, firmado con el pseudónimo de Rosa Califronia "noble romana", apareció el libro *Breve defensa de los derechos de las mujeres*. Un texto publicado en el Estado Pontificio que no aportó argumentos nuevos al debate, y que exhalaba un cierto aire conservador debido a su opinión sobre la Revolución Francesa. Sin em-

bargo, se afirmaba con vehemencia la oposición a reducir los caracteres propios de la mujer a su presunta conformación física y biológica, una tendencia que ciertos filósofos materialistas franceses, los llamados ideólogos, empeñados en criticar la concepción metafísica del hombre, dejaban entrever. Además, Rosa Califronia negaba que se pudiese emitir un juicio sobre las características morales de las mujeres observando simplemente su condición actual, que era la consecuencia de un marcado estado de inferioridad social. Al llegar a este punto, Califronia se refería al texto de Pasi *Los defectos de las mujeres*, de 1606, en el que llegaban a enumerarse treinta y cinco de ellos. Con enérgicas invectivas Califronia recordaba que los hombres, en el siglo de las luces, también habían dado a menudo una pésima prueba de sí mismos.

En 1797, Carolina Lattanzi leía en la Academia de Instrucción Pública de Mantua la memoria *Sobre la esclavitud de las mujeres*. Lattanzi denunciaba que las religiones habían obligado a las mujeres, en todos los pueblos del mundo, a permanecer en una situación subalterna respecto a los hombres: la mujer era quemada, en la India, en la pira del marido fallecido, la superstición la había perseguido como bruja y la religión católica la había encerrado en los conventos. El derecho de familia negaba el divorcio y la excluía de la herencia paterna. Si los hombres luchaban contra un tirano, las mujeres luchaban contra *mil* tiranos: los padres y los maridos.

También en 1797 hizo su aparición en Venecia, firmado por la Ciudadana I. P. M., *La causa de las mujeres*. He aquí un extracto:

Texto 24

LA CAUSA DE LAS MUJERES

Cuando fue creado el primer hombre, sabéis cuán infeliz fue desde el principio en medio de sus mayores felicidades. No ha existido hombre de más sana y perfecta complexión; no ha habido poseedor de más copiosas y menos envidiadas riquezas; no ha existido soberano de más vastos y seguros dominios. Y, sin embargo, no estaba contento, ni satisfecho, aún era infeliz. Pero, ¿qué le faltaba para una felicidad perfecta? Le faltaba su semejante, su igual. Tenía todos los órganos del habla, y no encontraba a nadie con quien pudiese razonar y hablar. Sentía que le nacían en el alma mil pensamientos, mil reflexiones, y no encontraba a otro hombre, al que poder manifestar con regocijo interior los productos de su mente; estaba agitado y con-

movido interiormente, y no encontraba a quien poder comunicar, según su natural deseo, los afectos de su corazón. Tenía en su máquina una potencia generadora y productora, y no encontraba el modo, ni quizá lo conocía, de ponerla en marcha.

Se sentía inclinado a la sociedad, y a la fraternidad, y no encontraba un semejante con quien poder unirse y fraternizar. La constitución intrínseca de este hombre requería la compañía de otra criatura racional, la cual fuese al mismo tiempo diferente e igual a él. Los órganos de la generación, y los afectos naturales que los acompañan, necesitaban, sin duda, una criatura diferente; pero todas las otras pasiones e inclinaciones dirigidas a la sociedad, precisaban una criatura igual. ¿Qué hizo el Autor de la Naturaleza para satisfacer todas estas necesidades? Dio al hombre por compañera a la mujer, y he aquí maravillosamente equilibrada en la mujer y en el hombre la diferencia y la igualdad, es decir, la diferencia de los sexos y la igualdad de las naturalezas. Exceptuadas, pues, las potencias generadoras, y todo lo que con ellas tiene relación obligada, el hombre y la mujer son, por naturaleza, igualísimos en todo lo restante. Muy sabios ciudadanos, ¿podréis vosotros negar esta igualdad natural?

Pero fue concedida al hombre la superioridad, y a la mujer fue asignada la subordinación. No nos sorprende que nos sea reprochada esta desigualdad por hombres filósofos, y defensores de los derechos naturales. ¿Acaso no saben estos hombres que la superioridad de la que se jactan no fue efecto de la naturaleza, sino de su culpa?, ¿no saben que como al hombre le fueron impuestas otras penas, que debían disgustarle más por su mayor codicia, y negligencia, que lo inclinan a mucha ambición y a poco esfuerzo, así fueron entregados a la mujer los castigos de la enfermedad y de las dolencias, pues debían afectarla más debido a su mayor delicadeza, que la hace más sensible a la sumisión y al dolor?, ¿no saben que esta alardeada desigualdad es toda teológica y ajena al orden físico intrínseco de la naturaleza?, ¿no saben que nuestra pretendida subordinación no comprende a todas las mujeres, sino solamente a las esposas?, ¿no saben que esta superioridad encerrada todavía de esta manera entre los estrechos muros de la casa pretende creerse necesariamente limitada, a fin de que no destruya esa fraternidad e igualdad, que fue obra de la naturaleza, y a la que, por consiguiente, las mujeres así como los hombres tienen el mismo derecho natural? Pesad, oh filósofos, nuestra y vuestra constitución intrínseca en la balanza de la filosofía, y veréis que nuestra subordinación no sólo es posterior a la naturaleza, sino que en su verdadero aspecto no excede jamás de los confines del matrimonio, y no tiene ninguna relación con los asuntos

públicos de la sociedad, que forman todo el objeto de nuestras quejas.

Internaos, más veces, oh Filósofos sapientísimos, en los secretos de la Naturaleza, y despojaos de los prejuicios que hasta ahora reinaron sobre la tierra; examinad con ojo imparcial la formación de las primeras criaturas racionales, y descubrid con maravilla vuestra que si existe en ella cualquier desigualdad entre los hombres y las mujeres, toda la ventaja es para nosotras. *Las mujeres fueron creadas después del hombre: por lo tanto, son más perfectas que él.* Este argumento que quizá os parezca extraño, nos es dictado por el propio orden físico de la creación del mundo. Primero fueron creadas las aguas y la tierra, y después de ellas los árboles, y todas las demás plantas, y las plantas son por naturaleza más perfectas que la tierra y el agua. Primero existieron las plantas, y después de ellas todos los animales de la tierra, del mar y del aire; y es cierto que los animales son más perfectos que las plantas. Primero cobraron vida todos los animales, y después de ellos el hombre; y bien sabéis, oh Filósofos racionales, cuán más perfecto es el hombre que el animal. Primero, finalmente, fue creado el hombre, y después la mujer; inferid, oh Lógicos italianos, la consecuencia legítima.

Parece que el autor de la naturaleza quiso darnos en este orden de cosas dos lecciones utilísimas de verdadera filosofía moral, fue creando gradualmente las cosas más perfectas. De la mezcolanza de las primeras materias de la gran obra pasó a la ordenada división entre las aguas y la tierra: de la consolidación de la tierra pasó a la formación de las plantas, de las plantas a los animales, de los animales al hombre, del hombre a la mujer: así hemos aspirado siempre a la más alta perfección de nuestras cogniciones, y de todos nuestros actos, y ascendemos continuamente de los buenos a los mejores. He aquí la primera lección de moral que resulta del orden de la creación. La naturaleza ha querido enseñarnos en segundo lugar, que en todos nuestros designios debemos tener en cuenta primero los medios y luego los fines. El agua y la tierra nutren a las plantas, y no fueron creadas éstas sino después de aquélla. Las plantas alimentan a los animales, y éstos no existieron sino después de aquéllas. Los animales tributan al hombre alimento y servicio de mil maneras, y no cobró vida el hombre sino después de aquéllos. El hombre está destinado a defender y mantener a la mujer, y la mujer no apareció en el mundo sino después de aquél. Iluminaos, oh italianos: las relaciones de enfermedad, y de perfección, que ve vuestra filosofía entre la tierra y las plantas, y los animales y el hombre, las mismas relaciones debéis

descubrir entre el hombre y la mujer. El reconocimiento será duro para vosotros, pero será reconocimiento filosófico, será gloriosísimo para la humanidad que tiene el honor de despojarse en nuestros días de todos los antiguos, y nunca fundados, prejuicios.

Por tanto, ciudadanos, el primer artículo de nuestra causa ya está decidido. La naturaleza humana no estuvo acabada ni fue feliz hasta que no fue creada la mujer. *Somos diferentes por sexo, pero similares e iguales por naturaleza*. Si existe entre nosotros cualquier género de desigualdad, toda la ventaja es nuestra. Si el hombre fue creado primero, en ello se consideró a la mujer como el fin, y la parte más perfecta de la humanidad. Si al hombre le fue concedida la fuerza corporal para defender a la mujer, a ésta le fue otorgada más fuerza espiritual para freno y regulación del hombre. Si el hombre ha tomado ventaja a la mujer por un mayor número de libros y otros productos del espíritu, ello no es el resultado de la desigualdad de la naturaleza, sino de la diferencia en la educación. Las mujeres literatas, políticas, legisladoras, guerreras no fueron inferiores a ningún hombre de educación similar, antes bien fueron superiores. El prejuicio de no instruir a las mujeres ha nacido de la fuerza y de la insidia de los hombres, que con la misma instrucción serían muy inferiores a nosotras en cualquier género, en proporción a la menor agudeza de su ingenio. Las mujeres, en suma, son iguales a los hombres: así somos nosotras más superiores, en cuanto es superior la fuerza del espíritu a la del cuerpo. Este principio filosóficamente innegable es el fundamento y la base de la pretensión que exponremos en el artículo siguiente. [...]

ANÓNIMO

Como bien puede apreciarse, junto a la apología de la naturaleza, que es una reinterpretación más bien previsible de un tema ilustrado, en el texto aparece fuertemente subrayado el argumento, este sí específicamente *feminista*, de la “excelencia de la mujer respecto al hombre”. Se trata del desbaratamiento simétrico de la tesis machista de la “inferioridad de la mujer”, descomposición provocadora, conducida, por tanto, sólo en el plano ideológico-moral sin ninguna pretensión de justificación biológica o metafísica.

También en Venecia, en 1799, apareció el libelo anónimo *Lo imposible, o sea la reforma de la educación de las mujeres*. Un texto en el que se determinaba el potencial subversivo de una revuelta femenina que pretendiese desquiciar verdaderamente el or-

den social y proponía una especie de pacto racional en el que las mujeres, a cambio de más derechos, cooperasen en el mantenimiento de la estabilidad social.

En el campo conservador —tomó posición en 1796 a favor de los austríacos contra las armadas napoleónicas— figura la boloñesa Clotilde Tambroni (1758-1817), profesora de Fundamentos de lengua griega en la universidad desde 1793, cargo que perdió en 1798 por negarse a prestar juramento contra el rey y contra los aristócratas.

En el frente opuesto figuraba, en cambio, Eleonora de Fonseca Pimentel (1752-1799) quien, con su amiga Luisa Molines Sanfelice, fue “ahorcada” en Nápoles después del retorno de Fernando de Borbón. Fonseca fue colgada el 20 de agosto de 1799, Sanfelice fue decapitada el 11 de septiembre de 1800 estando encinta. El cronista anotó: “El hacha al caer le ha cogido un hombro, por lo que el verdugo ha terminado de cortarle la cabeza con el cuchillo.”

Eleonora de Fonseca, de familia noble de origen portugués, fue una de las promotoras de la república napolitana, surgió del impulso de los ideales revolucionarios y del clima político de la campaña napoleónica en Italia. De febrero a junio de 1799, mientras duró la República, dirigió el órgano oficial del Gobierno republicano, *Il monitore napoletano*, interviniendo en temas políticos y económicos. En el artículo de apertura del primer número del diario, Fonseca se dirigía a Francia como “la república madre”, denunciando la labor de desinformación sobre la revolución y las ideas ilustradas realizada “desde los púlpitos y por los edictos públicos”. Eran días de entusiasmo por la llegada de la armada del general Championet. En junio, una vez que los franceses habían partido hacia el norte, la república napolitana fue rápidamente derrotada y sus promotores, en número de noventa y nueve, ejecutados.

Benedetto Croce (1943) dirigió su atención hacia Fonseca Pimentel, otorgándole un puesto de relieve en la reconstrucción histórica de la revolución napolitana de 1799: “Diré que siempre he honrado en la intimidad a esta mujer de fuerte y nobilísimo carácter, de vivaz ingenio, de corazón ardiente, que, portuguesa de familia, se consagró en cuerpo y alma al progreso civil de su patria adoptiva”. Fonseca se preocupó hasta de hacer redactar “arengas civiles en el patrio vernáculo napolitano” a fin de que el pensamiento de los revolucionarios penetrase en la toscas mentes del pueblo, ya que el reino estaba todavía habitado por la “plebe” en vez de por

ese “pueblo” al que los revolucionarios pretendían atribuir la soberanía republicana.

En sus artículos de *Il Monitore*, Fonseca ensalzó a Virgilio y a Tasso, al igual que el “Milagro de San Genaro” de mayo de 1799, que mejoró, paradójicamente, las relaciones entre la plebe napolitana y los jacobinos, pues fue interpretado como una especie de “aprobación” del nuevo rumbo político por parte del santo.

El panorama de las mujeres ilustradas del XVIII italiano estaría incompleto si nos olvidáramos de la figura de Giulia Beccaria Manzoni (1762-1841), hija de Cesare Beccaria y madre de Alessandro Manzoni, que vivió en el corazón del ambiente ilustrado milanés y, durante diez años, de 1781 a 1791, fue amante del más joven de los hermanos Verri, Giovanni. A través de la vida de Giulia Beccaria se puede captar el paso de la burguesía italiana de los ideales jacobinos e ilustrados a aquellos primero napoleónicos y luego románticos y renacentistas.

Su juventud fue análoga a la de muchas otras hijas de buena familia: poca instrucción, ingreso en el colegio de las monjas agustinas de San Pablo desde 1774, año en que muere su madre, hasta 1780. Gracias a la intromisión de Petro Verri en los asuntos de su padre, Giulia pudo regresar a casa. Una vez de vuelta, en 1782, su padre se preocupó de arreglarle un matrimonio de conveniencia con Pietro Manzoni (1736-1807), gentilhombre de provincia veintiséis años mayor que ella, un matrimonio que no interrumpe su relación con Verri. Sin entrar en detalles, baste recordar que Alessandro Manzoni (1785-1873) fue, en realidad, hijo de Giovanni Verri.

Giulia Beccaria se encontró con toda la hipocresía y la incongruencia de que era víctima la mujer en la sociedad burguesa de la época, también en los ambientes ilustrados. Casada en contra de su voluntad, su padre desentendido de ella, separada de Pietro Manzoni en 1792, con un hijo, privada de su herencia y rota su relación con Giovanni Verri, Giulia se halló en una extraña condición de libertad.

La vía de salida de su comprometedor situación fue la relación con el noble, rico e inteligente Carlo Imbonati, cuyo preceptor fue Parini, que aceptó ir contra la moral uniéndose a Giulia como pareja. Juntos se trasladaron a París en 1797, viviendo en el ambiente de Mme. Helvétius y de Sophie de Condorcet, que era la mujer del filósofo y médico Cabanis. Entre 1799 y 1801, la casa de París de Giulia y Carlo Imbonati fue el punto de encuentro de muchos intelectuales italianos, exiliados, no extremistas, que habían dejado

la república Cisalpina debido al retorno de los austríacos: Ennio Quirino Visconti, Francesco Melzi D'Eril y, también, Vincenzo Monti.

Carlo Imbonati murió en 1805 dejando a Giulia nuevamente sola. El joven Alessandro, que había salido del colegio y había ido a vivir con su madre a París, le dedicó el poema "En honor a la muerte de Carlo Imbonati" en el que se percibía el eco y la influencia de los ideales jacobinos de la república napolitana, llegados a Manzoni a través de los encuentros, que tuvo en Milán, con Vincenzo Cuoco de 1801 a 1804. La influencia de Cuoco, y de Lomonaco, equilibró en Manzoni la formación clasicista que recibió de Monti.

Al morir Carlo Imbonati, Giulia Beccaria tuvo una gran depresión y acarició la idea de hacerse hermana hospitalaria en el Hospital calvinista de Ginebra. No tenemos noticia sobre las particulares simpatías de Giulia por el protestantismo, pero su disposición a favor de la boda de su hijo Alessandro con la calvinista Enriqueta Blondel (1791-1883), en 1808, nos dice algo de su familiaridad con la religión reformada.

El hecho es que en 1810, por una experiencia de estado de gracia de Manzoni y por influencia del jansenista ligur Eustachio Dégola, los tres, Giulia, Alessandro y Enriqueta se convirtieron al catolicismo sometiéndose a una rígida disciplina jansenista.

En 1810, de vuelta a Milán, monseñor Luigi Tosi asumió la función de "director espiritual" de los tres convertidos. En un intercambio de observaciones escritas con Giulia, Tosi trataba de encaminar a la ya no tan joven señora hacia una vida de devoción constante, conducida con serenidad y sin excesivo perfeccionismo. Giulia, por otra parte, tampoco estaba dispuesta a un rigor excesivo. Se limitó a hacer de filtro entre Tosi y Alessandro Manzoni, que rechazaba las intromisiones de monseñor en su vida práctica y en su actividad literaria.

En 1812, el apogeo de Napoleón y su imprudente triunfalismo, habían marginado de la vida política a aquellos que alguna vez se le habían aproximado y le habían tributado confianza y elogios.

El comienzo de su declive con la campaña de Rusia y el desastre de Waterloo después, crearon entre los intelectuales italianos y en el ambiente de la casa Manzoni-Beccaria sentimientos y opiniones discordantes: algunos veían en el ocaso de Napoleón una ventaja para la independencia de Italia, otros intuían el peligro del retorno del absolutismo austríaco.

En el clima de la Restauración el impulso idealista se había apagado y Giulia se había retirado a los asuntos privados de la familia, aunque mantenía estrecha relación epistolar con Sophie de Condorcet. Era el relevo de generaciones. La casa milanesa siguió siendo, pues, un importante lugar de encuentro para los intelectuales, debido a Alessandro, pero también a Giulia. La frecuentaron Grossi, Cattaneo, Cesar Cantù, Niccolò Tommaseo. A partir de 1823 fue menos frecuente la presencia de monseñor Tosi, que se había convertido en obispo de Pavía.

En 1831, Giulia Manzoni hija se casó con Massimo D'Aze-glio, matrimonio bastante infeliz, pero significativo reflejo del cambio de los tiempos.

En 1841, cuando Giulia Beccaria falleció, Italia estaba ya embarcada en su aventura romántica y renacentista.

El epitafio que Alessandro Manzoni escribió para su madre, en un tono a un tiempo desprendido y solemne, la consagraba como “matrona veneranda” de un noble tiempo pasado.

Referencias bibliográficas

Ginevra Contio Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Roma, ERI, 1980. Mimma de Leo, Fiorenza Taricone, *Le donne in Italia. Diritti civili e politici*, Nápoles, Liguori, 1992. Guido Bezzola, *Giulia Manzoni Beccaria*, Milán, Rusconi, 1985. Raffaele Sirri, *Il seme degli esuli napoletani nelle opere giovanili del Manzoni*, Nápoles, ESI, 1988. Eleonora de Fonseca Pimentel, *Il Monitore repubblicano del 1799. Articoli politici e scritti vari*, ed. de Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1943. Giulia Beccaria Manzoni, “Lettere”, *Quaderni di Brera*, Milán, Il Polifilo, 1974. Enriqueta Blondel, *Lettere familiari*, Bolonia, Capelli, 1974.

9. LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

Tanto los católicos, con la obra de evangelización de los jesuitas, como los protestantes, en las tierras sometidas a la influencia anglosajona, tuvieron un importante papel en el proceso de difusión mundial de la cultura europea de los siglos XVII y XVIII.

En 1607, los primeros colonos ingleses desembarcaron en América, en la tierra bautizada como Virginia. Era sólo un pequeño núcleo de protestantes separatistas que, tras soportar un viaje incierto y peligroso y condiciones ambientales adversas, intentaba crear, en las zonas del Nuevo Mundo no colonizadas por España,

esas condiciones de vida que la intolerancia religiosa hacía difíciles en Europa.

En 1620, con el desembarco de los *Pilgrim Fathers* del “Mayflower” en el cabo Cod de Massachusetts, comenzó la masiva colonización puritana de Nueva Inglaterra. En 1636 fue fundado el Colegio Puritano de Massachusetts, la universidad americana más antigua, que en 1638 tomó el nombre de su primer benefactor John Harvard (1607-1638), pastor protestante.

En 1740, el número de colonos ascendía a casi dos millones: 426 Iglesias puritanas, 246 anglicanas, 160 presbiterianas, 96 bautistas, 95 luteranas, 90 cuáqueras, 78 reformadas holandesas, 51 reformadas alemanas, 20 católicas, diversas Iglesias pietistas y alguna comunidad judía. Indudablemente, las sectas religiosas nacidas a raíz de la radicalización del protestantismo fueron el perno de la civilización americana. Gran parte de la clase política e intelectual de los Estados Unidos surgió de las familias burguesas protestantes.

No fue una civilización carente de sombras: los puritanos exportaron a Norteamérica la persecución de las brujas. En 1692, en Salem (Massachusetts) tuvieron lugar importantes procesos por brujería dirigidos por el ministro puritano Cotton Mather. En toda América, sobre todo en la parte sur y en la parte meridional de los Estados Unidos, se produjo de los siglos XVI a XVIII la gran trata de negros. A fines del XVIII, de los cuatro millones de colonos norteamericanos, 760.000 eran esclavos. La civilización del Oeste, además, provocó la persecución y la desaparición de las tribus indias de Norteamérica.

Las cien sectas americanas se diferenciaban por las formas de culto y por las distintas opciones doctrinales, pero tuvieron una inspiración común: el agustinismo y el calvinismo, el optimismo pragmático, la concepción del trabajo como *Beruf*, como tarea y misión individual, el respeto de la legalidad económica. Max Weber sostiene que la ética de las sectas protestantes americanas, con sus principios de honestidad, responsabilidad, confianza personal, fue el caldo de cultivo ideal para la formación del sistema capitalista del Nuevo Mundo.

La mentalidad racionalista de los puritanos, en particular, distantes en este aspecto de los cuáqueros, constituyó un poderoso baluarte ideal capaz de superar las infinitas dificultades con las que se enfrentó la colonización. El puritanismo huía de los *excesos*, soportaba los sacrificios, escrutaba y analizaba cualquier cosa y cualquier persona en torno a sí para leer en ellas los signos de la bene-

volencia y de la maldición divina, se preguntaba cada día a sí mismo si su obra sería agradable a los ojos de Dios.

En el siglo XVIII se difundieron en América tanto el deísmo, en las clases medio-altas, como un cierto espíritu de renacimiento religioso: de 1740 a 1750 se produjo el *Gran Despertar* que marcó una nueva etapa en la religiosidad popular. Estos dos fenómenos defendían, sin embargo, los principios de separación neta entre Estado e Iglesia y de gran tolerancia religiosa que fueron sancionados en la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776.

La influencia del pensamiento de Newton y de Locke dio vida al pensamiento ilustrado americano, cuyos principales exponentes fueron Benjamin Franklin (1700-1790), quien fundó la universidad de Pensilvania en 1743, el librepensador Thomas Paine (1737-1809), autor del afortunado libro *Sentido común* (1776), el jurista John Adams (1735-1826) segundo presidente, y Thomas Jefferson (1743-1826) que fue el difusor de la Declaración de Independencia y, en 1801, tercer presidente de los Estados Unidos.

En el campo religioso recordamos a los patriarcas del puritanismo americano: Increase Mather (1639-1723), presidente del Harvard College e hijo de Cotton Mather (1663-1728), autor del *Magnalia Christi americana* (1702), historia eclesiástica de Nueva Inglaterra; al predicador y teólogo presbiteriano William Tennent (1675-1746), a Jonathan Edwards (1703-1758), teólogo y predicador, que fue el más importante pensador de este renacimiento religioso y publicó en 1754 *Ensayo sobre la libertad de la voluntad*, y a George Whitefield (1714-1770), fundador del metodismo americano.

Referencias bibliográficas

Frank Thistlethwaite, *Storia degli Stati Uniti*, Bolonia, Cappelli, 1967. Richard Hofstadter, *L'America coloniale*, Milán, Mondadori, 1983. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. 62, 1993. John Sykes, *Storia dei Quaccheri*, Florencia, Sansoni, 1966. *The Century Dictionary and Cyclopedia*, Nueva York, 1904.

10. LAS MUJERES DEL NUEVO MUNDO

La vida de las mujeres emigradas en las colonias americanas debió ser muy dura durante todo el siglo XVII. Los colonos ingleses, fuertemente ligados a la madre patria tanto en el plano económico como en el cultural, tuvieron necesidad de todas sus fuerzas físicas y morales para sobrevivir en una tierra no contaminada y fe-

cunda, pero seguramente hostil en el aspecto climático e incluso en el de las relaciones interétnicas. En el siglo XVIII, los colonos americanos comenzaron a determinar los rasgos de su nueva identidad cultural y a cortar la relación amor-odio con Inglaterra.

La primera figura femenina que emerge de las crónicas históricas de la América colonial es la de Anne Marbury Hutchinson, maestra puritana nacida en 1590, emigrada a Massachusetts en 1634 y expulsada en 1637 de su congregación a causa de su simpatía por el misticismo de los cuáqueros. Retirada con sus hijos en Long Island, fue asesinada en una incursión de indios en 1647.

La figura de la poetisa puritana Anne Dudley Bradstreet (1612-1672), emigrada a Nueva Inglaterra en 1630, resulta interesante. En 1650 fue publicada su primera selección de poesías, *Las diez Musas aparecieron recientemente en América*, título cuando menos altisonante. La poesía de Bradstreet es de estilo típicamente isabelino, plagada de referencias religiosas y doctrinales, entretejida de símbolos y alegorías. En las *Contemplaciones*, en cambio, la inspiración es más directa y aflora un cierto amor por la naturaleza que la ética puritana, hostil a los excesos y a las pasiones, no aprobaba. En 1666, Bradstreet sufrió el incendio de su propia casa en la que fueron destruidos los folios de su más compleja obra, un poema histórico-religioso titulado *Las cuatro monarquías*.

Texto 25

EL INCENDIO

VERSOS ESCRITOS A PROPÓSITO DEL INCENDIO DE NUESTRA CASA,
EL 10 DE JULIO DE 1666 .

Mientras descansaba en la noche silenciosa,
ajena a cualquier afán o preocupación,
fui despertada por un fragor de trueno,
conmovedores gritos y asustadas voces.
Aquel pavoroso grito: “¡Fuego! ¡Fuego!”
desearía que jamás fuese escuchado por nadie.

Me levanté y vi aquel resplandor:
y a mi Dios pidió mi corazón
que me sostuviera en aquella angustia,
que no dejara de socorrerme.

Salí después, y permanecí contemplando
las llamas que consumían mi casa.

Y cuando ya no pude seguir mirando
bendije a quien me daba y me quitaba,
a quien convertía mis bienes en polvo;
sí, así era, y así era justo.
Todo era suyo, nada era mío;
aléjese de mí cualquier lamento.

Podía privarnos de todo,
pero nos dejó lo suficiente.
Cuando pasaba junto a las ruinas,
dirigía los dolientes ojos hacia otro lugar,
y ora aquí, ora allá espiaba aquellos lugares
donde a menudo me sentaba y permanecía largo rato.

Aquí estaba aquel baúl, y allí aquel arcón;
allí estaba la despensa que tanto apreciaba:
yace en polvo lo que tanto me agradaba,
nunca más podré volver a verlo.
Bajo tu techo ningún huésped se sentará,
ni en tu mesa se volverá a comer.

No se contarán ya plácidas historias,
ni cosas que ocurrieron otrora.
Ninguna vela volverá a resplandecer en ti,
ni voz de esposo se escuchará de nuevo.
En silencio descansarás para siempre;
adiós, adiós; todo no es sino vanidad.

Empecé entonces a reprender a mi corazón:
“¿Estaban, pues, tus bienes en tierra guardados?
¿Fundaste tus esperanzas en el lábil polvo?
¿Confiaste en un brazo carnal?
Alza tus pensamientos a lo alto, al cielo,
para que desaparezca el humo de los escombros.

Tienes edificada en lo alto una casa
que el sumo Arquitecto construyó,
adornada de gloria, estable, permanente,
aunque ésta se haya deshecho así.
Fue adquirida y pagada a un alto precio,
por quien tanto posee para hacerlo.

Un premio tan excelso e ignoto
te ha sido, sin embargo, por don suyo asignado.”
Allí hay abundancia, no necesito más;
adiós, mis bienes, adiós mi despena.
No me induciréis a amar más al mundo,
las esperanzas y los tesoros están allá en lo alto.

ANNE BRADSTREET

En 1655, Mary Fisher guió a un grupo de colonos cuáqueros que emigró a América para huir de las persecuciones.

En el ámbito de la cultura puritana americana aparece la figura de Mary Rowlandson (1635-1678). Capturada por los indios en 1676 y liberada después de once semanas, relató su experiencia junto a la descripción de las costumbres de los “pieles rojas” y de los colonos blancos en *La soberanía y la bondad de Dios juntas; narración de la captura y liberación de Mrs. Mary Rowlandson*. Entre las escritoras de memorias figura también Sarah Kemble Knight (1666-1727), que fue maestra de Benjamin Franklin y relató con cierto humor su solitario viaje de Boston a Nueva York en 1704, en un periódico que tuvo un notable éxito.

En el periodo democrático, renacentista y deísta, destaca el nombre de Selina Shirley (1707-1791), condesa de Huntington, predicadora religiosa que fundó una secta llamada *Huntingdonians* y numerosas iglesias. Su nombre estaba ligado al de George Whitefield, junto al cual difundió el metodismo calvinista americano.

Entre las poetisas del XVIII americano recordamos a Jane Turell (1708-1735), cuyos poemas fueron recogidos y publicados a título póstumo por su padre en 1735, y a Ann Eliza Bleeker (1752-1783).

En el campo político han pervivido las *Cartas* de Ann Hulton, defensora de las posiciones lealistas durante la revolución. Como prosistas recordamos entre otras a la ensayista y literata Judith Sargent Murray (1751-1820), autora de una miscelánea de prosas, poesías y ensayos en tres volúmenes, publicado con el título *The Gleaner* en 1798.

Referencias bibliográficas

Tommaso Pisanti, *Il ragno e l'aquila. Sei-Settecento americano*, Nápoles, Liguori, 1990. B. Crawford, A. Kern, M. Needleman, *American Literature*, Nueva York, Barnes & Noble, 1967.

CAPÍTULO VII

Mujeres y cultura en el siglo XIX

1. LA FILOSOFÍA DE LA “ROMANTIK”

1.1. *De la caída del Antiguo Régimen a 1848*

La Revolución Francesa, con sus resultados desconcertantes, determinó, sin duda, una crisis del ideal ilustrado. De 1789 a 1815, en concomitancia con la palabra de Napoleón Bonaparte, Europa maduró posturas desacordes sobre el valor y sobre el significado de la Revolución que repercutieron en la credibilidad de los mismos conceptos de la Ilustración.

No fueron únicamente los llamados reaccionarios, como Louis de Bonald o Edmund Burke (1729-1797), autor de las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), quienes plantearon sus dudas sobre los resultados reales del movimiento revolucionario e implicaron en su juicio negativo las ideas de los ilustrados, una gran parte de los intelectuales progresistas burgueses también llegaron a cuestionar muchas de las adquisiciones de la cultura dieciochesca. Si Burke contrapuso a los ilustrados la más sabia y segura defensa de la autoridad monárquica inglesa, sosteniendo que la mejor reforma política era la del rigor y la austeridad y no precisamente el juego de masacre desencadenado por los jacobinos en Francia, De Bonald llegó a negar el racionalismo contratualista y el jusnaturalismo francés en nombre de un romanticismo jurídico, misticante, nacionalista y francamente restaurador.

En el plano político, las guerras napoleónicas, con su mezcla de imperialismo y de lucha contra el absolutismo, terminaron por alienar a los franceses las simpatías que habían recibido en un principio. Y así, finalizada la época de los soberanos despóticos pero ilustrados y desmoronado el régimen de Napoleón, se llega a la Restauración de las monarquías hereditarias sobre la base de un ambiguo nacionalismo antifrancés, en el que se encontraban reunidos progresistas y conservadores. Valgan por todos, en este aspecto, los *Discursos a la nación alemana* de Fichte (1808).

Analizado en su conjunto, el Romanticismo puede ser interpretado como una reelaboración progresista de los ideales ilustrados, es decir, surgido del seno mismo de la Ilustración y su continuador en el plano ideológico en una atmósfera histórica renovada.

Si el Romanticismo propone, y con notables resultados, un nuevo planteamiento metodológico de la cultura humanista y filosófica del siglo XVIII, no puede decirse que ocurriera lo mismo en el plano de la racionalidad científica, que habrá de esperar a la segunda revolución industrial y al Positivismo para ver retomado y ampliado el proyecto de los enciclopedistas franceses.

También en la dispar evolución que experimentó el movimiento romántico en los distintos países europeos se puede subdividir la historia francesa en tres fases: los precursores, la madurez y la fase revolucionaria. Singularmente breve e intensa fue la evolución del Romanticismo inglés, larga y lenta como la del italiano.

Jean-Jacques Rousseau, Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) junto a los demás autores del *Sturm und Drang* (1770-1780), Ugo Foscolo y Mme. de Staël, fueron agudos críticos de los límites del racionalismo ilustrado y precursores del Romanticismo. En la fase de los precursores, el Romanticismo corría paralelo a la Ilustración, elaborando, sin embargo, un concepto distinto de la historia y de la libertad. El Neoclasicismo, en cuanto revalorización de la cultura y del arte griego, entraba completamente en esta fase de ruptura prerromántica y de continuación, con otros medios, de la crítica ilustrada: "Para nosotros, la única vía para llegar a ser grandes, si es posible, inimitables, es la imitación de los antiguos" escribió Winkelman en 1755.

Desde 1798, fecha de la fundación en Jena de *Athenaeum*, la revista de los hermanos Karl Wilhelm Friedrich (1772-1829) y August Wilhelm (1767-1845) von Schlegel, empieza a transcurrir la verdadera primera fase de la época romántica. Recuperación del sentimiento religioso, crítica del racionalismo en nombre de una

nueva experiencia de lo absoluto, búsqueda de las raíces altomedievales de las naciones europeas y sensación de pérdida y nihilismo: en el Romanticismo comenzaron a entrecruzarse conservación y progreso, espíritu de libertad y de restauración. En el crisol romántico se mezclaron instancias de revuelta y de recogida de fermentos dieciochescos e instancias de revancha, complacencias estériles, fantasías extravagantes. Ya lo señalaba Heine en 1835: ¡cuántos intelectuales románticos se convirtieron al catolicismo!, y Friedrich Schlegel se convirtió luego en consejero de Metternich.

En Francia, a caballo entre los siglos XVIII y el XIX, apareció en escena François René de Chateaubriand (1768-1848), autor de *El genio del Cristianismo* (1802), en el que se analizaba y exaltaba la influencia del cristianismo en el campo artístico, filosófico y literario de la historia de Occidente. En Inglaterra, William Wordsworth (1770-1850) y Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) al introducir en 1798 sus *Baladas líricas* proponían una poesía que unificaba realismo e imaginación, experiencia y simbolismo.

Entre 1800 y 1820, el Romanticismo coincide con la época de Hölderlin, Fichte, Hegel, Schelling, Leopardi y Byron, Shelley y Keats, y alcanzó su máxima densidad cultural con la reelaboración de los principios ilustrados en una idea de libertad nueva y problemática. Es la fase en la que el Romanticismo atravesó el clima de la Restauración y se manifestó en la plenitud de su cultura, pero también en la plenitud de su ambigüedad.

De 1821 a 1848, podemos fechar así la tercera fase, el Romanticismo profundizó su ímpetu revolucionario y transformador; es la edad de Lamartine y de Manzoni, de Balzac y Victor Hugo, de Saint-Simon, de Stirner y de Marx. No sería faltar a la verdad decir que el fruto de la reelaboración romántica de la Ilustración, en el segundo cuarto del XIX, fue el abigarrado complejo de las doctrinas del socialismo y del anarquismo.

1.2. *El renacimiento religioso*

El Romanticismo maduró gradualmente, entre los siglos XVIII y XIX, la conciencia del carácter unidimensional y veleidoso del racionalismo ilustrado. La razón de los enciclopedistas, carente aún de un adecuado soporte tecnológico y científico, había alimentado esperanzas que no dieron fruto; el ideal de felicidad anunciado y difundido por los reformadores ilustrados había resultado privado

de los fundamentos económicos, políticos y sociales adecuados. Desde este fracaso de la razón ilustrada surgió la nueva valoración del sentimiento religioso típico de la primera fase del Romanticismo.

En el plano religioso, de 1789 a 1790, el movimiento revolucionario y jacobino había infligido durísimos golpes al clero galicano: renuncia a las rentas eclesiásticas, secularización de las órdenes y de las congregaciones, incautación del patrimonio eclesiástico, constitución civil del clero, en resumen, las distintas etapas de una verdadera y auténtica desestructuración de la Iglesia católica en Francia.

Con la instauración del culto deísta para el Ser Supremo (1794), Robespierre llevó a cabo, a su modo, el programa ilustrado de crítica de la religión positiva. El ejército de la República extendió después esta política a los territorios y a los estados anexos, de los que sólo Italia, debido a la presencia del papa, permaneció inmune.

En el periodo de Napoleón se produjo un cambio de situación. En 1801 fue estipulado un concordato con Pío VII que garantizaba la libertad de culto, aseguraba una especie de indemnización para los bienes expropiados y confiaba al papa la investidura canónica de los obispos, que, sin embargo, eran designados por el Estado. La principal consecuencia de este acuerdo entre Imperio y Papado —se hablaba de Napoleón como de un nuevo Constantino o Carlomagno— fue la preponderancia del llamado ultramontanismo, pensamiento de cuantos en Francia, Alemania o Inglaterra identificaban nuevamente a la autoridad de la Iglesia con la figura del papa romano, situado incluso por encima del Concilio.

La decadencia definitiva del poder temporal del papa, el fin de la subestructura económica-feudal del clero, la vigorosa acción del deísmo ilustrado, tuvieron efectos desastrosos en la vida religiosa tanto en el campo católico como en el protestante y abrieron el camino a una nueva dimensión de la cultura y de la experiencia religiosa, que a través de la Restauración (1815), e incluso más allá de la misma, llevaron a la Iglesia las posturas de la llamada teología liberal.

Por teología liberal se entiende, en referencia concreta a Schleiermacher y a Hegel, pero más en general en el frente católico y en el protestante, aquel movimiento de renovación que condujo a la Iglesia fuera de la posición de jaque a que la habían conducido la Ilustración y la teología ilustrada. La drástica separación deísta entre teología racional y organización eclesial, reduciendo la expe-

riencia religiosa al ritualismo positivo y al frío análisis de los textos, había disgustado tanto a los pietistas como a los católicos ultramontanos como Joseph de Maistre (1753-1821) autor de *Sobre el Papa* (1817). La destrucción del poder secular del clero había creado, en cambio, la premisa para una nueva fundación de la Iglesia y de la vida religiosa.

Los pietistas ya habían invocado un retorno a la relación de los fieles con el Cristo viviente, la religión era ante todo práctica, experiencia vivida, antes que acto de conocimiento. El dios de los teólogos racionalistas era la consecuencia de una falsa interpretación de la imagen y del mensaje de Jesús.

Si Lessing y Kant habían reconducido las instancias del pietismo desde el plano teológico al plano moral, postulando una ética que reelaborase, desde una base racional, los principios de la moral cristiana, el teólogo protestante Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) fue quien llevó la reforma pietista a las formulaciones de la teología liberal y a dar un nuevo impulso a la Iglesia como comunidad. Schleiermacher, en oposición a Lessing y a Kant, partió del “redescubrimiento de la experiencia religiosa” para llegar a la individuación de la fe como “provincia autónoma del espíritu” ni ética ni metafísica, caracterizada por la intuición del universo y por el sentimiento de infinito. Sobre esta base, Schleiermacher inauguró también un nuevo modo de leer e interpretar los textos sagrados, superando la lectura deísta y racionalista. Entendía los textos sagrados como textos para reinterpretar en cuanto compuestos por autores remotos a nosotros, así como para comprender y revivir a la luz de aquel horizonte común que une al creyente y a los antiguos profetas: la tendencia del hombre hacia el infinito.

Schleiermacher fue más allá de la crítica de la institución religiosa como institución política, heredada de la Ilustración, y propuso la reconstrucción del concepto de Iglesia como comunidad dialogante de los creyentes, cuerpo vivo de la cristiandad.

1.3. *Los grandes temas del Romanticismo filosófico*

La revalorización de la experiencia religiosa es la primera tesela del mosaico romántico, la segunda es, sin duda, la redescubierta unidad entre poesía y filosofía proclamada en los *Fragmentos* de Friedrich Leopold von Hardenburg (1772-1801), conocido como Novalis: “La poesía es la heroína de la filosofía. La filosofía

eleva la poesía a principio. Ella nos enseña a conocer el valor de la poesía. La filosofía es teoría de la poesía. Ella nos muestra qué es la poesía: uno y todo” [Fr. 1203].

La filosofía de la *Romantik* se alejó así de las ciencias positivas y buscó un nuevo método que la llevara más allá de la oposición entre la lógica analítica y las divisiones del intelecto. En esta vía la filosofía encontraba a la poesía, la lógica de la poesía que “es lo real, lo real verdaderamente absoluto” [Fr. 1186].

El clasicismo de Johann Joachim Winckelmann (1730-1788) fortaleció el sentimiento del pasado y la inspiración poética de Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843): la poesía que anuncia el “retorno de los antiguos dioses”.

Los estudios de lingüística de Johann Georg Hamann (1730-1788) y Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fueron el complemento perfecto de la doctrina de la poesía de Novalis y de la de Hölderlin; el estudio de una lógica del pensamiento viviente, no ya razón abstracta, sino un pensamiento arraigado en el tiempo y en la memoria histórica, en la tradición y en el espíritu de un pueblo.

La noción concreta del pensamiento de la *Romantik*, un pensamiento que era ante todo Espíritu y espíritu de un pueblo o de una nación —*Volkgeist*—, condujo a la visión romántica del Sujeto que no era empírico ni formal, sino Yo absoluto, Sustancia de la historia. El Sujeto era primero núcleo creativo y afán heroico, *Sehnsucht*, según una concepción que remitía a la visión platónico-rena-centista del *anima* como *copula mundi*. Después se convertía en Espíritu, entendido como religión de un Pueblo y de una Comunidad, Cultura y Nación y, finalmente, el Sujeto era el *Sistema de la Ciencia*, en cuanto totalidad de los contenidos del Espíritu. El sujeto de los románticos no era ya un sujeto analítico y matemático, sino un sujeto cargado de contenidos históricos y metahistóricos. Bajo la forma de un pensamiento de la metamorfosis o de un pensamiento dialéctico, los románticos lanzaron la idea de un pensamiento cualitativo.

De aquí surgía tanto el estudio fenomenológico de los sentimientos y de las pasiones, la primera de todas el amor, como la revisión clasicista del pasado helénico y medieval, y también aquella filosofía de la historia, y aquella teoría de la historiografía — piénsese en Johann Gottfried Herder (1744-1803)— que constituyeron la auténtica perspectiva religiosa y teológica del Romanticismo alemán.

De la misma instancia dialéctica surgía la filosofía de la naturaleza de Goethe y de Franz von Baader (1765-1841), y, posteriormente también, la de Schelling, que fue la forma en la que el Romanticismo se apropió de la cultura científica de su tiempo para guiarla hacia una visión orgánica de la realidad. Ésta fue la vía a través de la cual se perpetuó en el siglo XIX aquel pensamiento herético y místico que ya había vuelto a florecer en el Renacimiento y en la primera mitad del siglo XVII.

La síntesis filosófica de todo el complejo de las culturas románticas está representada por el Sistema de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): lógica, filosofía de la religión cristiana, filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, doctrina del Estado y de la sociedad civil y teoría del arte confluyen, finalmente, en un complejo único. El sistema de Hegel es la enciclopedia de los románticos: una síntesis humanista alternativa a la de Diderot y D'Alembert.

Referencias bibliográficas

Salvo Mastellone, *Storia ideologica d'Europa da Sieyès a Marx*, Florencia, Sansoni, 1974. Henri-Charles Puech, *Il Cristianesimo moderno e contemporaneo*, Bari, Laterza, 1977. Sergio Sorrentino, *Chiesa, mondo e storia nel pensiero del secolo XIX*, Nápoles, Guida, 1977. Harald Hoffding, *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Florencia, Sansoni, 1978. Alfredo de Paz, *La rivoluzione romantica*, Nápoles, Liguori, 1984 (trad. esp.: *La revolución romántica*, Madrid, Tecnos, 1992). Heinrich Heine, *La Scuola romantica* (1835), Milán, Athena, 1927. Alfredo de Paz, *Il romanticismo europeo*, Nápoles, Liguori, 1987. Novalis, *Escritos escogidos*, Madrid, Visor, 1984. Lia Formigari, *La logica del pensiero vivente*, Bari, Laterza, 1977.

1.4. El Romanticismo francés e italiano

En Francia, el Romanticismo se manifestó como enmienda y reformulación de las ideas de la Ilustración más que como su tras-treuco drástico. Se delinean así una corriente de pensamiento neocatólica, pero reformadora, y otra radicalmente laicista.

En el primer campo se situaba el filósofo Maine de Biran (1766-1824), autor del *Diario íntimo*, de la *Memoria sobre la costumbre* (1802) y de los *Nuevos ensayos de antropología* en los que cuestionaba la visión naturalista y materialista del hombre propia de los ilustrados. Destacada fue la presencia de François René Chateaubriand, un autor rico en impulsos románticos que, sin embargo

crítica, en nombre de los valores religiosos, el “mal du siècle”, la melancolía de los románticos: el *Weltschmerz*. Poco convencido, Saint Beuve llega a definirlo como “un epicúreo que tenía una fantasía de católico”.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) fue el protagonista más representativo del catolicismo social francés. En 1808 escribió *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII, y sobre su situación actual*, donde tomaba posición a favor de la supremacía papal sobre las Iglesias nacionales y contra los racionalistas. Pero desde 1830 se pasó a posiciones liberales y sus doctrinas sobre la libertad de culto fueron desaprobadas por el clero. Propuso el rechazo del concordato, la separación entre Estado e Iglesia y llegó a teorizar un cristianismo radicalmente democrático y social. Participó también en los acontecimientos de 1848 como diputado de la Asamblea Constituyente.

La *Historia de la filosofía moderna* (1841) de Victor Cousin (1792-1867), obra en la que se propone una síntesis de la espiritualidad romántica francesa con la filosofía moral de Thomas Reid y con el pensamiento de Hegel, tiene un valor sistemático. Cousin debe ser considerado como el iniciador del historicismo filosófico francés.

En el campo laicista destacó la obra de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), que constituyó un auténtico puente intelectual entre Ilustración y Positivismo. Colaborador de Saint-Simon fue, en efecto, Augusto Comte. En el pensamiento de Saint-Simon confluyen muchas de las instancias propias del romanticismo francés: un romanticismo fuertemente caracterizado, en sentido social, tanto en filosofía como en religión y literatura, que había anticipado la visión política del socialismo.

Las ideas de Charles Fourier (1772-1837), expuestas en *El nuevo mundo industrial y societario* (1829) perfilaban una síntesis entre el mundo de la sociedad mercantil y el sistema de las pasiones humanas. En el plano político, la filosofía de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) fue la expresión más pura de lo que habíamos definido como el Romanticismo revolucionario del 1848.

En 1831-1832, Alexis de Tocqueville (1805-1859) hizo su viaje de estudios a los Estados Unidos y escribió la relación del mismo en *La democracia en América* (1835-40): un libro con cien años de antelación a los tiempos históricos de la Europa continental, un ensayo de democracia liberal aún actual.

En Italia, el Romanticismo fue vaticinado por la poesía de Ugo

Foscolo (1778-1827), al igual que por sus estudios de historia de la literatura, pero sus primeros documentos fueron la *Carta semiseria de Crisóstomo a su hijo* (1816) de Giovanni Berchet (1783-1851) y la *Carta a Monsieur Chauvet* (1820) de Alessandro Manzoni (1785-1873). De gran importancia, también de este último autor es la *Carta a Victor Cousin* (1829). En el plano filosófico fue Antonio Rosmini Serbati (1805-1872), quien encarnó los temas del renacimiento religioso y espiritual. Rosmini intentó, en profundidad y con resultados bastante válidos, la conciliación entre las nuevas instancias religiosas del catolicismo liberal y la racionalidad filosófica. Su obra *Las cinco plagas de la Santa Iglesia* (1832) fue incluida en el *Índice*.

El antagonista filosófico de Rosmini fue Vincenzo Gioberti (1801-1852), teólogo, filósofo y político de los más influyentes del *Risorgimento* italiano. Gioberti, en sintonía con los tiempos culturales, pero no con los de la historia, propuso incluir el papismo en el proyecto de unificación nacional; idea que abandonó poco después por una visión liberal de mayor alcance de las relaciones entre Estado e Iglesia.

En el plano político fue Giuseppe Mazzini (1805-1872), de formación jansenista, quien representó al Romanticismo revolucionario en Italia. Republicano, pero ante todo cristiano, Mazzini no fue un pensador original o sistemático. Su activismo político y su ímpetu pedagógico lo mantuvieron alejado del misticismo de los reaccionarios e hicieron de él un populista y un cristiano social más que un moderado. El valor de su pensamiento se mantuvo intacto durante todo el *Risorgimento* mientras vivió, únicamente a su muerte pudo descender al campo su eterno enemigo: el socialismo.

Un lugar emblemático en el Romanticismo italiano ocupa el pensamiento de Giacomo Leopardi (1798-1837): una auténtica síntesis de la cultura ilustrada y de la romántica. En Giacomo Leopardi esa relación entre pensamiento y poesía, que habíamos encontrado en la base de la lógica romántica —relación explorada por el mismo Foscolo— llega a su máxima tensión y consumación:

[...] la poesía la cual busca por su naturaleza y propiedad lo bello y la filosofía que esencialmente busca lo verdadero, es decir, la cosa más contraria a lo bello; siendo las facultades tan afines entre ellas, que el verdadero poeta está sumamente dispuesto a ser gran filósofo y el verdadero filósofo a ser gran poeta (*Zibaldone*, 8 de septiembre de 1823).

En el plano histórico-crítico el clímax del Romanticismo italiano estuvo representado por Francesco De Sanctis (1817-1883), autor de la *Historia de la Literatura italiana* (1871), de ensayos sobre Schopenhauer y Leopardi. Profundo conocedor de Hegel tradujo la *Ciencia de la lógica* y expresó su teoría estética en *Crítica del principio de la estética hegeliana* (1858).

Referencias bibliográficas

Albert Thibaudet, *Storia della Letteratura francese dal 1789 ai nostri giorni*, Milán, Garzanti, 1974. Victor Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne*, 4 vols., París, Ladrang-Didier, 1846. Walter Binni, *Pensiero e poesia nell'ultimo Leopardi*, Nápoles, ESI, 1989. Alessandro Manzoni, *Scritti filosofici*, Milán, Rizzoli, 1976. Ugo Foscolo, *Prose scelte*, Florencia, Barbèra, 1910. Antonio Rosmini, *Sistema di filosofia moderna*, Lanciano, Carabba, 1937. Giuseppe Mazzini, *Scritti scelti*, ed. de Adolfo Omodeo, Milán, Mondadori, 1934.

1.5. Filosofía y Romanticismo en Inglaterra y en América

El último cuarto del siglo XVIII fue testigo de la aparición del poderoso grupo de los intelectuales jacobinos en Inglaterra: Paine, Pringle, Price y William Godwin (1756-1836), autor de *Cuestión concerniente a la justicia política* (1793), que fue uno de los textos emblemáticos de aquel periodo. En torno a Godwin se desarrolló un interesante movimiento de pensadoras y escritoras que recurrieron a la literatura para divulgar sus propias ideas políticas y su propia visión de la mujer como, por ejemplo, Mary Wollstonecraft, autora de *Mary. Una ficción* (1788), Mary Hays (1759-1843), autora de *Llamamiento a los hombres de Gran Bretaña en ayuda de las mujeres* (1798) y de *Memorias de reinas ilustres y famosas* (1821), y Elizabeth Simpson Inchbald (1753-1821) escritora de prosa y de teatro.

De las obras de todas ellas emerge una representación sincera y a menudo aguda, apenas surcada de intenciones didácticas, de la situación contradictoria y con frecuencia insostenible de las mujeres de la época, aprisionadas por vínculos culturales, religiosos y económicos. Los personajes femeninos de estas autoras, durante largo tiempo predominantes sobre los masculinos, viven intensos conflictos de valor entre sus sentimientos y la moral establecida: una contraposición ante la que se ven, sin embargo, derrotados. La libertad femenina, para Wollstonecraft, al igual que para Jane Austen (1775-1817), la mayor narradora de la época, no reside ni en el

sentimentalismo ni en el rigorismo, sino en el uso de la razón y del buen sentido (la elegancia para Austen).

En el frente antiilustrado figuran autoras como Mme. Frances Burney d'Arblay (1752-1840) célebre narradora, hija del compositor Charles Burney, que desempeñó un no despreciable papel en la corte de Jorge III. Burney representó instancias aristocráticas y antirománticas, unidas a una buena dosis de humor antiburgués; entre sus obras podemos citar *Evelin* (1778) y *Cecilia* (1872). Un corte marcadamente religioso caracterizaba la literatura de Hannah More (1745-1833), que fue la mujer del célebre actor shakespeariano David Garrick. Tomó parte en las iniciativas de William Wilberforce contra el comercio de los esclavos e instituyó numerosas escuelas populares de inspiración religiosa. Protagonista de la reacción antijacobina, More estuvo animada por un rígido moralismo, fue una especie de papisa. Era contraria a una educación femenina superficial y falsaría a la que contrapuso una sólida educación moral y religiosa y un fuerte impulso filantrópico. Un ejemplo bastante atractivo de las tendencias emancipadoras femeninas, uno de los rasgos que resaltan del periodo victoriano, de forma auroral y grávido de implicaciones teóricas es el constituido por los escritos y por la experiencia literaria de las hermanas Brontë, Charlotte (1816-1855), Emily (1818-1848) y Anne (1819-1849). Hijas de un párroco anglicano, educadas por una tía metodista ferviente, vivieron gran parte de sus cortas existencias en las landas de Yorkshire. Dominadas por el demonio de la escritura desde la infancia, durante la que escribieron elaborados cuadernos de fábulas y sagas mitológicas, las hermanas Brontë conocieron un inesperado y perturbador, quizá para ellas, éxito literario: Charlotte con *Jane Eyre* (1847), Emily con *Cumbres borrascosas* (1846) y Anne con *Agnes Grey* (1847); juntas compusieron los *Poemas* (1846).

La filosofía inglesa de la primera parte del siglo XIX, unificada por la corriente antijacobina originada por la crisis de la revolución y por el odio contra Napoleón, estuvo caracterizada por las posturas opuestas del utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832), heredero de la filosofía de Locke y de David Hartley, y del llamado trascendentalismo, que recibe la influencia de los pensadores y de los literatos del idealismo y del Romanticismo alemán. En el ámbito del trascendentalismo encontramos a pensadores de la Escuela escocesa como Dugald Stewart, Thomas Brown y Thomas Reid (1710-1796) y también a un eminente poeta, crítico y filósofo del Romanticismo inglés como Samuel Taylor Coleridge (1772-1833).

Una tercera componente del Romanticismo inglés es la mística y visionaria representada por el poeta y pintor William Blake (1757-1827) y por los seguidores del teósofo sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772), muy leído en Inglaterra a finales del siglo XVIII.

Bentham opuso al jusnaturalismo de los jacobinos el pragmatismo de la democracia americana. Ajeno a toda voluntad restauradora criticó tanto los sofismas de los conservadores como los de los revolucionarios. La firmeza de los principios de la democracia liberal inglesa era la mejor garantía, según Bentham, para dar la “máxima felicidad posible” a los ciudadanos. Si Bentham hizo tabla rasa del tradicionalismo de los conservadores, Samuel Taylor Coleridge, intérprete atento de la cultura de la *Romantik*, estaba atraído, como los filósofos escoceses, por la idea de una “ciencia pura de la mente” radicalmente antiempírica, al igual que por una nueva valoración de la historia y de la tradición. Estudió —hay quien dice que imitó— a Schelling y a Schlegel, a Platón, a Plotino, a Cudworth y a More.

Según John Stuart Mill (1806-1873), el filósofo inglés más importante del siglo XIX, Bentham y Coleridge fueron los dos genios de Inglaterra a caballo entre los siglos XVIII y XIX: espíritus antitéticos pero complementarios. Mill, como atestigua su correspondencia epistolar con Comte (1841), estaba interesado en elaborar una nueva filosofía que pudiese sustituir el “pensamiento revolucionario” ya caduco. Con su *Sistema de lógica* (1843), Mill hacía posible la superación del empirismo y abría el camino a una filosofía positiva que evitase las hipotecas metafísicas del trascendentalismo. Aparece ligada a Mill la figura de Harriet Taylor (m.1858), mujer culta, de pensamiento feminista y socialista con quien mantuvo una relación de intensa amistad durante veinte años, de 1830 a 1849 —mientras vivía su marido—, y con quien se casó en 1851. Juntos escribieron *Sobre el matrimonio y sobre el divorcio* (1832), *Sobre la emancipación de la mujer* (1851), *Sobre la servidumbre de las mujeres* (ed. 1869) y el célebre *Sobre la libertad* (1859). He aquí lo que escribió el propio Mill de su relación con Taylor en su *Autobiografía* (1873):

Por encima de la influencia general que su mente tuvo sobre la mía, las ideas y los elementos más válidos en estas producciones conjuntas [...] han tenido su origen en ella, han surgido de su mente. Mi parte no ha sido más que una asunción y una

incorporación en mi sistema personal de ideas tomadas de autores precedentes. Durante buena parte de mi vida literaria he desempeñado, con respecto a ella, el papel [...] de intérprete de pensadores originales y de mediador entre ellos y el público.

John Stuart Mill: un verdadero caballero.

Los temas del Romanticismo tuvieron un sólido desarrollo en la obra de Thomas Carlyle (1795-1881). Las grandes potencias del Espíritu, para Carlyle, se manifiestan en la historia a través de las figuras de los “héroes”, hombres extraordinarios que determinan el destino de la humanidad en su época (*Los héroes*, 1841). Con Carlyle tomó forma también aquella “crítica de la modernidad” que tendría tanta importancia en la cultura inglesa de fines del XIX (*Panfletos de los últimos días*, 1850).

Amplio eco en el mundo americano tuvieron los temas del Romanticismo, filtrados por la reinterpretación efectuada por el trascendentalismo inglés. William Hellery Channing (1780-1842), predicador y filósofo de postura unitarista, después de adherirse a las teorías de Godwin y de Wollstonecraft, pasó a una visión religiosa influida por Rousseau, Goethe y Coleridge según la cual se atribuía a un Hombre, criatura noble de la naturaleza, el descubrimiento de un Dios generoso presente “en su propia Alma”. Escribió *La Cristianidad unitaria más favorable a la piedad* (1826). Muy implicado en el campo de los derechos humanos escribió *Esclavitud* (1835) y *El Abolicionista* (1836) y luchó contra los malos tratos en las cárceles, la pobreza, el trabajo de los menores y la injusticia económica.

Sobre la huella de Carlyle se desarrolló el pensamiento de Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Después de haber estudiado a Platón, a Plotino y a Shakespeare en Harvard, Emerson estuvo en Europa para conocer a Wordsworth y a Coleridge, pero sobre todo a Carlyle. Como ya hiciera Channing, fue un activo militante antiesclavista. En el pensamiento de Emerson se conciliaban la herencia del anticonformismo puritano, la ética del individualismo liberal y el misticismo romántico. En su *Hombres representativos* (1850), estudió las figuras de Platón, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleón y Goethe. Su ideal fue el de la *Self-reliance* (confianza en sí mismo) del Hombre (“Trust Thyself”) que a través del amor, el arte, la amistad y la razón puede proyectarse hacia la *Over-soul* (Alma superior) que gobierna el Universo.

En el corazón de Nueva Inglaterra, en el ambiente de la Universidad de Harvard, se formó Margaret Fuller (1810-1850), una de

las figuras más importantes del romanticismo americano. Nacida en una familia de competentes abogados y predicadores puritanos, Margaret recibió una severa y elevada instrucción en casa; estudió latín, italiano y alemán. En el colegio pudo leer a Goethe y a Schiller y a los poetas italianos del siglo XV; a los veinte años tradujo *Tasso* de Goethe, estudió a Carlyle y se apasionó por los románticos. Su sueño era viajar a Europa. Eligió a Ralph Waldo Emerson, que residía en Concorde en Nueva Inglaterra, como maestro espiritual y en 1836 logró encontrarlo. Comenzó a dar clases en la Escuela de un famoso pedagogo de la época, Amos Bronson Alcott (1799-1888) —amigo de Emerson y padre de la escritora Louisa May Alcott (1832-1888)— y también ella se trasladó a Concorde, el verdadero cenáculo de los pensadores y de los poetas del XIX americano. De esta manera, Margaret entró en contacto con el ambiente de los trascendentalistas.

A partir de 1839, impartió cursos de “conversación cultural” para señores y señoritas en Boston. En 1840 asumió, con Emerson y George Ripley, la dirección de la revista del grupo *The Dial* (1840-1844), donde publicó un estudio sobre Goethe. En 1842 tradujo al inglés la *Correspondencia* entre Bettina von Arnim y Karoline von Günderode. El mismo año, Ellen, su hermana, fue a visitarla a Concorde donde se casó con el sobrino de Channing. En 1844 Margaret Fuller se trasladó a Nueva York para trabajar como crítico literario de la *New York Daily Tribune*. Leyó las obras de Wollstonecraft y reelaboró su pensamiento aplicándolo a la realidad americana en *Mujeres en el siglo XIX* (1844). Finalmente, en 1846, partió hacia Europa invitada por *Tribune*. Cuando llegó a Inglaterra encontró a Wordsworth, De Quincey, Carlyle y, en casa de este último, a Giuseppe Mazzini que la invitó a escribir algunos artículos sobre la situación política en Italia. Después de una breve estancia en Francia, Margaret Fuller llegó a Roma en la primavera de 1847. En el curso de su peregrinaje por Italia, recorriendo los lugares del *Viaje a Italia* de Goethe, encontró a la giobertiana Cristina di Belgiojoso, junto a la que organizó los hospitales durante los meses de la república romana. En Roma, en 1848, conoció al marqués Giovanni Angelo Ossoli con el que se casó y con el que tuvo un hijo. Durante su estancia en Italia, Fuller mantuvo un estrecho contacto epistolar con Emerson y con el poeta polaco Adam Mickiewicz, conocido exiliado en Londres y le envió numerosos artículos a *Tribune*. En la primavera de 1850 decidió volver a los Estados Unidos con su marido y su hijo, llevando consigo un baúl

lleno de documentos sobre las vivencias de 1848 y sobre los personajes del *Risorgimento*, además del manuscrito de un libro sobre Italia. Desgraciadamente naufragaron en Fire Island, en la costa americana. Murieron los tres, y sus documentos fueron, en parte, recuperados y hoy día permanecen custodiados en la Universidad de Harvard. En 1852 se publicaron sus *Memorias*.

En el campo literario destaca también la figura de Harriet Elizabeth Beecher Stowe (1822-1896), escritora y humanitarista, autora de la célebre novela antirracista *La cabaña del Tío Tom* (1852). Ferviente evangelista, tuvo seis hijos, cinco de los cuales se convirtieron en sacerdotes. Otra obra suya de gran éxito fue *La verdadera historia de Lady Byron* (1869), cuyo título original fue *Lady Byron vengada*, en la que, gracias a las confidencias de la protagonista, trazó un retrato más bien desmitificador de Lord Byron. Su hija Catherine Esther Beecher (1800-1878) fue una apreciada pedagoga y una feminista.

Referencias bibliográficas

Mario Praz, *La letteratura dai Romantici al Novecento*, Milán, Rizzoli, 1992. Percy Bysshe Shelley, *Defensa de la poesía* (1821), Barcelona, Ed. 62, 1986. *Filosofesse e Papesse*, ed. de Claudia Vessilli, Pordenone, Studio Tesi, 1986. Jeremy Bentham, *Il libro dei sofismi*, Roma, Editori Riuniti, 1981. John Stuart Mill, *Che cos'è la poesia? Saggi sulla letteratura*, Bologna, Nuova Alfa, 1988. John Stuart Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986. Aldo Tagliaferri, *La filosofia inglese*, Milán, Nuova Accademia, 1962. Thomas Carlyle, *Los héroes*, Barcelona, Iberia, 1984. Ralph Waldo Emerson, *Uomini rappresentativi* (1850), Milán, Bocca, 1934. Charlotte, Emily y Anne Brontë, *Lettere*, Turín, La Rosa, 1979. Emma Detti, *Margaret Fuller Ossoli e i suoi corrispondenti*, Florencia, Le Monnier, 1942. Louise Hall Tharp, *The Peabody Sisters of Salem*, Boston, Little Brown & Co., 1950.

2. MADAME DE STAËL. DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO

Anne-Louise-Germaine Necker, Mme. de Staël (1766-1817), fue una intelectual completa: se ocupó de literatura como teórica y como autora de novelas, siguió y comentó los acontecimientos históricos de su tiempo, continuó la tradición francesa de los estudios morales y se interesó por la filosofía y la religión. Fue una mujer ambiciosa que trató de intervenir en los eventos políticos de la época; consciente de sus propias dotes, de su cultura y de su sensibilidad, trató de que fueran valoradas.

Llevó en su pensamiento y en su modo de ser la herencia ilustrada y un sentir de prerromántica con todas las contradicciones y la riqueza que esta confluencia debía producir, sin duda, a nivel teórico y existencial. Amaba la moderación como remedio a la violencia ideológica y política de su época. Su vida y sus obras estuvieron caracterizadas por la presencia simultánea de impulsos pasionales y de una dura autodisciplina dirigida por una razón que desconfiaba de los excesos sentimentales. Su moderación era, en efecto, el laborioso fruto del razonamiento y de la reflexión filosófica. Con sus dotes de conciliadora buscó siempre un punto de encuentro entre Terror y pensamiento reaccionario, entre filosofía materialista y renacimiento católico, entre culto de lo universal e interés por las diferencias que el propio devenir histórico produce.

Esta dote suya de mediadora no le ahorró la desconfianza de aquellos que no apreciaban su excepcionalidad y precisamente ésta le procuró el dolor de repetidos exilios y las dificultades de sus relaciones sentimentales. Respecto a las mujeres cultas e intelectuales de los siglos XVII y XVIII expresó un deseo de actuar de protagonista que creó un tipo de mujer nuevo y distinto.

2.1. *Su vida*

Anne-Louise-Germaine Necker nació en París el 22 de abril de 1766, en el seno de una familia bien acomodada e influyente. Su padre era el banquero Jacques Necker que fue ministro de Finanzas antes de la revolución, de 1777 a 1781. Su madre animaba un salón frecuentado por Gibbon, Marmontel (1723-1799), Buffon, Grimm y por todos los hombres más distinguidos y cultos de París. Ya de pequeña, Germaine prefería el salón de su madre al juego, donde tomaba parte en la conversación; en su tiempo libre componía piezas tanto dramáticas como trágicas. De religión calvinista, no podía aspirar a casarse con un aristócrata francés por lo que la elección de su familia recayó sobre el sueco Eric Magnus de Staël Holstein. Germaine descubrió pronto que su marido no estaba a su altura ni desde el punto de vista espiritual ni desde el cultural y, en particular, que no satisfacía su sensibilidad formada por sentimientos de fantasía, melancolía, piedad y entusiasmo por la naturaleza que *La Nueva Eloísa* (1761) había difundido en Francia. A los veinte años compuso el drama en versos *Sofía o los sentimientos secretos*. En 1788 escribió *Cartas sobre el carácter y las obras de Jean-Jac-*

ques-Rousseau, su primera obra publicada, especie de homenaje de reconocimiento a su autor preferido.

Cuando su marido fue nombrado embajador de Suecia en Francia, reunió en la embajada a los hombres más eminentes de la época y comenzó a escribir un boletín de noticias para el rey de Suecia. Durante el periodo revolucionario, Germaine, que había heredado la pasión política de su padre, asistió a todas las sesiones de la Asamblea Nacional (17 de junio de 1789) y se arregló con éxito para hacer nombrar Ministro de la guerra a su amigo Louis de Narbonne (1755-1813) que en aquel momento le parecía el hombre justo y por medio del cual pudo ejercer un papel importante en la política (en aquella época no era concebible que ella lo hiciera en primera persona). Narbonne, monárquico y liberal, al igual que ella pretendía encauzar el ímpetu revolucionario en una monarquía constitucional.

Por otro lado, empleó todas sus energías para salvar a la familia real. En 1791 fue arrestada mientras trataba de dejar París y se exilió a Suiza y después a Inglaterra donde ya se encontraban Talleyrand, Narbonne y otros amigos suyos. En Suiza conoció al escritor y político liberal Benjamin Constant (1767-1830) al que se unió en una controvertida relación. Volvió a París con Constant en 1795, después de que Robespierre fuera guillotinado.

Su salón de la rue du Bac se convirtió en el lugar de gestación de las teorías políticas que pretendían dar vida a un nuevo estado liberal, igualitario, deísta y pacifista, influido por los escritores y por las ideas de la Ilustración. Entre sus amigos más íntimos desde 1795 hasta 1800 encontramos a Cabanis, Destutt de Tracy, Marie Joseph de Chénier (1764-1811), hermano de André que había sido guillotinado en 1794, asiduos visitantes también del salón "bueno" de aquel momento la Maison d'Auteuil de Mme. Helvétius y de la viuda de Condorcet.

El periodo revolucionario supuso para Mme. de Staël una ocasión continua de reflexión y fue el argumento de muchos de sus escritos, como aquel dirigido a mitigar los horrores del Terror durante el proceso a la reina. Escribió *Reflexiones sobre la paz dirigidas a Monsieur Pitt* y *a los franceses* y *Reflexiones sobre la paz interior*, en la que lanzó un llamamiento al olvido, a la reconciliación. Su juicio definitivo sobre la revolución lo dictó en *Consideraciones sobre los principales acontecimientos de la Revolución Francesa* (1818) en el que explicitaba su liberalismo realista y su simpatía por el constitucionalismo inglés.

En efecto, en política Mme. de Staël fue constantemente liberal y moderada. En un primer momento fue admiradora de la monarquía inglesa, posteriormente Constant la convirtió al ideal republicano según el modelo de los Estados Unidos. Inspirándose en las ideas de Montesquieu y en parte modificándolas, Mme. de Staël propuso un modelo de Estado fundado en dos cámaras del parlamento, la independencia del ejecutivo y la conservación de la propiedad que en un régimen de sufragio universal se habría destruido según ella. También por esto último, el ejecutivo debía de estar en disposición de protegerse de los intereses, potencialmente criminales, de las masas. Los beneficios de la revolución habían de aplicarse únicamente a las personas instruidas, a la gente que podía ser recibida en un salón.

En Suiza, en Coppet, escribió en 1796 *De la influencia de las pasiones en la bondad de los individuos y las naciones*; ya había compuesto además de obras de narrativa el *Ensayo sobre las ficciones*. A su regreso a Francia en 1797, inició la labor de aproximación a Napoleón que encarnaba, según ella, al hombre a cuya sombra habría podido finalmente desempeñar un papel fundamental para Francia, no dándose cuenta de la antipatía que alimentaba ya su personalidad demasiado destacada, por sus opiniones liberales y por las ideas que se vertían en su salón de la rue du Bac.

En 1800 escribió *De la literatura en sus relaciones con las instituciones sociales*; de 1802 es la novela *Delphine*, que tuvo un enorme éxito, en la que expuso sus ideas sobre el divorcio, criticó las convenciones sociales y elogió el protestantismo. Ello le valió una vez más la ira de Napoleón. Las tensas relaciones entre este último y Constant la obligaron a alejarse de París en 1803 y a exiliarse de nuevo, esta vez a Alemania. Allí estableció contacto con Goethe, Schiller y otros muchos intelectuales alemanes. Posteriormente, en 1808, cuando había decidido escribir una obra sobre Alemania, se entrevistó con Fichte para documentarse sobre la filosofía alemana. La obra que recoge su pensamiento sobre el Romanticismo alemán es *Sobre Alemania*.

Al fallecer su marido (1802) y su padre (1804), Mme. de Staël se refugió en Italia donde concibió su mejor novela *Corinne* (1807), basada en las sensaciones del viaje y de las aventuras sentimentales que tuvo en ese país. Corinne es una mujer excepcional y dotada, superior a las mujeres condescendientes y carentes de personalidad preferidas por los hombres. Chénier la definió como un personaje capaz de dar rienda suelta a sus propias facultades, siem-

pre fiel a la doble inspiración del intelecto y del corazón. En la frase de Corinne moribunda “De todas las facultades espirituales que debo a la naturaleza, la del sufrimiento es la única que he ejercido enteramente” se encontraba, según él, la expresión fiel de la sensibilidad de Mme. de Staël.

De vuelta a Coppet, donde dio vida a un salón europeo, alejada de la sociedad mundana que amaba, pero rodeada de August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Benjamin Constant, Prosper de Barante (conocido en Italia) y Juliette Récamier (1777-1849), compañera de Chateaubriand, Mme. de Staël recibía las visitas de Friedrich Schlegel (1772-1829), Albertine Necker de Saussure, su cuñada, y Mathieu Montmorency.

Mientras Germaine estaba en espera de la publicación de *Sobre Alemania* (1808), el prefecto de París trató en vano de destruir el manuscrito pues no estaba de acuerdo en que un pueblo enemigo de Francia fuese tomado como modelo para la literatura. La obra fue publicada después en Londres en 1813. En un momento de particular angustia y soledad, exiliada, preocupada por la publicación de *Sobre Alemania*, encontró finalmente un enamorado devoto y apasionado en el suizo John Rocca del que tuvo un hijo secreto.

En 1812 escribió el ensayo publicado en Estocolmo *Reflexiones sobre el suicidio* (1813). Después de un paréntesis en Inglaterra, pudo retornar a Francia pues Napoleón había abdicado. Retomó sus actividades políticas y literarias, se casó con Rocca y reconoció al hijo que tuvo de esa unión. Murió en 1817 después de una crisis de hidropesía que la había debilitado.

2.2. Las obras de Madame de Staël

Mme. de Staël es, con seguridad, uno de los máximos intelectos europeos presentes entre los siglos XVIII y XIX. Su formación cosmopolita la situó en el centro de aquel plexo cultural, por primera vez europeo, que se extiende de la Ilustración a la *Romantik*. Interpretó la complejidad cultural de su tiempo proporcionando una teorización sistemática. La literatura, la política y la filosofía constituyen para ella un *continuum* ideal que cada cultura nacional desarrolla y reelabora históricamente. En sus tres obras filosóficas principales puede apreciarse una transición gradual de los modos del pensamiento ilustrado a los del romanticismo filosófico y ello

lo hizo no en el plano abstracto de los conceptos, sino en el concreto de la comparación entre las culturas nacionales. De 1796 a 1808 la transición ya se había producido.

En *De la influencia de las pasiones en la felicidad de los individuos y de las naciones* (1796), Mme. de Staël trató de definir a través de sucesivas comparaciones cada pasión en relación con las que le eran más afines (por ejemplo, gloria/vanidad/ambición). En esta obra confluyen tanto las disquisiciones del siglo XVII sobre los sentimientos y las pasiones como el planteamiento antropológico dieciochesco sistemático y racional.

En el análisis de la felicidad, Mme. de Staël examinó la idea que el hombre tiene de la misma. La felicidad es como una alquimia que debería lograr conciliar los contrarios: esperanza sin temor, actividad sin inquietud, gloria sin calumnía, amor sin inconstancia. Esta idea, según la autora, desvela la vanidad de la búsqueda humana de la felicidad que se transmuta, pues, en infelicidad a causa del carácter inalcanzable de su objeto. Sin embargo, el ensayo va más allá del argumento exclusivamente moral y psicológico para llegar a afrontar la Revolución Francesa. Mme. de Staël afirmaba que en su época no era posible no expresarse sobre tal acontecimiento y trataba de darle una valoración serena y original. De hecho, fue la única de sus contemporáneos que distinguió con claridad Terror y Revolución, dando a esta última un juicio positivo. Resulta interesante también su análisis del tipo de psicología que se instaura en periodos históricos marcados por eventos excepcionales como las revoluciones. La ambición, pasión egoísta que lleva al uso despiadado de cualquier medio para el logro de los fines personales, se superpone a la política y triunfa sobre las otras pasiones. El *amor por el crimen*, que es considerado como una verdadera enfermedad, una locura que implica la pérdida de todo principio, llega a manifestarse, precisamente, durante acontecimientos históricos totalmente excepcionales: Robespierre había proporcionado el ejemplo más significativo. La otra pasión triunfante era la vanidad y el dominio de estas dos pasiones igualaba a jacobinos y a aristócratas. La parte final trata de la piedad considerada aquí no como cualidad individual, sino como instrumento de gobierno; esta parte tiene el valor de un llamamiento a la reconciliación entre los franceses después de las heridas abiertas a consecuencia de la Revolución.

Obra bastante amplia y compleja, *Sobre la literatura* (1800) propone el examen de la influencia de la religión, de las costum-

bres y de las leyes sobre la literatura (que para Mme. de Staël comprende también la historia, la filosofía y el estudio moral del hombre), al igual que investigar las influencias de la literatura sobre las costumbres y las ideas de los hombres. En efecto, afirma que no se puede comprender la literatura si no se conoce la sociedad y la situación moral del pueblo que la ha producido.

Para Staël la libertad y la literatura no tienen una existencia independiente pero están conectadas: la libertad genera la grandeza de la literatura. A través de los siglos, con la alternancia de periodos más oscuros y periodos de luz, el carácter de perfección del género humano y el avance de la razón no se han detenido jamás. “Estudiando la historia —escribe— me parece que se llega a la convicción de que todos los acontecimientos principales tienden al mismo fin: la civilización universal.” Antes de Mme. Staël nadie había afirmado con tanta vehemencia la relación existente entre literatura y sociedad. La renovación del arte está ligada, así, al desplome del orden social represivo. Aquí puede situarse el juicio positivo que Germaine da de la Revolución Francesa como ruptura de una sociedad estática y petrificada como la del Antiguo Régimen. La literatura francesa hallará su contexto más favorable en una república ilustrada; la libertad política genera, de hecho, la libertad de escribir y de crear.

Según Mme. de Staël, la diversidad de las instituciones políticas y religiosas constituye, junto a la influencia del clima (teoría de Montesquieu), la causa principal de las diferencias entre las distintas literaturas. Las del Sur (Homero, griegos, latinos, italianos, españoles y la literatura del siglo XVII francés) son distintas de las del Norte (Ossián, ingleses, alemanes, escandinavos). Las primeras están influidas por un ambiente natural ardiente y tendente a la lujuria que excita los intereses y las convulsiones más variadas del ánimo, pero no permite alcanzar una gran intensidad en las pasiones ni estimula el pensamiento y la reflexión. Las literaturas del Norte, influidas por paisajes mixtos y menos vívidos, inclinan, en cambio, a la melancolía, a la fantasía, a la exaltación de la tristeza. La tendencia natural a la meditación sobre el destino humano de estas literaturas impulsa a los escritores del Norte a plantearse problemas metafísicos y a concentrarse en un examen en profundidad de sí mismo; así pues, sobresalen en la descripción de estados dolorosos y en el estudio de los sentimientos. *Werther* de Goethe (1774), por ejemplo, tiene un profundo significado moral pues ilustra los errores producidos por un entusiasmo irracional y por una exalta-

ción de la honestidad que conducen a la locura. De esta manera, Goethe recuerda a la virtud la necesidad de la razón.

Goethe y Rousseau han descrito, según Mme. de Staël, la misma *pasión que reflexiona*, aquel autoanálisis que el personaje lleva a cabo desde su propio tormento, reconociendo la pasión que lo devora sin poder controlarla. Sostiene, que a través de la meditación dolorosa, propia del hombre que sufre, se llega a alcanzar el nivel más alto de conmoción en quien lee.

En el desarrollo del examen de la interdependencia entre instituciones socio-políticas y el tipo de literatura producida, Mme. de Staël muestra, sin embargo, cierta indiferencia por todos los autores que han expresado con sus propias obras precisamente esta interdependencia de modo exclusivo. Ello hace contingente y relativo a las condiciones espacio-temporales (ese país, esa época) su mensaje, que, por lo tanto, resulta "local" e incomprensible a los que están fuera de ese contexto, no llegando a asumir un valor universal. En cambio, alaba a todos esos escritores que han sabido liberarse de tales restricciones mostrando siempre ejemplos de literatura universal y eterna. En la teoría literaria de Mme. de Staël están presentes pues, dos ideas contradictorias: la evolución del arte al ritmo de los cambios sociopolíticos (es decir, la relatividad del arte y su mutabilidad) y el ideal clásico de un arte inmutable y universal. Se ha pensado poder resolver esta contradicción en la asunción casi fideísta por parte de la autora del dogma de la perfectibilidad del arte, que en una sociedad libre se desvincularía de las restricciones espacio-temporales para asumir ese ideal de belleza perfecto, eterno y universal que es una aspiración constante en Mme. de Staël.

Un punto interesante de *Sobre la literatura* es el que se refiere al particular papel atribuido por Mme. de Staël a la filosofía respecto a la literatura. La filosofía, es decir, la Ilustración en cuanto progreso irreversible de la razón humana, ejercicio de pensamiento que abarca todos los campos de la realidad desde el estudio de la naturaleza al conocimiento del hombre y de la sociedad, puede ser según Mme. de Staël la fuente de inspiración más fecunda para la poesía. Si, de hecho, la disposición de ánimo melancólica abre la posibilidad de meditaciones filosóficas profundas, la melancolía es a su vez el producto de la época de las luces que ha liberado al hombre de los engaños de la esperanza y de los de la religión, es decir, de las falsas certezas, confiándolo inexorablemente a sí mismo. La razón ilustrada, libre de cualquier esclavitud, puede volcarse en el examen de argumentos serios como el transcurrir del

tiempo y la muerte y, en este sentido, la melancolía es fruto de la razón liberada. Melancolía y progreso avanzan, pues, al mismo paso en el sistema de Mme. de Staël y ésta no duda en afirmar: “Lo más grande que ha hecho el hombre lo debe al sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino.” Esta falta de plenitud depende de la aspiración a la eternidad del alma que se niega a adecuarse a la finitud mortal de la dimensión espacio-temporal y produce en el hombre el dolor por su destino mortal.

Mme. de Staël cita a Kant exponiendo la idea de que la elocuencia, las artes y las obras maestras de la imaginación producen placer en el hombre, pues son capaces de trascender los límites del destino humano. Ella acepta esta idea y la refuerza sosteniendo que los hombres superiores o sensibles, indiferentes a las limitaciones humanas, pueden experimentar la felicidad por medio de la imaginación melancólica que les hace soñar el infinito.

Sobre la literatura presenta también un peculiar interés porque prefigura una verdadera y auténtica teoría de la novela. Ésta debe ser filosófica, es decir, debe poseer una moral no preconcebida, que surja del relato. Esta moral no coincide necesariamente con el triunfo del bien porque la representación del error o del castigo (como en *Werther*) da, a veces, una lección más eficaz y severa. Además el castigo permite al personaje describir una lucha interior. La filosofía, entendida como idea moral, debe ser una potencia invisible que guía los sucesos de la novela y que no se desvela abiertamente. La novela ideal debe proporcionar una descripción completa de todas las pasiones como el odio, el orgullo, la avaricia, la vanidad y no sólo del amor.

En la parte ilustrada de la obra, Mme. de Staël sintetiza el contenido de un opúsculo de Condorcet (1743-1794) en el que se aplica el método matemático y analítico a la metafísica y se emplea el procedimiento de la demostración para ilustrar la disposición de las facultades intelectuales. Acogiendo las ideas de Condillac y Locke, afirma que las ideas justas del intelecto humano son puestas a la luz del análisis filosófico que las descompone, recompone y descubre su fuente en la sensación. Aquí parece referirse a la voz *Analyse* de la Enciclopedia (1751). Pero si en el campo intelectual la aplicación del método analítico recibe el aplauso entusiasta de la autora, en el campo moral no lo considera suficiente:

La filosofía inglesa es científica, es decir, sus escritores aplican a las ideas morales el género de abstracciones, cálculos

y desarrollos de los que se sirven los científicos para llegar a los descubrimientos y explicarlos. La filosofía francesa se refiere al sentimiento y a la imaginación, sin por ello perder en profundidad, pues estas dos facultades del hombre, cuando están dirigidas por la razón, iluminan su camino y lo ayudan a penetrar más allá en el conocimiento del corazón humano.

Para ella, como para el enciclopedista Marmontel, lo importante es la descripción del corazón humano, de los vicios y de los aspectos cómicos del comportamiento del hombre en sus características atemporales y aespaciales. Los franceses La Bruyère, Montaigne, se han dedicado más que los ingleses al estudio del carácter y de las pasiones:

En las ciencias exactas, sólo se necesitan formas abstractas, pero en el momento en el que se trata cualquier otro argumento filosófico es necesario permanecer en aquella región en la que se puede servir a la vez a todas las facultades del hombre como la razón, la imaginación y el sentimiento.

El espíritu de geometría es completado con el espíritu de finura, en el que los franceses no tienen parangón. Mme de Staël mantiene que los moralistas franceses estaban en disposición de añadir la fascinación de los sentimientos al análisis de las ideas.

Como puede verse, *Sobre la literatura* constituye una atractiva y no siempre coherente unión entre diferentes elementos: el valor de la razón, la perfectibilidad del ser humano, la importancia de la *pintura* del corazón humano y la relevancia de los sentimientos y de la melancolía en particular. Este último elemento despejará en Francia el camino a aquel modo de sentir posilustrado, distinto del staëliano, en el que el ofuscamiento de la razón transforma la melancolía en soledad, angustia y enfermedad del alma, es decir, en aquel “mal del siglo” tan productivo en el ámbito poético.

2.3. *Madame de Staël y la cultura alemana*

La obra filosófica conceptual más intensa de Mme. de Staël es *Sobre Alemania* (1808), dividida en cuatro partes: 1) *Sobre Alemania y las costumbres de los alemanes*, 2) *Sobre la literatura y las artes*, 3) *La filosofía y la moral*, 4) *La religión y el entusiasmo*. Las dos últimas partes nos introducen en el fundamento de la crítica romántica del pensamiento ilustrado.

El temperamento del pueblo alemán es descrito como soñador, dulce y metafísico, más propenso a la meditación que a la exteriorización verbal o a la acción, sobre todo si se compara con la extroversión típica de los franceses, absorbidos todos por la vida de sociedad y por las tertulias de los salones. El Norte es romántico, el sur es clásico y, entre estas dos alternativas, recomienda para Francia el modelo romántico, el único susceptible de perfeccionamiento ulterior. Las preferencias de Mme. de Staël se dirigen a todo aquello que por su complejidad requiere la reflexión y la inteligencia, pues para ella el único medio para conmover el alma es “el sentimiento impregnado de filosofía”.

No obstante ser amiga de filósofos materialistas como Cabanis y Destutt de Tracy, siempre estuvo inclinada a seguir las convicciones de su padre que no creía en la materialidad del alma. Justamente después de la muerte de éste (1804), Mme. de Staël vivió una profunda crisis religiosa al darse cuenta de que su dolor no encontraba consuelo ni en la fe ni en la razón. Esta crisis influiría en *Sobre Alemania* que representa un cambio respecto al deísmo de sus primeras obras y expresa una exigencia irrenunciable de contacto con lo divino. Mme. de Staël había ilustrado su posición a favor del deísmo en el *Tratado de las pasiones*, donde había criticado los dogmas y el entusiasmo religioso. En *Sobre la literatura*, Mme. de Staël había explicado, siguiendo a Lessing y a Herder, cómo el cristianismo no era más que una etapa del camino de la razón, superada después por la filosofía. En *Sobre Alemania* el objetivo no es tanto un Dios que hace inteligible el universo iluminándolo, es decir, garantía de racionalidad y justificación por los esfuerzos humanos sobre la tierra, promesa de felicidad como una religiosidad que exalta los sentimientos, poco teológica, un protestantismo liberal y más bien místico.

La adhesión al postulado kantiano del deber moral había sido para Mme. de Staël un paso intermedio de un recorrido intelectual y existencial cuyo destino fue el cristianismo. A través de la filosofía alcanza su sentimiento religioso. Centrando su atención en el problema del origen de nuestras ideas, que ve indisolublemente unido a la cuestión de la materialidad o inmaterialidad del alma, si la sensación es la única fuente de nuestras ideas, el alma no puede ser sino material. La metafísica que supone que el impulso de la vida y del pensamiento es generado por un impulso material “externo”, la de Locke, es consecuente sólo si, como en Francia, se hace derivar del materialismo fundado en las sensaciones.

Locke, Condillac, Helvétius y el autor del *Sistema de la naturaleza*, Holbach, han caminado progresivamente por el mismo sendero; al principio, sin embargo, ni Locke ni Condillac conocían los peligros ínsitos en su filosofía. Al final de este itinerario están los ideólogos Destutt de Tracy y Cabanis. Mme. de Staël encuentra repugnante la conclusión de Cabanis en *Relación de física y de moral del hombre* (1802) de que el pensamiento no es más que un producto material del cerebro. Es necesario, pues, retornar a Descartes y no tratar ya de conciliar a Locke y a Kant, sino elegir a uno u a otro. En el capítulo sobre Kant, Staël afirma que el dualismo kantiano representa una buena solución al problema del origen de las ideas. Kant es un adversario válido del materialismo pues otorga un lugar importante a la experiencia, pero la supera y traza la línea de demarcación entre lo que nos llega a través de las sensaciones y lo que deriva de la acción espontánea de nuestra alma.

Por lo que respecta al método analítico, en un primer momento en *Sobre la literatura*, ella pensaba que la doctrina era juzgada a partir del método: la evidencia del método matemático empleado por Locke y Condillac era la prueba de la veracidad del sensualismo. En *Sobre Alemania*, afirmó, en cambio, que de la doctrina se juzga el método: el sensualismo es una doctrina falsa pues contiene los gérmenes del materialismo. Por tanto, el método que éste utiliza es inadecuado para el objeto; el método analítico, si es excelente para el conocimiento del mundo externo, no puede llegar al conocimiento de la naturaleza del alma: "El análisis no pudiendo examinar sino dividiendo, se aplica, como el bisturí, a la naturaleza muerta; pero no es buen instrumento para aprender a conocer lo que está vivo." El alma es un foco que irradia en todas las direcciones, el Yo es el centro y el impulso de nuestros sentimientos y de nuestras ideas. El método analítico no es capaz, como creía Voltaire, de darnos la prueba de su verdad pues no está preparado para hacernos entender un objeto enigmático y complejo como es el mundo interior del hombre.

La fuerte influencia de Fichte marca así la transición completa de Mme. de Staël de las ideas ilustradas, como las de la *Aufklärung* a las del primer Idealismo alemán.

Referencias bibliográficas

Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Ritratti di donne*, Milán, Gentile Editore, 1945. Robert de Luppè, *Les idées littéraires de Mme. de Staël et l'héritage des lumières*, París, 1969. B. D'Andlau, *Mme. de Staël*, Ginebra, Librería E. Droz, 1960. Gérard Peylet, *Mme. de Staël: "Révolution et Romantisme"* en *Révolution française et romantismes européens*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1989. Christiane Croiselle, *Morale et politique: présence de la Révolution dans le traité, "De l'influence des passions" de Mme. de Staël (1796)*. Mme. de Staël, *L'influenza delle passioni sulla felicità*, Roma, Il Melograno, 1981.

3. UNA PEDAGOGA ROMÁNTICA

Albertina Necker de Saussure (1766-1841) nació en Ginebra en una familia perteneciente a la aristocracia protestante; su padre Benedetto de Saussure, apreciado naturalista, de pensamiento liberal, se ocupó con esmero de su educación. En 1785, se casó con Jacques Necker, estudioso de botánica, sobrino de aquel Jacques Necker ministro de Luis XVI, que fue el padre de Mme. de Staël. Frecuentando el salón de Staël, al que estuvo ligada, más allá de las relaciones familiares, por una profunda amistad, Albertina pudo ampliar su cultura filosófica y científica.

Tradujo al francés el *Curso de literatura dramática* de August Schlegel y, en 1817, a la muerte de Mme. de Staël, escribió una biografía titulada *Noticias sobre la señora de Staël*.

Su campo de interés preferido fue el pedagógico, en el cual trató de desarrollar coherentemente algunas sugerencias rousseauianas y su firme inspiración religiosa. Sin embargo, el epíteto de "Rousseau cristiano" que se le atribuyó, en cuanto decididamente contradictorio, acaba oscureciendo el núcleo central de su pensamiento que es claramente romántico, rico en ecos y sugerencias schillerianas, schellinguianas y hegelianas.

Necker tuvo cuatro hijos que constituyeron un campo de observación privilegiado; su pedagogía, que ponía de relieve el papel educativo de los padres, tenía una fuerte base ética y religiosa.

Su obra principal fue *La educación progresiva* (1828-38) en tres volúmenes, un texto que huía de las sistematizaciones abstractas, pero también de los sermones edificantes y genéricos, y que se desarrollaba combinando puntos narrativos y de observación con consideraciones cada vez más generales y completas.

En los dos primeros volúmenes se afronta la edad de la infan-

cia. En el tercero, dedicado a la adolescencia, a la juventud, a la madurez y a la vejez, el interés está centrado en las mujeres.

Albertina Necker rechazó el jusnaturalismo rousseauiano, al igual que su esquematización serial de las fases del proceso educativo.

El comienzo de la educación es complejo en sí mismo y debe ser llevado a cabo en la familia que es un *primum* tanto natural como ético. Así pues, es erróneo enfrentar autoeducación y naturalismo y heteroeducación y artificialismo pues los dos componentes están inextricablemente unidos desde el origen de la personalidad. Igualmente es erróneo basar la educación en el placer o en la utilidad pues la vida es un destino siempre abierto y progresivo que no puede completarse más que en una clara elección religiosa.

La obra de Necker examinaba todas las edades de la vida humana pues, según la autora, en todas ellas es necesario desarrollar un proceso educativo que se caracteriza por un carácter gradual y continuo. La educación puede asegurar un desarrollo armónico del individuo si está guiada por una voluntad que extrae su fuerza de la religión.

Inspirándose en el cristianismo criticó la teoría rousseauiana de la bondad natural del hombre, afirmando que en el hombre la inclinación al bien y al mal coexisten siempre y que el elemento negativo es continuamente compensado por medio de un severo autocontrol. Pero Necker también era contraria a la ética calvinista la cual, exaltando el valor de la gracia divina, ahoga el principio del libre desarrollo de la personalidad.

La educación tiene su origen en la plenitud de las facultades de las que está dotado el niño, un principio en el que ya estaba contenido todo el desarrollo posterior, tanto de forma inconsciente como potencial. Pero también tiene su origen en la comunidad de la que el individuo forma parte y que resume los objetivos a los que éstos deben tender.

“Es, sobre todo, la historia del alma lo que me propongo trazar...”, así empieza Necker su tratado. Para el alma existe siempre la libertad así como la autoridad, al igual que la plenitud de las facultades propias y su propia limitación.

Durante la infancia, el desarrollo del individuo está confiado al diálogo con las “inteligencias superiores” de los padres y de los educadores; en la adolescencia a la “cooperación” entre los intelectos; en la juventud el individuo es capaz de actuar por su propio autoperfeccionamiento inspirado tanto por la razón como por el sentimiento y la fe.

En el ámbito de la educación en progreso, Necker asignó un papel importante a la familia y, sobre todo, a la mujer, considerada como la educadora familiar ideal. Precisamente por ello, la mujer debía recibir una educación intelectual a la altura de este papel a través de una instrucción completa.

Necker reconocía a las mujeres el mérito histórico de haber preservado el sentimiento religioso incluso en las épocas más oscuras de la historia humana, al igual que el de poseer facultades y virtudes iguales a las de los hombres, pero no era partidaria de los ideales de homologación entre el papel masculino y femenino que habían adoptado las primeras feministas. De este modo, dedicó gran parte de su tratado a determinar un recorrido formativo femenino específico que preveía una constante educación intelectual en todas las fases de la vida —para las niñas proponía estudios y lecturas que cultivaran tanto la fantasía y los sentimientos como las capacidades prácticas, para las mujeres adultas sugería estudios de ciencias naturales. Una edad particularmente importante para las mujeres era la que transcurría entre el final de la adolescencia y el matrimonio.

En general, además de valorar la imagen tradicional de la mujer como pilar de la comunidad familiar, Necker potenció este papel en todas las direcciones haciendo del mismo una especie de sublime magisterio moral dirigido al bien de la humanidad en su conjunto.

Referencias bibliográficas

Albertine Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, París, 2 vols., 1862. Paolo Monroe, Ernesto Codignola, *Breve corso di storia dell'educazione*, 2 vols., Florencia, Vallecchi, 1924. Amedeo Binati, *Necker*, Roma, Ciranna, 1958. Giovanni Vecchi, *Il concetto di pedagogia in Hegel*, Milán, Mursia, 1975.

4. LAS MUJERES DE LA “ROMANTIK”

El Romanticismo, el alemán en particular, forjó una nueva imagen de la mujer. Una imagen elitista, sublimada, pero no por ello menos eficaz y culturalmente significativa.

Una serie de escritos de Friedrich Schlegel (1772-1829) pueden ser considerados como la fragua de la idea de la feminidad romántica, pero numerosas e importantes autoras concurren a de-

sarrollar esas ideas en un determinado círculo intelectual, el salón animado por Henriette Herz en 1797 en Berlín.

En 1794, Friedrich Schlegel escribió *Los personajes femeninos en los poetas griegos*, en 1795 *Diotima* y en 1799 la novela *Lucinde*.

Schlegel tomó de la tradición griega una noción controvertida de la mujer; en la edad heroica (Homero, Hesíodo) la mujer fue marginada y reprimida, una esclava; en la edad clásica, la edad de Safo y de los trágicos griegos, la representación de la mujer es más movida, más libre; una libertad que culminó en el papel sensual e intelectual al mismo tiempo, de las heteras, como, por ejemplo, de Aspasia.

Pero es Diotima, la filósofa, quien encarna el ideal femenino más alto que nos ha sido legado por los griegos: Diotima es un “ingenio lírico”, expresión de una “filosofía lírica” que es fruto supremo del genio femenino que une pensamiento y poesía, verdad y belleza y que se distingue con claridad del “ingenio dramático” masculino.

En *Lucinde* —novela que parecía trazar el nuevo retrato de la espiritualidad femenina: “¡Lucinde y Platón!” escribió— Schlegel expresó su idea de la mujer como síntesis de espíritu y cuerpo, de absoluto y de mortal y, por tanto, de la mujer como formadora de la humanidad del hombre en su grado más alto:

[Lucinde] cómo has descrito fielmente y con sencillez el antiguo y atrevido pensamiento de mi entendimiento más apreciado y secreto. En ti se ha hecho grande y en este espejo no tengo miedo de admirarme y amarme. Sólo en ti me veo entero y armónico o más bien veo en mí y en ti a la humanidad toda, entera. Puesto que también tu espíritu está ante mí preciso y completo; ya no hay rasgos que afloren o se disipen, sino que a semejanza de una de aquellas figuras que duran para siempre, aquél me mira alegre y solemne y abre los brazos para apretar los míos.

También en la maternidad, Lucinde es una diosa a los ojos de Julius, el amante y discípulo del Genio femenino:

Percibo la luz de una alegría sagrada sonreír sobre el rostro y tú, con tono de recogimiento, me comunicas la bella promesa. ¡Serás madre! Adiós, deseo ardiente, y también a ti, lamento leve, el mundo es nuevamente bello, ahora amo la tierra y el

alba de una nueva primavera levanta su cabeza esplendente de rosas sobre mi existencia inmortal. Si tuviera una corona de laurel te la pondría en la frente [...]. Tú, en cambio, ponme la corona de mirto. Me conviene engalanarme juvenilmente con el símbolo de la inocencia, pues camino en el paraíso de la naturaleza.

Pero, ¿quiénes fueron las mujeres inspiradoras de Friedrich? Ante todo, Karolina Schlegel, la mujer de su hermano August, también ella participe de los ideales de los románticos, y después Dorothea Mendelssohn Schlegel (1763-1839), hija del filósofo Moses Mendelssohn, con la que se casó en 1804, traductora de antiguas leyendas altofrancesas. Friedrich publicó en 1804 *La historia del mago Merlín* de Dorothea Schlegel, fruto de las investigaciones filológicas conjuntas encaminadas a proponer de nuevo la cultura religiosa y fantástica del medioevo cristiano. En 1801, Dorothea había publicado ya la novela *Florentino*, algo parecido a *Lucinde*, pero desde el punto de vista femenino. Otra figura importante de la *Romantik* femenina fue Bettina (Elizabeth) Brentano (1785-1859), que vivió entre Francfort y Berlín. Su hermano Clemens Brentano (1778-1842) escribió, junto al poeta Ludwig Joachim von Arnim (1781-1831), que se casó con Bettina, la célebre recopilación de fábulas y leyendas alemanas *Des Knaben Wunderhorn* (1808). La mujer de Clemens Brentano, Sophia Mereau (1770-1807) fue también escritora y tradujo la *Fiammeta* de Boccaccio al alemán.

Muchas vivencias de la *Romantik* están unidas a Bettina Brentano von Arnim. Con su hermano Clemens, en 1844, Bettina publicó una recopilación de fábulas titulada *La guirnalda primaveral*. De 1839 a 1848, Bettina se ocupó de la publicación de la *Obras* de su marido Joachim (Achim) von Arnim haciéndolas preceder por una Introducción de Wilhelm Grimm (1786-1859), también éste, con su hermano Jacob (1785-1863), célebre filólogo folclórico alemán.

Sin embargo, lo que Bettina escribió por sí misma no fue de menor calidad que lo que escribió junto a otros. En 1843, publicó un ensayo titulado *El libro pertenece al rey* con el cual, dirigiéndose directamente al rey de Prusia Federico Guillermo IV, pretendía difundir las ideas de los cenáculos románticos. En 1835 —fue su iniciativa más discutida—, publicó la *Correspondencia de Goethe con una niña*. Se trataba de la recopilación, profundamente elaborada e interpolada, de las cartas intercambiadas entre ella y

Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) desde 1807 hasta 1811, cuando ella tenía veintidós años y Goethe cincuenta y ocho. La publicación de este epistolario desencadenó un huracán de invectivas contra Bettina por parte de los custodios de la memoria del gran literato y la acusaron de ser una falsaria, una mitómana y una histérica tanto de joven como de mayor. No hay duda de que la correspondencia es, más que otra cosa, una “novela epistolar”, escrita por Brentano interpolando pasajes de cartas y elementos más o menos biográficos con una fortísima componente de idealización y de transfiguración literaria. Sin embargo, el juicio crítico más acertado sobre la *Correspondencia*, sigue siendo hoy día el que dio Edgar Allan Poe en 1840: “si Bettina hubiera sido una joven inglesa habría sido juzgada impúdica, si hubiera sido una joven americana habría sido tomada seriamente como ex-amante del Poeta, pero tratándose de una experiencia vivida en Alemania era preciso pensar que se había tratado de la expresión literaria de un sentimiento probablemente auténtico, tanto en 1807 como en 1835”.

En efecto, en 1807 Bettina Brentano, había salido hacía muy poco de una profunda crisis depresiva: en 1806 se había quitado la vida una queridísima amiga suya, la poetisa Karoline von Günderode (1780-1806), autora de *Pensamientos y fantasías* (1804) y de *Fragmentos poéticos* (1805), publicados con el pseudónimo de “Tian”. El diálogo apasionado con Goethe surgió de una situación emotiva de tal intensidad.

En 1840, Bettina Brentano entregó a la imprenta el carteo (1804-1806) que mantuvo con su amiga durante los dos años que precedieron a su muerte, con el título *La Günderode*. También sobre esta correspondencia la crítica se ensañó juzgándolo, puritariamente, una violación fantástica y provocativa de la seriedad de los hechos y de los sentimientos. En este caso, también se interpretó mal la raíz romántica de la poética de Brentano: la Literatura es Todo, Espíritu que transfigura la Vida. No tiene sentido oponer realidad e imaginación artística ya que el Arte es la expresión más elevada de la realidad.

Una figura excéntrica del círculo de la *Romantik* berlinesa fue la de la escritora hebrea Rahel Levin Varnhagen (1771-1833) en cuyo salón se reunieron intelectuales como Friedrich Schlegel, Jean Paul, Clemens Brentano, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, desde 1790 a 1806. El cenáculo se dispersó en 1806 cuando Napoleón ocupó Berlín. En 1809 conoció al escritor Karl August Varnhagen von Ense (1785-1858) con el que se casó en 1814 después

de haber sido bautizada. Su obra más relevante fue el *Libro de memorias para sus amigos* (1834), publicado, con varias interpolaciones, por su marido.

Referencias bibliográficas

Mario Puppo, *Il Romanticismo*, Roma, Studium, 1972. Friedrich Schlegel, *Diotima*, ed. de Maria Enrica D'Agostini, Trento, Reverdito, 1989. Friedrich Schlegel, *Lucinde*, ed. de Maria Enrica D'Agostini, Pordenone, Studio Tesi, 1984. Emil Ludwig, *Genio y carácter*, Barcelona, Juventud, 1985. Bettina Brentano, *Gunderode*, Roma, Bulzoni, 1983. Edgar Allan Poe, *Scritti ritrovati*, Milán, Shakespeare & Co., 1984. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, Milán, Il Saggiatore, 1988. Margaret Susman, *Frauen der Romantik*, Jena, Diederichs, 1929.

5. MARIANNA FLORENZI WADDINGTON

5.1. Vida y obras

El romanticismo filosófico tuvo entre sus principales exponentes a Friedrich Schelling (1775-1854). En su filosofía se condensaron todos los temas de la *Romantik*. En Italia, una interesante estudiosa supo captar muchas de las problemáticas de Schelling en el contexto cultural de su nación.

Marianna Florenzi Waddington (1802-1870), noble de Perugia, estudiosa de filosofía, mantuvo una relación de amistad con el rey Luis I de Baviera (1786-1868) con el cual intercambió una correspondencia de más de dos mil cartas. De esta manera, a través de viajes y visitas recíprocas con literatos y artistas alemanes, pudo seguir de cerca lo que sucedía en el mundo filosófico germánico. Eran los años de la disputa entre Fichte y Schelling y del gran éxito de este último, al cual, poco después, se sumaría la figura de Hegel.

Florenzi Waddington también se escribió con filósofos como Schelling y Victor Cousin.

En 1844 tradujo *Bruno* (1802), obra menor de Schelling, superponiendo el interés por los dos autores de los cuales fue una apasionada estudiosa. Del pensamiento de Schelling, Florenzi Waddington prefirió los temas de la filosofía de la naturaleza, relacionándolos con el pensamiento de Giordano Bruno y con la tradición filosófica del Renacimiento italiano, alcanzando así una personal visión panteísta. "A pesar de las limitaciones que puedan hallarse, su lectura de Schelling es la más intensa y la más inteligente que haya dado el XIX italiano" ha escrito Claudio Cesa.

Entre sus obras inéditas, recogidas en el Archivo Silvestri conservado en la Villa de San Martino Delfico, hay apuntes, escritos, cartas de argumento filosófico, proyectos de trabajos incompletos que conciernen a numerosos autores de la historia filosófica como Platón, Aristóteles, Plotino, Bruno, Spinoza, Kant, Locke y Hegel.

Entre sus publicaciones podemos recordar las *Cartas filosóficas* (1848), los *Filosofemas de cosmología y ontología* (1863), *Dante, el poeta del pensamiento* (1865) y el *Ensayo sobre la naturaleza* (de 1866, dedicado a Bertrando Spaventa).

5.2. El panteísmo, fundamento de toda filosofía

El panteísmo, doctrina que excluye toda trascendencia de Dios respecto a la naturaleza, tiene para Florenzi Waddington una historia tan antigua como la de la filosofía misma: de Anaxímenes a Pitágoras, de los estoicos a Plotino y a Bruno. Con Schelling y Hegel el panteísmo filosófico llega a su más completa expresión a través de la elaboración de la filosofía de la naturaleza, una disciplina intermedia entre la cosmología de los escolásticos y las ciencias naturales de los empíricos. La filosofía de la naturaleza debe mostrar-nos “lo universal en lo particular” y, por tanto, es el punto de fusión entre la lógica y la naturaleza, que, juntas forman el Espíritu: aquel Absoluto al que sólo corresponde el nombre de Dios.

“No me referiré a Platón ni a Aristóteles, ni a otros muchos, porque su Dios solitario y estéril me situaría en un camino inaccesible y tormentoso disipando cualquier intuición mía interna y externa y, por tanto, no tendría ningún apoyo firme en mi existencia” escribió Waddington. Y también: “Es necesario admitir la eternidad de la sustancia, Dios y la materia identificado en el uno de la necesidad y concebir así un ser que posea toda su plenitud, la cual tiene en sí la necesidad de su desarrollo. Este ser y el universo infinito es un Dios inmortal y perfectísimo y armónico.”

Una concepción tal la llevó a polemizar con las expresiones filosóficas del pensamiento católico italiano, con las de Vincenzo Gioberti, por ejemplo, al cual hizo observar lo contradictorio de adoptar “tantas doctrinas” de los sistemas filosóficos alemanes para rechazar después la filosofía de la naturaleza de Schelling, no captando la unidad teórica sustancial del idealismo.

En el *Ensayo sobre la naturaleza*, Florenzi Waddington logró una sistematización completa de su pensamiento. El conocimiento

racional y *a priori* del mundo objetivo, incluida la filosofía de la naturaleza, llevaba la construcción de un sistema lógico antecesor a la experiencia que correspondía perfectamente a las formas y a las leyes concretas del mundo natural orgánico e inorgánico.

Los conceptos de la metafísica y de la lógica, formulados por Bruno, Spinoza, Kant y Hegel eran la expresión abstracta del dinamismo de las sustancias y de los distintos órdenes que componen el sistema de la naturaleza.

A través de varios grados de desarrollo, el Espíritu —entendido como materia, forma e idea a la vez— se manifiesta primero como naturaleza inorgánica, después como mundo vegetal y como mundo animal y, finalmente, como mundo humano.

El hombre es la creación terminal del proceso evolutivo de la naturaleza. A este respecto, Florenzi Waddington hace referencia en varias ocasiones a Charles Darwin. El hombre es la realización del fin de la naturaleza: es capaz de contemplarla, de estudiarla, de actuar sobre ella como un “ser moderador”: aunque “limitado como organismo que se atiene necesariamente a la naturaleza exterior, es infinito en el espíritu”.

En este punto se abre el reino del espíritu humano con sus creaciones intelectuales: el arte, la religión y la ciencia, y con las obras de su voluntad: la moral, el derecho y el Estado.

La intención de Florenzi Waddington al considerar en profundidad los términos y las estructuras de los sistemas de Schelling y de Hegel era, a un tiempo, cultural y política. En el plano cultural, la filosofía pretendía cuestionar la doctrina creacionista y católica del mundo natural en nombre de un panteísmo de sabor evolucionista. En el plano civil atribuía un valor histórico fundamental a la filosofía del idealismo alemán, como escribió en la “Advertencia” que introducía el *Ensayo sobre la naturaleza*:

La filosofía tiene el dominio del mundo: no concede preferencia a ningún lugar, a ninguna época. Los italianos, pues, tienen ingenio y gran aptitud para poder compararse no sólo con todas las otras naciones, sino incluso para ganarlas, porque saben hacer uso de sus dotes naturales. Si hasta ahora su sumisión fatal y sus gobiernos sospechosos y pusilánimes, que han tenido miedo del libre desarrollo del ingenio, les han quitado la energía y la libertad de manifestarse, eliminadas estas causas, deben entrar en el libre ejercicio de sus facultades. Concluyo, pues, recomendando vivamente a mis compatriotas el estudio de la naturaleza inspirado por principios especulativos, como

ha sido iniciado por Schelling y por Hegel, a los cuales profeso un gran reconocimiento, y para los cuales siento la más sincera y profunda admiración.

Referencias bibliográficas

Marianna Florenzi Waddington, *Scritti inediti sul panteismo*, ed. de M. Alessandra degli Innocenti, Nápoles, Bibliopolis, 1978. Marianna Florenzi Waddington, *Saggio sulla natura*, Florencia, Le Monnier, 1866.

6. CRISTINA DE BELGIOJOSO

La figura más fascinante, compleja y controvertida del siglo XIX italiano fue la de Cristina Trivulzio de Belgiojoso (1808-1871). Su vida atravesó la historia italiana desde la edad de la Restauración hasta la Unificación nacional. Además de haber impactado, de manera escandalosa, la fantasía de sus contemporáneos, Cristina de Belgiojoso fue una historiadora y una filósofa de alto nivel. Su excepcional figura es válida, a decir de muchos autores, para inspirar los personajes femeninos de escritores como Alfred de Musset, Heinrich Heine, Honoré de Balzac o Stendhal.

6.1. *Vida y obras*

Nació en Milán en 1808 en el seno de una familia de ideales liberales muy bien acomodada. Entre las personas que animaron y supervisaron su infancia figuraban Giulia Beccaria, la madre de Alessandro Manzoni y Ernesta Bisi, su maestra de dibujo y amiga hasta su muerte, acaecida en 1859, mujer de ideas innovadoras y patrióticas. En 1824, a los dieciséis años, se casó con Emilio Barbiano d'Este, príncipe de Belgiojoso. En 1829, separada de su marido, se trasladó primero a Génova y después a Roma donde conoció a Ortensia de Beauharnais, madre de Luis Bonaparte y se aproximó a la Carbonería. En el salón de Beauharnais encontró a Hortensia Allart, Anna Woodcock, y Teresa Guiccioli. Todas, mujeres impetuosas y de simpatías carbonarias. Las mujeres afiliadas a la Carbonería eran llamadas "jardineras".

En Florencia conoció a Gian Pietro Viessieux, el fundador de *La Antología* y a Niccolò Tommaseo. En 1830 estrechó las relaciones con Mazzini, frecuentó los ambientes de la Joven Italia ini-

ciando sus empresas políticas y decidió dedicar sus riquezas y su temperamento rebelde al servicio de la causa del *Risorgimento*. Financió el movimiento de Filippo Buonarroti y los “Verdaderos Italianos” en el Delfinado, fallido el cual, perseguida por la policía austríaca de Milán, resolvió exiliarse en Francia. De 1831 a 1835 vivió en París padeciendo estrecheces económicas a causa del secuestro de sus bienes llevado a cabo por la policía.

Al volver a tomar posesión de su patrimonio en 1835, abrió en París un salón de gran éxito en la rue d’Anjou, frecuentado entre otros por La Fayette, Musset, Cousin, Hugo, Chopin, Dumas, Michelet y Cavour, Gioberti y Heine. Se trataba de un verdadero cenáculo de la Italia liberal en el extranjero; rompió sus relaciones con los primeros patriotas italianos, a los que consideraba poco más que aventureros, y asimiló las ideas reformadoras del socialismo francés.

En 1840 volvió a Italia y se retiró a su propiedad de Locata donde fundó un asilo infantil, a sus expensas, para los hijos de los campesinos del lugar, junto a dos escuelas elementales y dos superiores, como nos informa Ferrante Aporti. La iniciativa estaba inspirada en las ideas de Saint-Simon y, sobre todo, de Fourier. En aquellos años, Cristina de Belgiojoso financió el periódico fourierista *Démocratie pacifique* de Victor Considérant. Gran amante de la lectura, pero insatisfecha de sus propios conocimientos se retiró de la vida pública y se dedicó a una intensa actividad de estudio.

En 1843 publicó, en cuatro volúmenes, el *Ensayo sobre la formación del dogma católico*; en 1844 escribió el *Ensayo sobre Vico* y tradujo al francés la *Ciencia nueva*.

En 1845, atrapada de nuevo por la pasión política fundó en París *La Gazzetta italiana* y, más tarde, *L’Ausionio*, publicaciones de tendencia liberal y constitucional. En 1847, escribió los *Estudios en torno a la historia de la Lombardía en los últimos treinta años, o de las causas de la falta de energía de los lombardos*; en 1848, en la *Revue des deux Mondes* publicó dos ensayos históricos “Italia y la revolución italiana de 1848” y “La Revolución y la República de Venecia”, que marcaron el momento más intenso de su participación en los movimientos del *Risorgimento*.

Cuando estalló la insurrección milanesa de 1848, Cristina de Belgiojoso se encontraba en Nápoles. Según su estilo, fletó un barco y armó a ciento sesenta voluntarios a la cabeza de los cuales, el 30 de marzo, zarpó hacia Génova con destino a Milán. A su llegada la ciudad ya estaba liberada y pudo hacer una entrada triunfal.

Fundó el bisemanal *Il crociato* en cuyas columnas sostuvo la tesis de una unificación italiana bajo el signo de los Saboya. Desilusionada, despreciada, pero no completamente desalentada por la conducta de Carlos Alberto, se aproximó de nuevo a la concepción mazziniana del *Risorgimento* como “insurrección popular” y, después de la capitulación de Milán, se trasladó a París por unos meses para volver a Italia al año siguiente.

Participó en los acontecimientos de 1849 en Toscana y en Roma, donde fue Directora del Servicio Sanitario militar durante la República, hasta que en 1850, a causa de la hostilidad de Pío IX, huyó de Roma a Malta y de ahí a Constantinopla. A estas alturas, su vida sufrió un nuevo cambio. Fascinada por el mundo oriental, sobre el cual escribió *Asia Menor y Siria* (1855), partió con algunos pocos amigos desde Constantinopla hacia Turquía. Después de un viaje aventurado se quedó en Cíprico-Mag-Oglou donde fundó una pequeña comunidad agrícola. En 1852 se acercó a caballo hasta Jerusalén, repitiendo la experiencia de las antiguas peregrinas. En 1853 fue acuchillada por uno de los sirvientes de la comunidad, un loco. En 1855 volvió a París y en 1856 a Milán.

Su actitud había cambiado profundamente. Se reconcilió con el ambiente aristocrático milanés y escribió en 1860 la *Historia de la Casa de Saboya*, para sellar su retorno a los ambientes monárquicos. De 1866 data el escrito *De la condición presente de las mujeres y de su futuro*. Murió en 1871, después de una intensa vida, debido a la evolución de algunas de sus antiguas enfermedades.

6.2. Su pensamiento

Sus escritos teológicos y filosóficos no son, obviamente, los escritos de una profesional de la cultura, pero tampoco son las pruebas de una diletante. Son el documento de un trabajo de estudio y de investigación destinado a alcanzar claridad y determinación intelectual por parte de una mujer de excelentes recursos espirituales y profundamente inmersa en la vida social.

En el estudio sobre la *Formulación del dogma católico*, que puede ser fácilmente encuadrado entre las distintas interpretaciones románticas del cristianismo, Belgiojoso, retomando a los Padres de la Iglesia y a Orígenes, así como el pensamiento social de Saint-Simon, proporciona una interpretación liberal del cristianismo en

cuanto doctrina de la progresiva redención humana a través de la historia; se declara, pues, contraria a cualquier tesis de tipo agustiniano o jansenista que postule la eternidad del Mal y del pecado. Ilustrativo resulta el juicio que de aquel ensayo ofreció Sainte-Beuve, el historiógrafo de Port-Royal: “Libro serio, de intención católica, semipelagiano y origeniano de fondo, en un estilo segurísimo, sencillísimo.”

Los estudios sobre Vico entraban en el programa de Cristina de Belgiojoso de crear un puente cultural entre Italia y Francia, un plano comparativo de las dos culturas nacionales que la estudiosa esperaba ver cooperar en el proceso de unificación de Italia. Vico representaba para ella la raíz filosófica de la cultura italiana, el punto de encuentro de sus cien historias municipales que, hasta el momento, no habían permitido que se cimentase “una historia única”, “un núcleo principal”. En busca de una tesitura historiográfica que organizara la Nación, Belgiojoso la encontró en la filosofía de la historia de Vico.

Su participación en el *Risorgimento* italiano estuvo caracterizada por la búsqueda de una línea de mediación entre la tendencia mazziniana, republicana y populista, y la estrategia de los Saboya, diplomática y tendente a concentrar el poder en unos pocos.

Convencida de la prioridad de la Unificación respecto a la elección de la estructura política del nuevo estado, Belgiojoso luchó para crear un frente único entre piemonteses y lombardos; la creación de pequeñas repúblicas habría debilitado la causa italiana, hacía falta, en cambio, partir de la realidad, de la existencia del Estado de Saboya y reforzar gradualmente sus instituciones. Carlos Alberto habría encontrado el apoyo de la burguesía progresista y republicana lombarda si su monarquía hubiera sido más democrática. Francia podía ser el potente aliado del movimiento nacionalista italiano en función antiaustriaca.

Éstos eran los pensamientos de Belgiojoso, pensamientos basados en un profundo conocimiento de las tendencias divergentes de la aristocracia y de la burguesía italiana, de las diferencias entre laicos y papistas, entre republicanos y monárquicos que hicieron tan difícil y tortuoso el camino hacia la unidad nacional. El ensayismo de Belgiojoso es, pues, un documento de importancia primaria para la reconstrucción histórica del 48 italiano, en cuanto que expresa el punto de vista de una mujer que, del mismo modo que Mazzini, Garibaldi y Cattaneo, formó parte de aquella restringida

clase política que, moviéndose fuera de los intereses consolidados, trató de dar un impulso decisivo a la historia italiana.

Los escritos exóticos de Belgiojoso nacen de sus viajes a Oriente y de su profunda amargura por la política de Napoleón III, culpable de haber dispuesto las armas francesas en defensa del papa y no de la República Romana. La desilusión con respecto a Italia y a Francia se vuelca en un deseo de encuentro con culturas distintas de la europea. En sus reportajes nos muestra un cuadro vivo e interesante de la vida de los pueblos del Oriente Próximo, con un ojo particularmente atento a la situación de las mujeres árabes. De vuelta a Europa y a Milán, en 1855, Cristina recogió en un volumen sus escritos sobre Oriente y escribió otros de carácter novelesco.

Obra tardía es su *Historia de la Casa de los Saboya*, de 1860. En ella traza, con una intención declaradamente apologética y revisando los duros juicios vertidos sobre Carlos Alberto en 1848, una reconstrucción de las empresas de los Saboya, la única familia aristocrática italiana capaz de reunir y guiar hacia la unidad nacional las mejores fuerzas del país. Pero el esfuerzo de reinserción de Belgiojoso en la nueva Italia unificada será imposible. A pesar de su proximidad a Cavour, la correspondencia con Antonio Ranieri, el amigo de Leopardi, con Bonghi o con Terenzio Mamiani, Cristina se encontraba, al igual que Mazzini o Garibaldi, como una figura ajena a la nueva situación.

Retirada a su vida privada, no renunció al estudio y a la reflexión. En 1868, publicó las *Observaciones sobre el estado actual de Italia y sobre su futuro* y *Sobre la política internacional moderna*. *Observaciones*, sus obras más completas. En la primera se delinea un articulado análisis, regional, de la situación económica y social de las distintas partes de Italia. El balance es positivo: al Norte la agricultura domina aún sobre la industria, mientras la Toscana permanece estancada, la Romaña está un poco más activa; Nápoles está creciendo, mientras Calabria y Sicilia están oprimidas y “deshonradas” por la “camorra”. Italia necesita obras públicas y nuevas escuelas para forjar de una forma nueva el carácter de los italianos según los valores de aquella “conciencia nacional” nacida con el *Risorgimento*. En el segundo ensayo se examina, en cambio, el papel del nuevo Estado, que deberá demostrar ser eficiente y digno de crédito en el plano internacional y prepararse a fin de evitar un enfrentamiento directo entre las dos superpotencias: Francia y Alemania.

Un discurso aparte merece el ensayo "Sobre la condición de las mujeres y de su futuro", publicado en 1866 en el primer número de la *Nuova Antologia*.

La mujer italiana, según Belgiojoso, ha sido siempre una mujer activa y generosa en la vida doméstica como, cuando ha podido hacerlo, en la pública. Es un hecho que, dando prueba de abnegación y vigor, las mujeres se han afirmado como una fuente de recursos valiosa para la nación. También en los estudios; numerosas italianas han sido admitidas en los niveles más elevados de la cultura como la universidad de Bolonia, como es el caso de Gaetana Agnesi, honra de "muchas mujeres ilustres por ingenio y por saber".

Sin embargo, Belgiojoso se pregunta: "¿Por qué estas numerosas excepciones no han debilitado la regla todavía, mejor dicho, la máxima de la inferioridad femenina?"

¿Por qué la gran masa de las mujeres no ha intentado atravesar esa puerta que las mujeres excelentes han abierto? Las mujeres ilustres han intentado satisfacer su necesidad individual de excelencia, no han pretendido transformar la sociedad entera. Belgiojoso se contraponen a las feministas reformadoras en cuanto que éstas pretenden destruir el orden social sin proponer, a su parecer, ninguna alternativa. En Italia, que, no sin esfuerzo, ha alcanzado una unidad nacional aún precaria, las reformas demasiado radicales serían peligrosas y prematuras. Es necesario que las mujeres permanezcan todavía en sus roles tradicionales, desarrollándolos lo mejor posible con ese espíritu constructivo que las ha distinguido siempre. Sobre esta base, las mujeres del futuro podrán construir, quizá, una forma de felicidad distinta y más completa.

Una interesante figura del *Risorgimento* italiano fue la de la inglesa Jesse White (1832-1906), casada con el patriota mazziniano Alberto Mario. Jesse White Mario, estudiosa, feminista y periodista, formaba parte de un grupo de mujeres inglesas de tendencia radical que, en la época victoriana, decidieron apoyar activamente, al lado de Mazzini y de Garibaldi, la causa de la Unidad italiana. Corresponsal en Italia para el periódico americano *The Nation* de 1866 a 1906, fue definida por Benedetto Croce como una perspicaz analizadora y observadora de los acontecimientos italianos. En 1857 estuvo arrestada durante algunos meses, acusada de actividades subversivas. Escribió, además de numerosos artículos, libros sobre Garibaldi, Mazzini y Cattaneo, *La miseria de Nápoles* (1877) y *El nacimiento de la Italia moderna* (1909).

Otra escritora inglesa vinculada a las vicisitudes del *Risorgimento* italiano fue la poetisa Elisabeth Barrett Browning (1806-1861). Después de una juventud de reclusión entre libros, debido a su delicada salud, se trasladó a Florencia con su marido Robert Browning, donde escribió sus célebres poesías morales y críticas: *Las ventanas de la casa Guidi* (1851) y *Aurora Leigh* (1857).

Referencias bibliográficas

Ludovico Incisa, Alberica Trivulzio, *Cristina di Belgioioso*, Milán, Rusconi, 1984. Cristina de Belgioioso, *Il 1848 a Milano e a Venezia*, Milán, Feltrinelli, 1977. Elisabeth Adams Daniels, *Jesse White Mario: la rivoluzionaria del Risorgimento*, tr. it. Milán, Mursia, 1972. Jesse White Mario, *La miseria di Napoli*, Nápoles, Quarto potere, 1978.

7. LA POETISA ASCETA DE NUEVA INGLATERRA: EMILY DICKINSON

En Amherst, desconocida ciudad de Massachusetts, se desarrolló, principalmente en el ambiente de recogimiento de su habitación, la vida y la actividad literaria de Emily [Elisabeth] Dickinson (1830-1886), la poetisa americana más importante del siglo XIX.

Massachusetts era un estado de origen y de arraigada fe puritana, con una modesta tradición literaria, inspirada fundamentalmente en temas y experiencias religiosas. La poesía de Dickinson marcó una ruptura con una tradición y un ambiente cultural tales. A los dieciocho años, Emily, que era alumna del South Hadley Female Seminary, abandonó el colegio negándose a guardar ayuno el día de Navidad (1848). Su vocación poética podría remontarse a aquellos años.

De vuelta a casa, a la edad de veintiséis años, no volvió a abandonarla sino excepcionalmente. Finalmente, decidió recluirse del todo y, en 1874, después de la muerte de su padre, no salió más de su habitación. Su muerte, en 1886, se produjo al término de una larga y lúcida depresión.

La actividad literaria de Dickinson —1.775 poesías escritas a mano sobre papel de cartas— no fue dada a conocer hasta después de su muerte, cuando sus composiciones, encontradas en un cajón, fueron siendo gradualmente publicadas. Hasta 1955 no apareció una edición crítica fiel de las mismas, de manos de Thomas H. Johnson de la Universidad de Harvard.

La poetisa mantuvo relaciones con un restringido círculo de

amigos y de literatos, estaba pendiente, sobre todo, de cuanto ocurría en el ámbito de su familia y de aquellos que frecuentaban su casa. Sus lecturas, además de las Sagradas Escrituras y el diccionario, estaban encaminadas hacia pocos autores: Shakespeare, Donne, Keats, Barrett Browning, Emily Brontë y poco más.

La parábola ascético-poética de Dickinson, que recuerda la reclusión análoga del poeta evangélico inglés William Cowper (1731-1800), que vivió retirado en Olney, evoca también la experiencia de los “enterrados vivos” o de las místicas “recluidas en casa” de la Edad Media tardía.

Pero en la poesía de Dickinson, la componente imaginativa religiosa y mística queda completamente borrada, disgregada y disuelta en la precisa y lacónica, a veces extraña, correspondencia de palabras y cosas.

Se ha hablado de “religión de la palabra” en referencia a la atención absoluta de la escritora por su léxico: esencial, sintético, trabajado. Se ha hablado de “misticismo” aludiendo a formulaciones y a construcciones sintácticas herméticas, contraídas, sincopadas, pero siempre límpidas y concretas en el léxico. Se ha hablado también de “mirada interior” para indicar el prisma subjetivo a través del cual filtraba los *signos* que le llegaban del mundo exterior: de los demás, de la calle, de los árboles, de la luz.

En efecto, Dickinson se comporta como un poeta primitivo, no pone nada entre las palabras y las cosas, entre lo finito y lo infinito. Sus breves, casi telegráficas, poesías constituyen idilios mínimos, que recuerdan a las más sencillas composiciones de Leopardi, en las cuales los símbolos surgen de los objetos y de las experiencias cotidianas. Todo el rigor de su poesía está en el escoger y en el quitar.

Texto 26

CINCO POESÍAS

El grilló cantó,
y se puso el sol,
y los trabajadores dejaron, uno a uno,
de hilvanar la jornada.

La hierba baja se cubrió de rocío,
el crepúsculo se detuvo como un extraño

con el sombrero en la mano, cortés,
dudando si irse o quedarse.

Una inmensidad, como un vecino, llegó,
una certeza sin rostro ni nombre,
una paz, como hemisferios en casa,
y así se hizo la noche.

*

Uno y uno son Uno,
Dos, dejamos de usarlo,
está bien para los colegios,
pero para una elección interior

Vida, sólo, o Muerte,
o la Eternidad,
Más, sería demasiado,
para que el Alma comprendiera.

*

La condición de la Vida es el Avance
La Tumba sólo una Parada
Que se supone que es el término
Y la hace ser odiada

El Túnel no está iluminado
La existencia con muro
Consideramos que es mejor
Que no existir en absoluto

*

Así como pasamos de las Casas meditando despacio
Por si estuvieran ocupadas
Así pasan las mentes delante de las mentes
Por si estuvieran ocupadas

*

A su profunda estancia
ninguna obscenidad puede llegar
inaccesible esta morada
por todos salvo por Dios.

EMILY DICKINSON

No es posible recoger en una doctrina el pensamiento de Dickinson. Su poesía ha sido una especie de *itinerarium* a través de la conciencia y del lenguaje. Ningún concepto o idea ha resistido al proceso gradual de reducción y de deconstrucción al que se orientaba la poesía de Dickinson. De composiciones dedicadas a personas, experiencias y sentimientos pasa con los años a escrituras que tratan visiones y pesadillas personales, hasta llegar a una expresión poética pura que se tiene a sí misma como regla única. El rigor metódico extremo de su estilo, configura una idea de modernidad de la literatura que va más allá del Romanticismo.

Hojeando junto a los poemas las cartas y fragmentos encontrados se tiene aún mayor certeza de que el núcleo de su poesía es ético y que el estilo es el contenido de sus versos.

Referencias bibliográficas

Emily Dickinson, *Geometrie dell'estasi*, Milán, Crocetti, 1988. Emily Dickinson, *Le stanze d'alabastro*, Milán, Feltrinelli, 1983. Emily Dickinson, *Lettere*, Turín, Einaudi, 1991. Marcus Cunliffe, *Storia della letteratura americana*, Turín, Einaudi, 1982.

8. MUJERES Y POLÍTICA: EL FEMINISMO DEL SIGLO XIX

El feminismo ha sido la primera forma de identidad pública que las mujeres, antes una aguerrida minoría y, posteriormente, en grupos cada vez más extensos, se han otorgado desde el fin del siglo XVII. El ingreso de las mujeres, como sujeto *sexualmente* diferenciado, en la escena política se produjo sobre la base filosófica-jurídica de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de los revolucionarios franceses. Desde principios del siglo XIX, el movimiento feminista ha convivido con el movimiento socialista. El socialismo surgió de una reelaboración de los ideales revolucionarios e ilustrados, y ha sido portador también de un proyecto de democracia política y de igualdad económica y so-

cial. Ello no implica que se deban identificar feminismo histórico y socialismo, así, entre las feministas “burguesas” y las feministas socialistas se crearon diferencias cada vez más marcadas. Pero es indudable que el movimiento socialista, debido a su base de masa y a la transformación de la *esfera pública* aportada por sus luchas, ha constituido un baluarte político y un elemento de amplificación de los temas y de las ideas específicamente feministas.

El horizonte ético-político del feminismo decimonónico ha sido el del igualitarismo entre los sexos y el de la emancipación jurídica y económica de la mujer. La tendencia igualitaria ha predominado en el feminismo histórico, tanto en la versión burguesa como en la socialista (más atenta a las condiciones de igualdad social y económica que a las de igualdad política y civil), pero ha existido también una corriente dualista que ha marcado el momento de la diferencia en la igualdad y ha privilegiado formas de lucha y de organización específicas y autónomas de las mujeres.

En cualquier caso, a lo largo del XIX las feministas se empeñaron, además de en objetivos específicos, en temáticas concernientes a los derechos humanos y civiles en un sentido más amplio: las luchas por la libertad de pensamiento y de asociación, por la abolición de la esclavitud y de la prostitución de las mujeres, por la paz.

Si Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft sentaron las bases de la idea feminista, fue Anne Wheeler quien, en 1818, hizo de intermediaria entre el grupo de Saint-Simon en Francia y los primeros grupos de socialistas utópicos ingleses. En cambio, en los años 30, las anglosajonas Frances Wright y Frances Morrison fueron seguidoras de William Thompson y Robert Owen. Ésta es la primera fase de la colaboración entre socialismo utópico y feminismo.

Los fermentos nacionalistas y los movimientos que se desarrollaron en 1848 en todos los países europeos supusieron una nueva ocasión para relanzar el feminismo y una oportunidad de protagonismo para una élite de mujeres cultas y radicales: Louise Otto-Peters en Alemania, Clara Maffei, Cristina Trivulzio de Belgiojoso, Ester Martini Currica en Italia, Narcyza Zmichowska en Polonia y Karolina Svetlà, Augusta Braunerova y Anna Lauermannova en Checoslovaquia. Todas ellas formaron parte de movimientos espontáneos de carácter patriótico.

El signo político del feminismo cambió en la segunda mitad del XIX, con posterioridad a los procesos de urbanización e industrialización que se desarrollaron en Europa y en los Estados Uni-

dos. También las mujeres de las clases obreras y pequeño-burguesas se vieron envueltas en los movimientos socialista y feminista, que finalmente delinearón una estrategia política específica para afrontar la “cuestión femenina”.

En los Estados Unidos, Lucretia Coffin Mott (1793-1880), reformadora social y predicadora cuáquera de la “Society of Friends”, estuvo implicada en el tema de la abolición de la esclavitud, del derecho al voto de las mujeres y de la paz del mundo. Sobre temas abolicionistas trabajó en el mismo país Susan Brownell Anthony (1820-1906), también a favor del voto femenino, fundadora junto a Elisabeth Cady Stanton (1815-1902) —quien en 1848 había convocado la primera asamblea de mujeres sufragistas— del periódico *Revolution* (1868); Sarah Osborne fue animadora de una “Female Society”; otras sufragistas como Miss Stevens y Alice Paul, cuáquera, fundaron los clubes femeninos a principios de siglo. De 1881 a 1887 Stanton, Anthony y Matilda Gage publicaron una *Historia del sufragio* en seis volúmenes.

Figura de relieve es la de Mary Baker G. Eddy (n. 1822) que fundó la “Christian Scientist Church” en Boston en 1789, y el “Metaphysical College” de Massachusetts. Fue una de las primeras mujeres americanas que desempeñó un papel religioso y doctrinario importante. Escribió muchas obras entre las cuales figuran *Science and Health with Key to the Scriptures* (1875) y *Unity of Good* (1887).

En Inglaterra se formó la “National Society for Woman’s Suffrage”, dirigida por Lydia Becker y la “Ladies National Association” de Josephine Butler, partidaria de una reglamentación de la prostitución y promotora de una “International Abolitionist Federation” en 1875.

En Francia, Mme. Edmond Adam (1836-1877), que publicaba con el pseudónimo de Juliette Lambert, y Mme. Jenny d’Héricourt se comprometieron en una dura polémica contra las ideas antifemeninas de Proudhon. Adam escribió *Idées anti-proudhoniennes sur l’amour, la femme et le mariage* (1858), d’Héricourt *La femme affranchie* (1860). Adam tuvo también una conspicua producción de ensayos entre los que figuran *Garibaldi* (1859), *Dans les Alpes* (1867), *Laide* (1878) y otros; publicados también bajo los pseudónimos de J. La Messine y conde Paul Vasili.

En los días de la Comuna de París (1871) se distinguieron la anárquica Louise Michel (n. 1839) y Marie Geogg-Pouchoulin que fue víctima de la represión que siguió a la derrota de la misma.

Louise Michel, que en 1860 había abierto un colegio popular en París, fue arrestada y deportada a perpetuidad a Nueva Caledonia. Amnistiada en 1880, fue nuevamente arrestada en 1883 y condenada a seis años de prisión por haber incitado a los pobres al saqueo de los comercios. Una dirigente importante del feminismo francés de la Tercera República fue la pensadora liberal Marie Deraismes (1828-1894) que orientó las reivindicaciones de las mujeres hacia un programa radical: divorcio, reconocimiento de la paternidad, derechos civiles. Se comprometió también en una polémica con Alejandro Dumas hijo, en torno a la fidelidad conyugal.

La estudiosa y ensayista Harriet Martineau (1802-1876) desempeñó un papel cultural influyente. Fue una extraordinaria mujer de cultura. Casi sorda y privada de los sentidos del olfato y del gusto a la edad de dieciséis años, se dedicó al estudio de la filosofía y de las ciencias sociales. Estudió a Hartley y a Priestley. En 1832 publicó un ensayo que ilustraba las tesis de economía política de Malthus, Ricardo y James Mill. En 1834 se trasladó a América y apoyó el movimiento abolicionista. La "Unitarian Society" publicó sus escritos de argumento religioso: *The essential Faith and the universal Church, Providence manifested through Israel*; de argumento histórico: *Society in America* (1836) e *History of England during the Thirty years Peace* (1848), *British Rule in India* (1857). Escribió también *The Phylosophy of Comte, freely traslated and condensed* (1853). Su autobiografía apareció en 1887.

Una figura importantísima en la evolución de la cultura femenina del XIX es la representada por George Eliot [Mary Ann Evans] (1819-1880), escritora inglesa, autora de novelas de trasfondo filosófico y pedagógico. Estudiosa de filosofía, amiga de Herbert Spencer (1820-1903) tradujo la *Vida de Jesús* (1835) de David Friedrich Strauss y algunas obras de Spinoza y de Feuerbach (*Esencia del cristianismo*, 1841) siguiendo el hilo de la crítica de la religión cristiana de la izquierda hegeliana al positivismo. Sus principales novelas fueron *Escenas de la vida clerical* (1857), *El molino del río* (1860) y *Middlemarch* (1872). De esta última presentamos un célebre pasaje en el que Eliot hace referencia a la problemática planteada por la subjetividad femenina a lo largo de la historia.

DIEZ, CIEN, MIL SANTA TERESAS

¿Quién, teniendo verdadero interés por la historia del hombre y por el modo en que esta misteriosa y compuesta materia se comporta en los cambiantes experimentos del Tiempo, no ha reparado aunque sea brevemente, en la vida de Santa Teresa y no ha sonreído con ternura, ante el pensamiento de aquella niña que caminaba hacia adelante y hacia atrás una mañana, cogiendo de la mano a su hermano aún más pequeño, e iba en busca del martirio a la tierra de los Moros?

Daban vueltas fuera de la fría Ávila, con los ojos muy abiertos e indefensos como dos cervatillos, pero con corazones humanos que ya palpitaban por un ideal, hasta que la realidad cotidiana se les presentó bajo los semblantes de sus tíos y los distrajo de su gran propósito.

Aquel peregrinaje infantil fue un inicio justo. La naturaleza pasional e idealista de Teresa reclamaba una vida épica, ¿qué eran para ella las gruesas novelas de caballería y las conquistas sociales de una brillante niña? Su llama se alimentó rápidamente de aquel ligero combustible; atizada desde el interior, levantaba el vuelo hacia satisfacciones ilimitadas, hacia algo que no admitía cansancio, que reconcilió su desesperación con la extática conciencia de una vida más allá de sí misma. Encontró su epopeya en la reforma de una orden religiosa.

Aquella mujer española que vivió hace trescientos años no fue, ciertamente, la única de su género. Han nacido muchas Teresas que no han tenido una vida épica, en la que hubiese un continuo explicarse acciones dispares; tal vez, una vida sólo de equivocaciones, la herencia de una cierta nobleza espiritual pero combinada con la mezquindad de las circunstancias; quizá sólo un trágico fracaso, no consagrado por ningún poeta y sumido, sin añoranza, en el olvido. Con pálidas luces e intrincadas situaciones tratan de poner de acuerdo, noblemente, sus pensamientos y sus acciones; pero, después de todo, a los ojos de los demás, sus batallas parecían pura inconsistencia e indiscifrabilidad, pues estas nuevas Teresas no fueron ayudadas por una fe y por un orden social coherentes que pudieran asumir una función de conocimiento para un alma apasionadamente voluntariosa.

Así, su ardor oscilaba entre vagos ideales y el deseo común femenino, de manera que el primero era considerado como una extravagancia y el segundo condenado como un error.

Alguien ha dicho que estas vidas erradas había que achacarlas a la inconveniente aproximación con la que el Ser Supremo ha forjado la naturaleza de las mujeres; si hubiese un sólo grado de incapacidad femenina tan necesario como la incapacidad de contar hasta más de tres, el destino social de las mujeres podría ser tratado con exactitud científica. Sin embargo, existe la indefinibilidad, y los márgenes de variación son verdaderamente mucho más amplios de lo que puedan hacer suponer la semejanza de los tocados de las mujeres y sus *love-stories* preferidas, en prosa o en verso. Aquí y allá un pequeño cisne se eleva con esfuerzo entre los ánades del fangoso lago, sin encontrar jamás el flujo vital de la hermandad con los palmípedos de su género. Aquí y allá nace una Santa Teresa fundadora de una bella nada, cuyos impulsos amorosos y cuyos suspiros por el bien inalcanzable vibran y se dispersan entre los obstáculos, en vez de concentrarse en alguna acción, duraderamente, reconocible.

GEORGE ELIOT

También atractiva fue la figura de la escritora y ensayista escocesa Margaret Oliphant (1828-1987). Dotada de un gran talento literario y versada en distintos géneros, Oliphant superó las dificultades y las amarguras de una existencia difícil gracias a su formidable personalidad y a su gran capacidad de trabajo. Su primera novela *Some Passages in the Life of Mrs. Margaret Maitland of Sunnyside* (1849) la sumergió en el realismo victoriano. Prolífica escritora y agente editorial, implicó a sus dos hijos en sus actividades. Cyril escribió sobre Musset y Francis colaboró con su madre en los dos volúmenes de la *Victorian Age of English Literature* (1892). Trató temas de historia, compuso biografías, viajó hasta Palestina. Al final, su producción se inclinó hacia temas fantásticos y sobrenaturales; es la inquietud del hombre lacerado por las instancias de la modernidad y sus necesidades más profundas, una especie de peregrino de un planeta que ha llegado a ser desconocido, a abrir las puertas a lo sobrehumano.

Gran importancia tuvo la acción ideal y política de Florence Nightingale (1820-1910), la filántropa inglesa que se comprometió en ayudar a los heridos durante la Guerra de Crimea (1854-1856). Fundó una escuela para enfermeras profesionales en el Saint Thomas's Hospital y se preocupó de procurar un tratamiento humanitario a los heridos y a los prisioneros de guerra. La paz fue el tema principal del Congreso Internacional de las Mujeres de la Haya,

en 1899, promovido por las alemanas Margarethe Selenka y Bertha von Suttner (1843-1914).

La jurista alemana Anita Augspurg (1857-1919) se interesó por la modificación del derecho de familia. Por el derecho a la instrucción de las mujeres y por una escuela “mixta” se batieron muchas mujeres docentes; de hecho, la escuela era el terreno propicio para la difusión de las ideas feministas.

En el plano intelectual destacó la figura de la berlinesa Hedwig Dohm (1833-1919), que escribió numerosas obras para ayudar a la causa del feminismo: *¿Qué piensan los curas de las mujeres?* (1872), *El jesuitismo en la familia* (1873), *Las mujeres: naturaleza y derecho. Propiedad y derecho de voto* (1874) y *La emancipación científica de la mujer* (1874), este último escrito contra las teorías biológicas de la inferioridad femenina.

Dos escritoras italianas, uniendo literatura y conciencia femenina, abrieron la vía hacia una creación intelectual autónoma de las mujeres sobre sí mismas y sobre la sociedad que las rodeaba. Neera, pseudónimo de Anna Zuccari Radius (2846-1918) fue una narradora y ensayista de gran éxito. Además de novelas como *Vecchie catene* (1878), *La Regaldina* (1884) y *Teresa* (1886) nos ha dejado ensayos sobre aspectos de la historia de la cultura femenina como *El amor platónico* (1897), *El siglo galante* (1900) —sobre las mujeres filósofas del XVIII— e *Ideas de una mujer* (1903). Interesantes son también los escritos biográficos como *Una joven del siglo XIX* (1919). Sibilla Aleramo (1876-1960), cuyo verdadero nombre era Rina Faccio Pierangeli, socialista humanitaria y feminista, publicó la novela *Una mujer* (1906).

Sobre el tema de la educación escolar intervino la anarquista francesa Anne Mahé con el opúsculo *L'hérédité et l'éducation* (1908). Temáticas como la de la contracepción, el aborto y la libertad sexual y de vestimenta de las mujeres poco a poco se fueron haciendo hueco en los programas feministas. En Inglaterra y en Holanda se formaron “Ligas malthusianas” que proponían el control de la natalidad, el derecho a una maternidad consciente, la separación de la sexualidad femenina de la procreación. Annie Besant (1877) y Alette Jacobs (1881) fueron promotoras de iniciativas en este sentido.

La francesa Hubertine Auclert propuso, en 1879, el salario para las amas de casa y se hizo promotora de que las mujeres se declararan en huelga fiscal hasta que no les fuera concedido el derecho al voto. Fundó el diario *La Citoyenne*. Escribió, después de un

viaje a África *Las mujeres árabes en Argelia* (1900). En 1904 rompió, en el curso de una manifestación feminista, una copia del Código napoleónico, cuyo centenario se celebraba en aquellos días, por sus inicuas disposiciones en materia de derecho privado.

Impulsora de métodos de lucha violentos fue también la feminista inglesa, de tendencia socialista, Emmeline Pankhurst (1858-1928), fundadora en 1903 de la "Women's Social and Political Union" cuyas manifestaciones a favor del derecho al voto finalizaban con incendios y destrucciones. Pankhurst también tenía a su lado a sus hijas Christabel (1880-1948) y Sylvia (1882-1960). Christabel promovió la soltería; gran parte de las afiliadas a la Unión eran solteras o viudas.

Entre las históricas del movimiento feminista podemos recordar a la sueca Ellen Key (1849-1926) autora de *El movimiento de las mujeres* (1909) y a la alemana Kaethe Schirmacher (1865-1930) que publicó en 1898 *El feminismo en los Estados Unidos, en Francia, en Gran Bretaña, en Suecia y en Rusia*.

Referencias bibliográficas

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968. AA.VV., *Historia de las mujeres* (siglo XVIII), ed. de Geneviève Fraisse y Michelle Perrot, Madrid, Taurus, 1995. Mimma de Leo, Fiorenza Taricone, *Le donne in Italia. Diritti civili e politici*, Nápoles, Liguori, 1992. Conde Paul Vasili (Mme. Edmond Adam), *La société de Berlin et de Vienne*, París, 1884. George Eliot, *Middlemarch*, Londres, Penguin, 1982 (trad. esp.: *Middlemarch*, Madrid, Cátedra, 1993). Margaret Oliphant, *The Victorian Age of English Literature*, Londres, Percival, 1892. Margaret Oliphant, *Storie impossibili*, Roma, Lucarini, 1989.

9. LAS MUJERES Y EL SOCIALISMO

9.1. *Romanticismo y socialismo*

En el siglo XIX, después de los primeros ejemplos de participación en la acción política de las revolucionarias francesas, el movimiento socialista fue el que ofreció a las mujeres la tribuna del protagonismo y el derecho a la reflexión política. Por su naturaleza, las ideologías democráticas y socialistas fueron las herederas directas de los principios de 1789, pero trataron también de reflejar los cambios sociales provocados por el desarrollo industrial en los países más avanzados.

El Romanticismo, con sus ideas rebeldes, aunque también con su espíritu de reforma social, de liberación y de progreso, no fue

ajeno a este trasvase de valores de la burguesía intelectual dieciochesca a las masas del siglo siguiente.

La autoridad política, que hasta ahora había sido prerrogativa de clases cerradas o, para las mujeres, un derecho hereditario de poquísimas privilegiadas de la aristocracia, penetró en el seno de las nuevas clases surgidas a raíz del desarrollo industrial: la pequeña burguesía y la clase obrera urbana, bajo la forma de la movilización para el logro de la equidad económica y la justicia social. También otras mujeres de alta extracción social se dejaron convencer por las nuevas ideologías.

La acción política socialista llevó a las mujeres intelectuales a entrar en contacto con el pensamiento filosófico, jurídico y económico. A través del lenguaje del *derecho* de la conciencia femenina se pudo dar un paso adelante esencial y las vías del socialismo y del feminismo se unificaron: sufragio universal, poder político, igualdad de derechos con los hombres en el contexto de un derecho de familia y un derecho de trabajo más conformes a los principios de igualdad y justicia, fueron los pilares de esta unificación que representó la meta del feminismo moderno. Era todavía el feminismo de la igualdad y de la emancipación, aún no era el feminismo de la *diferencia*.

Los filósofos sociales franceses e ingleses posilustrados (Saint-Simon, Fourier, Owen, Stuart Mill) fueron muy sensibles a estas cuestiones: la mujer era protagonista integral del nuevo ideal de progreso y de emancipación social que el Romanticismo había suscitado en los distintos pueblos europeos.

El socialismo, cuyas raíces más antiguas se remontaban, como recuerda Sudre, a las ideologías pauperistas medievales, a Müntzer, a los anabaptistas, tuvo una nueva vida en el contexto de la cultura romántica; las instancias de un cristianismo social y las ideologías más o menos utópicas de los reformadores decimonónicos fueron su “caldo de cultivo”. Pero, según cuanto escribieron Marx y Engels, y Plechanov y Lukàcs después, tan sólo uniéndose al materialismo ilustrado y a la filosofía dialéctica de la historia, podía superar el socialismo su fase romántica y elaborar una visión científica de la política y de la organización de la sociedad.

Después de la revuelta de los Iguales de Gracco Babeuf (1796) fue hacia Saint-Simon (1760-1825) hacia donde se orientó la segunda fase del pensamiento socialista en Francia. Siguiendo las ideas de Condorcet (1743-1794), Saint-Simon intentaba sacar adelante, en el nuevo contexto político, los ideales progresistas de la

revolución. En 1819 con *L'Organisateur*, periódico de reflexión política se sumergió en la lucha contra las clases sociales parasitarias y propuso una hipótesis de reforma social de base tecnocrática. Su última obra, el *Nuevo Cristianismo* (1825), puede considerarse como una de las bases más relevantes del socialismo en Francia. Después de su muerte, sus ideas tuvieron una amplia difusión entre la alta burguesía y los industriales. En 1830, después de que Pierre Leroux, director de *Le Globe*, se afiliara al movimiento sansimoniano, dio comienzo una dura campaña de opinión contra Luis Felipe y contra los legitimistas a favor de una sociedad en la que dominaran “la ciencia y la industria, unidas ambas por un nuevo vínculo religioso” (Engels). De la dirección científica de la sociedad se había beneficiado sobre todo la clase más numerosa y más pobre: el proletariado.

En la Francia de los años 30 se consolidaba, de hecho, un proletariado obrero numeroso e indigente, cambiaban las condiciones de trabajo en los talleres, se disgregaba la familia campesina y patriarcal tradicional. Las ciudades se convertían en metrópolis, con extensas y sórdidas periferias. Surgían tanto las iniquidades y las incoherencias del desarrollo capitalista como las primeras tensiones sociales en las que la clase obrera asumía una fisonomía política específica.

Referencias bibliográficas

Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Vossa, 1989. Friedrich Engels, Karl Marx, *La sacra familia* (1884), Roma, Editori Riuniti, 1972. Gian Mario Bravo, *Storia del Socialismo* (1789-1848), Roma, Editori Riuniti, 1971.

9.2. Flora Tristan

En este escenario surge la figura de Flora Tristan (1803-1844). Nacida en París en una familia burguesa, venida a menos, Flora trabajó primero de obrera, luego de cajera, y después de dama de compañía. Madre de tres hijos, separada en 1825, pero sin poder divorciarse debido a la ley de 1816 que lo prohibía, fue perseguida por su marido hasta 1838 cuando éste, después de una pelea, llegó a dispararla, pero sin herirla.

En el 26, en el 31 y en el 39 se trasladó a Londres, como dama de compañía y en el 33 a Perú. Estudió el pensamiento de Saint-Simon y conoció personalmente a Robert Owen y a Charles Fourier.

En Londres estuvo en contacto con Anne Wheeler (n. 1875), exponente del saintsimonismo inglés y autora de *Llamamiento en ayuda de las mujeres* (1825).

La originalidad del pensamiento político de Flora Tristan reside en su elección de observar el cambio social desde el punto de vista de la clase obrera y no, como era para Saint-Simon, desde el de la burguesía progresista. Se interesó, en particular, por la condición de las mujeres del proletariado en el ámbito de la llamada “familia obrera” que constituía, para ella, el objeto de base de la acción política.

En los años 30 se publicaban en Francia periódicos de tendencia socialista y feminista como *Femme libre* de las “Hijas del pueblo” saintsimonianas y la *Tribune des femmes* inspirado por Fourier. Désirée Gay, Jeanne Déroin (1805-1894), Pauline Roland (1805-1852) fueron mujeres comprometidas en estos movimientos que atestiguan la relevancia de la “cuestión femenina” en el seno del socialismo premarxista.

Flora Tristan escribió opúsculos, estatutos y una novela, *Méphis o el proletario* (1838), y sintetizó sus ideas en *La unión obrera* (1843), de la que se imprimieron decenas de miles de copias gracias a la suscripción de artistas, intelectuales, obreros y de algún “propietario”. Tristan falleció en 1844, precisamente durante la gira de presentación del libro por varias ciudades francesas.

Sus ideas principales pueden resumirse en la necesidad de los obreros de unirse, formar grupo, en la incorporación de las mujeres a la participación en la acción política, en la necesidad de una relación directa entre los intelectuales y los grupos obreros, acción conjunta de mujeres y hombres a partir de las necesidades generales de la *familia obrera*.

Tristan propuso construir en cada ciudad el “Palacio de la Unión obrera”, una institución autónoma que funcionase como centro de instrucción para los obreros y para sus hijos y de lugar de asistencia y de acogida para los obreros ancianos. Daba mucha importancia a la propaganda y propuso la creación de publicaciones gestionadas por los trabajadores. Para financiar estas iniciativas, Tristan planteó a las mujeres acomodadas formar la *Orden de caridad de las mujeres*, diferenciando el concepto religioso de *limosna* del laico y político de *caridad*, y comprometerse en una acción de financiación y suscripción que, favoreciendo la subida del nivel de vida de las mujeres y de las familias obreras, habría repercutido positivamente en toda la sociedad.

El libro de Tristan fue difundido por Friedrich Engels en *La sagrada familia* (1844) por las críticas de Edgar Bauer.

Texto 28

EL PROGRAMA DE LA UNIÓN OBRERA

1. Constituir la clase obrera por medio de una Unión compacta, sólida e indisoluble.
2. Hacer representar a la clase obrera frente a la nación por un defensor elegido por la Unión obrera y por ella asalariado, a fin de que quede claro a todos que esta clase *tiene necesidad de existir* y que las otras clases deben aceptarla.
3. Hacer reconocer la legitimidad de la propiedad de los brazos. (En Francia 25 millones de proletarios no tienen otra propiedad que sus brazos.)
4. Hacer reconocer la legitimidad del *derecho al trabajo para todos y para todas*.
5. Hacer reconocer la legitimidad del derecho a la instrucción moral, intelectual y profesional para todos y para todas.
6. Examinar la posibilidad de organizar el trabajo en la actual situación social.
7. Levantar en todos los departamentos palacios de la Unión obrera donde sean instruidos los niños de la clase obrera, intelectual y profesionalmente, y donde sean admitidos los obreros y las obreras incapacitados por el trabajo, no sólo los ancianos y los enfermos.
8. Reconocer la urgente necesidad de dar a las mujeres del pueblo una educación moral, intelectual y profesional para que puedan convertirse en agentes moralizadores de los hombres del pueblo.
9. Reconocer como principio la *igualdad de los derechos del hombre y de la mujer* como único medio para constituir la unidad humana.

FLORA TRISTAN

Referencias bibliográficas

Flora Tristan, *Feminismo e socialismo. L'Unione operaia*, Florencia, Guarraldi, 1976. Flora Tristan, *Femminista e socialista*, Roma, Editori Riuniti, 1981.

9.3. *George Sand*

En la lista de la suscripción de 1843 para el libro de Flora Tristan figuran los cuarenta francos de George Sand. George Sand es el pseudónimo de la escritora Lucille-Aurore Dupin (1804-1876), nieta de aquella Mme. Suzanne Dupin de Francueil para la que trabajó Rousseau como secretario de 1746 a 1747.

Las biografías de George Sand nos hablan de sus tempestuosos flirteos con Prosper Mérimée, Alfred de Musset, Frédéric Chopin o de sus extravagancias como las cabalgadas por la campiña de Berry vestida de hombre. Pero además de ser una mujer profundamente independiente e innovadora y una escritora bastante fecunda (140 novelas, 24 recopilaciones de cuentos, 49 volúmenes de escritos varios), fue también una pensadora original y representativa de su siglo.

Después de pasar su infancia y su adolescencia —a excepción del periodo del colegio de las Damas inglesas de París (1817-1820)— en la campiña de Nohant Vic en Berry, Sand se trasladó a París en 1831, llevando consigo a sus dos hijos nacidos del matrimonio con el barón Dudevant (1822-1830).

El París de 1831 era la capital del Romanticismo europeo, animada por Victor Hugo, Musset, Chopin, Ingres, Delacroix, Michelet, Cousin, etc., una gran ciudad, bastante viva y estimulante, en la que Sand se integró rápidamente estableciendo una asociación literaria con el escritor Jules Sandeau. Sus obras fueron firmadas con el nombre ficticio de “Jules Sand”.

En su autobiografía, publicada con el título de *Historia de mi vida* (1856), Sand refería este episodio para subrayar los contrastes y las hostilidades que habían marcado sus primeras incursiones en el ambiente literario e intelectual parisino. Había ido a visitar a Monsieur de Kératry, apreciado literato de la época, para solicitar sus consejos: “Para ser sincero, en dos palabras, pienso que una mujer no debe escribir”, declaró el literato,

me levanté y salí sin enfadarme porque tenía más ganas de reírme que de enojarme. Monsieur de Kératry me siguió a la antecámara donde me entretuvo algunos instantes para exponer su teoría sobre la inferioridad de las mujeres y sobre la imposibilidad efectiva, incluso para la más inteligente, de escribir un buen libro y, desde el momento en que yo me iba sin discutir y

sin responderle, terminó su arenga con un final napoleónico que debía humillarme: “Creedme —me dijo con seriedad, mientras yo abría la última puerta de su santuario— no hacéis libros, hacéis niños.” “A fe mía —le respondí, rompiendo a reír y cerrándole la puerta en las narices— guardaos vuestro consejo.”

Después de esa experiencia, influida por Musset (1833-1835), Sand —que había adoptado el nuevo pseudónimo de “George Sand”— comenzó a escribir las novelas de su periodo pasional inspiradas en los sentimientos y en una audaz anarquía moral: *Indiana* (1831), *Lélia* (1833), *Jacques* (1834). De 1833 a 1850 estuvo en contacto con Balzac, Liszt, y Lamennais.

De 1835 a 1848 experimentó un gran cambio intelectual al convertirse en seguidora de Pierre Leroux (1797-1871), el más original de los saintsimonianos. Este último, autor de *Sobre la igualdad* (1838), *Refutación del eclecticismo* (1839), *Sobre la humanidad* (1840), era monista y panteísta, saintsimoniano económicamente y anarquista políticamente.

En los años del “ciclo social” Sand escribió novelas de estilo realista marcadas por un ideal de piedad social como *El molinero de Angibault* (1845), *Consuelo* (1842), *El pecado de Monsieur Antoine*, *El compañero del viaje por Francia*. Escribió también muchos artículos, llamamientos y presentaciones como, por ejemplo, la de la *Historia de la revolución francesa* de Louis Blanc.

Escribió en los periódicos *La Revue indépendante* y *La Commune de Paris*, a partir de 1848 publicó un diario titulado *La Cause du Peuple*.

En 1849 publicó y revisó el volumen *Les conteurs ouvriers* y en 1850 tradujo y presentó el libro *République et Royauté en Italie* de Giuseppe Mazzini. Su pensamiento está recogido esencialmente en su *Correspondencia* y en su *Autobiografía*.

Después de 1850, Sand dejó la vida política y la escena parisina en busca de la simplicidad de la vida del campo. Después de su retiro en Nohant, comenzó a escribir las novelas del llamado “ciclo campestre”: de *La charca del diablo* (1846) a *Los maestros campaneros* (1853). Desde 1854 comenzó a publicar, por entregas, su autobiografía *Historia de mi vida* en *La Presse*. Murió en 1876.

El movimiento saintsimoniano de Bazard y Enfantin fue, seguramente, la primera toma de contacto de Sand con las ideas de la igualdad entre hombre y mujer, de redistribución de la riqueza so-

cial, de integración de industria, arte y ciencia. Su siguiente referencia fue Lamennais, conocido a través de Liszt, que le causó una impresión bastante buena, a pesar de que, como había escrito, odiaba el periodismo por su diario *Le Monde*. De su correspondencia con Lamennais trasciende una relación amor-odio entre George Sand y otra intelectual de su época, Daniel Stern, pseudónimo de Mme. Marie Catherine de Flavigny, condesa de Agoult (1805-1876). Esta última fue amante de Liszt, historiógrafa y ensayista, escribió *Cartas republicanas* (1848), *Ensayo sobre la libertad*, *Apuntes morales y políticos* (1849) e *Historia de la Revolución de 1848* (1859) además de la novela *Nelida*.

Bajo la guía de Lamennais, Sand reconsideró su postura religiosa a favor de una recuperación del mensaje libertario y solidario del cristianismo.

Pierre Leroux fue el tercer maestro de George Sand, sus ideas se reflejan en numerosas obras de la autora, en particular en las novelas del llamado “ciclo filosófico” como *Las siete cuerdas de la lira*, *Spiridion*, *Consuelo* y *La condesa de Rudolstadt*.

A través de Leroux, Sand se vio implicada en la explosión de las ideologías socialistas que se inició en Francia a partir de 1840, Fourier, Considérand, Cabet, Buonarroti, Blanc y Proudhon fueron los protagonistas de la época. Sand, por su parte, se inclinó tanto a valorar la poesía obrera y popular francesa como a afrontar en sus novelas los temas de la condición del trabajador: “Aquí encontraréis una literatura nueva surgida de las costumbres populares auténticas tan poco conocidas por las otras clases sociales” escribió en el prefacio a *El compañero del viaje por Francia*. Las novelas obreras de Sand representan, por tanto, con pleno derecho, la primera expresión de aquel importante movimiento de la literatura europea decimonónica conocido como realismo.

Las fuentes filosóficas de Sand, según su propia afirmación, fueron Rousseau, Lamennais, Pierre Leroux y Jean Reynaud (1806-1863), seguidor también de Saint-Simon y teórico de los derechos del trabajador.

Tanto Tristan como Sand consideraron la dimensión práctica y comunicativa del pensamiento filosófico y político como prioritario respecto al teórico. Sand, al igual que Tristan, formó parte de aquellos “socialistas sentimentales” o “evangélicos” tan ironizados por Proudhon y Marx. Un juicio difícil de compartir culturalmente al no considerar el acto específico de reflexión y de escritura a lo femenino intentado por las dos mujeres. Si la filosofía y la política, y

también la razón, son entendidas como prerrogativas genéricas de la especie humana, el empeño de Tristan y de Sand en extender a los *eternos Ilotas* de la sociedad (niños, ancianos, mujeres, marginados, pobres, etc.) la “competencia reflexiva” y el conocimiento político sería visto como parte integrante de la filosofía y de la política. El ejercicio de la literatura, para Sand, que en este aspecto fue heredera de los ilustrados, estuvo resueltamente encaminado a la denuncia y al planteamiento de los problemas sociales más urgentes.

Referencias bibliográficas

Angelo Prontera, “Filosofía in George Sand?”, en *Donne in filosofia*, Manduria, Lacaita, 1990. George Sand, *Historia de mi vida*, Barcelona, Parsifal, 1990. René Doumic, *George Sand*, París, Perrin, 1909. Fabio Luzzatto, *Giuseppe Mazzini e George Sand*, Milán, Bocca, 1947.

9.4. *Eleanor Marx*

Cuarta de los seis hijos de Karl y Jenny Marx, Eleanor Marx nació en Londres en 1855. La familia Marx se había mudado en 1849 después de que Karl hubiera sido expulsado de Bélgica, de Alemania y de Francia a causa de su actividad intelectual y política. Eleanor vivió una infancia y una adolescencia más bien difíciles debido a las dificultades económicas de su familia. A menudo salían adelante frente a enjambres de acreedores gracias, únicamente, a las ayudas de Friedrich Engels, que fue como un segundo padre para Eleanor. Vivían en dos habitaciones en un barrio suburbano masificado, una casa en la que Eleanor presenció sucesivas reuniones y discusiones políticas a la muerte, a temprana edad, de tres de sus hermanos.

Ante lo apurado de la situación, la tenacidad de la madre, Jenny, supuso un firme apoyo para mantener unida a la familia a pesar de las constantes ausencias de su marido, absorbido por la militancia política y por el trabajo de estudio. La relación de Eleanor con Karl Marx fue de amor y devoción total. Su padre le leía libros de fábulas y se interesaba por sus estudios. Eleanor apreciaba sobre todo su amor por Jenny: “durante toda su vida, Marx no sólo amó a su mujer, sino que siguió enamorado de ella” escribió; a partir de la muerte de Jenny, en diciembre de 1881, Marx llevó siempre consigo un pequeño retrato suyo.

Las hijas de Marx consiguieron, en cualquier caso, integrarse en los ambientes burgueses de Londres y recibir una educación conforme a los cánones de la época. Eleanor leía mucho, se convirtió en una buena estudiosa de literatura, también sintió una gran pasión por el teatro.

A medida que se iba haciendo mayor se aproximaba más a su padre. Los años de su juventud coincidieron con los años en que Marx escribía el primer volumen de *El capital*, y su casa era el lugar de encuentro de todos los exponentes del socialismo europeo. Eleanor hizo de secretaria para su padre y lo ayudó en el trabajo, volviendo a copiar sus escritos y reordenando sus apuntes.

Toda la familia Marx creía en el socialismo, empezando por Jenny y por Laura, la hermana de Eleanor, que se casó con el socialista francés Paul Lafargue. En 1880 Eleanor hizo su primera incursión en la vida pública enviando a los diarios ingleses una carta de protesta por la represión bismarckiana contra los socialistas en Alemania. Su conocimiento del alemán, del inglés y del francés le permitió colaborar en numerosas revistas de tendencia socialista. En 1883 publicó en *Progress* dos artículos acerca de la situación política en Rusia, escribió también en *To-Day* y *Justice*.

Al fallecer en 1883 Karl Marx, Eleanor, junto con Engels, se convirtió en la responsable de su archivo y de su legado cultural.

En un primer momento, Eleanor Marx formó parte de la SDF, la Federación Socialdemócrata inglesa, fundada en 1881, después en 1884 participó en la división que produjo la formación de la Socialist League, de inspiración marxista y comunista, para la cual escribió, en 1885, el opúsculo *El infierno de la fábrica* y numerosas proclamas y documentos.

Conoció a George Bernard Shaw, quien dejó el socialismo para pasarse al movimiento de los fabianos y colaboró con el filósofo utópico William Morris (1834-1896), miembro también de la Liga y director de *Commonweal*, periódico comunista en el que Eleanor escribió en varias ocasiones.

A petición de Wilhelm Liebknecht —que en 1869 había fundado en Eisenach, con August Bebel, el SPD (Partido Socialdemócrata alemán)— escribió *El movimiento de la clase obrera en Inglaterra* (ed. 1896), en el que reconstruía las complejas vicisitudes de la formación de los partidos políticos obreros en Inglaterra entre la I y la II Internacional.

En 1886 se aventuró a traducir al inglés *Madame Bovary* de Gustave Flaubert y, en 1888 y en 1890, tradujo del noruego dos

textos teatrales de Henrick Ibsen, *Un enemigo del pueblo* y *La mujer del lago*.

En 1887 intervino, con un ensayo firmado junto a su compañero Edward Aveling, en *La cuestión femenina* sosteniendo que las mujeres obreras debían ser “la punta de lanza” de la lucha por la igualdad entre los sexos, como víctimas de una relación económica desfavorable que hacía su vida aún más precaria que la de las burguesas.

En 1886, en el transcurso de un viaje a los Estados Unidos, había recibido el aplauso por un discurso en Chicago frente a una platea abarrotada de periodistas y de simpatizantes liberales, además de socialistas. En aquellos días habían sido condenados a la horca, precisamente en Chicago, siete militantes anarquistas. He aquí un extracto de su discurso, publicado en *Knights of Labor* el 4 de diciembre de 1886:

Texto 29

EL DISCURSO DE CHICAGO

Si debiera hablar en otro lugar o en otro momento, —comenzó— pasaría inmediatamente al argumento elegido, que es el de explicaros qué entendemos por socialismo. Pero en esta ciudad y en este momento me sentiría mal si pensara que he descuidado lo que es manifiestamente mi deber, es decir, si no hablase de un problema que —lo sé con certeza— está presente en la mente y en el corazón de todas las mujeres y hombres honestos. Es evidente que me estoy refiriendo al proceso contra los anarquistas —por lo menos lo llaman proceso— y a la condena a muerte contra siete de ellos. No dudo en proclamar con la máxima claridad y energía que si esta sentencia fuese ejecutada se trataría de uno de los asesinatos legales más infames que se hubieran perpetrado jamás. La ejecución de estos hombres sería, en efecto, un asesinato, ni más ni menos. No soy anarquista, pero precisamente por ello me siento aún más obligada a hablar así. No hago esta afirmación únicamente desde un punto de vista socialista o anarquista. Esta misma mañana encontraréis escrito en el *Tribune* de Chicago: “ahorcarán a los anarquistas en Chicago.” Es decir, se disponen a ahorcar a estos hombres no por asesinos sino por anarquistas. He aquí, pues, la confesión que necesitamos. No somos nosotros, sino nuestros enemigos quienes lo dicen, que siete hombres deben morir no

ya por algo que han hecho sino por algo que han dicho, por aquello en lo que creen. Hay que decir, por tanto, que esta sentencia vil e infame no debe ser ejecutada. Los votos expresados por la clase obrera lo impedirán, al menos eso creo. Si estos hombres tuvieran que ser asesinados, podríamos decir de los ejecutores lo que mi padre dijo de aquellos que masacraron la población de París: “Ésos ya están clavados para siempre a la picota y no hay rezo de cura que los salve.”

Y ahora pasaré al argumento del que debo hablar esta tarde. Se trata del socialismo, y espero que ya hayáis comprendido que eso no es exactamente lo que nuestros enemigos y sus jefes de la prensa presentan. Una de las primeras cosas que invariablemente se os dice es que nosotros, los socialistas, pretendemos abolir la propiedad privada, es decir, no admitimos los “derechos sagrados de la propiedad”. Por el contrario, hoy es la clase capitalista la que confisca vuestras propiedades, y, precisamente, porque creemos en vuestros “derechos sagrados”, queremos situaros en disposición de poseer aquello de lo que hoy día se os priva. [Creemos] que toda la riqueza, lo que llamamos capital, es producto de vuestro trabajo, que una clase restringida se enriquece del trabajo no pagado del pueblo y qué es nuestro propósito poner fin a todo esto aboliendo la propiedad privada de la tierra, de las máquinas, de las fábricas, de las minas, de los ferrocarriles, etc.; en una palabra, la propiedad privada de todos los medios de producción y de distribución. Pero esto no significa abolir la propiedad privada en general, sino restituir la propiedad a los miles, a los millones de personas que hoy no tienen nada. Los capitalistas han abolido la “propiedad privada” de las clases trabajadoras, y nosotros entendemos que todo ello debe ser restituido y que todos los hombres podrán tener derecho a la “propiedad privada” cuando todos los hombres pertenezcan a una sola clase: la de los productores. Y mientras todos los hombres no puedan tener una propiedad “privada”, a ningún hombre y a ningún grupo de hombres se les permitirá poseer y controlar lo que es propiedad de toda la comunidad. Recordad pues, en el futuro, quien es quien realmente mina el “derecho sagrado” de la propiedad.

Os cuentan también que los socialistas no quieren tener leyes ni orden. Es verdad, nosotros no queremos lo que hoy en día se llama orden, porque tal “orden” es desorden. La anarquía impera por todas partes. Vemos que hay millonarios y hay quien muere de hambre; mujeres que poseen millones y mujeres obligadas a elegir entre morir de inanición o prostituirse. No es esto a lo que nosotros llamamos orden. No consideramos que sea “orden” el hecho de que los hombres trabajen diez,

doce, catorce horas al día y, ¡ay de mí!, aún más y que al cabo de su existencia no tengan otra expectativa que el asilo para pobres. No consideramos que sea “orden” el hecho de que haya mujeres que se conviertan en prostitutas. No consideramos que sea “orden” el hecho de que vuestras fábricas y vuestros almacenes estén atiborrados cuando se está en fase de “superproducción”, mientras que centenares de miles de personas tendrían necesidad, precisamente, de esos productos que se pudren en los almacenes. Todo esto es desorden, y debemos eliminarlo para disponer en su lugar un orden real. Y las leyes: nosotros queremos leyes, pero leyes que signifiquen justicia, que sean justas para todos los hombres y para todas las mujeres. Pero todos aquellos que se burlan de nosotros sin ley, ¿respetan sus propias leyes? No, las violan, incluso estas pésimas leyes. Leyes hechas por una clase en su propio beneficio son violadas precisamente por aquellos que las han hecho. Existe, creo, una ley que prohíbe el “acaparamiento”, en cuanto práctica fraudulenta. Pero el señor Phillip Armour ha juntado sus millones “acaparando” carne de cerdo. ¿Acaso ha sido procesado por esta actividad ilegal o fraudulenta? Nada de eso; y con todos estos millones acumulados despreciando la ley, hoy puede asalariar a los Pinkerton porque disparan sobre ciudadanos inofensivos.

Además, a veces se nos pregunta si nosotros, socialistas, no pretendemos “nivelar hacia abajo” y hacer a todos los hombres iguales. Pero, ¿cómo podemos hacer a todos los hombres iguales? Si querer dar a todos los hombres y a todas las mujeres una posibilidad de desarrollarse, de sacar lo mejor que hay en ellos significa “nivelarlos hacia abajo”, bien, entonces nos confesamos culpables. En realidad, deseamos “sublevar” y estamos muy lejos de querer reducir a todos los hombres a las condiciones del proletariado. Hoy tenemos necesidad de destruir a la clase obrera y, destruyendo a ésta e igualmente a las clases ociosas destruiremos todas las diferencias de clase; y al decir que todos los hombres y todas las mujeres deben realizar su cuota de trabajo necesario en el mundo, decimos también que deben poder tener una parte justa de comodidades y diversiones. Fijaos bien que hablamos de trabajo necesario, esto es, de trabajo útil a la comunidad. Precisamente esta tarde un señor me ha preguntado qué harían los socialistas en un caso como el siguiente: supongamos que un arquitecto elabora el proyecto de una casa. Sin embargo, no pondrá un dedo en la construcción del edificio que, en cambio, será obra de albañiles, carpinteros, etc. Pero la obra del arquitecto debe preceder necesariamente a la de los otros, entonces, ¿cómo lo regularéis? He respondido

a este señor que si los proyectos del arquitecto son indispensables, su trabajo está fuera de toda cuestión; los trabajadores manuales no podrán ejecutar la construcción sin ellos. Por otra parte, ¿qué utilidad podrían tener estos proyectos sin los trabajadores? Ninguna. Por tanto, la posición del arquitecto y la de los trabajadores manuales son idénticas; la una necesita a la otra, y ya que cada uno cumple un trabajo necesario, cada uno tiene derecho a ser igualmente reconocido como un trabajador honesto, pero ninguno debe ser considerado mejor que los otros. Los socialistas reconocen cualquier trabajo que sea necesario, mientras que hoy no se reconoce ni puede ser reconocido el trabajo; pero la mera actividad no es trabajo y, por consiguiente, no es considerada como tal por nosotros.

Hay otro punto que me veo obligada a afrontar porque se ha planteado en varias ocasiones desde que estamos aquí. Se ha dicho que “los socialistas pretenden compartir a las mujeres”. Una idea tal sólo es posible en una sociedad que considera a la mujer como una mercancía. Y hoy en día, ¡ay de mí!, la mujer no es otra cosa. Demasiado a menudo están obligadas a vender su feminidad a cambio del pan. Pero para los socialistas la mujer es un ser humano y no puede ser “tenida” en común del mismo modo que en una sociedad socialista no puede ser admitida la esclavitud. Y estos virtuosos señores que sostienen que queremos tener a las mujeres en común, ¿quiénes son? Son, precisamente, aquellos que corrompen a vuestras viudas, a vuestras hijas, a vuestras hermanas. ¿Habéis pensado alguna vez, vosotros trabajadores, que precisamente esta riqueza que creáis es utilizada para corromper a vuestras hijas y hermanas e incluso a vuestros niños? Ésta, para mí, es la más terrible de todas las miserias de nuestra sociedad: que los hombres pobres deban crear justamente esa riqueza que después es empleada por el hombre “de la familia y del orden” para arruinar a las mujeres de vuestra clase. Por ello, nosotros los socialistas deseamos que exista la propiedad común de todos los medios de producción y distribución; y ya que la mujer no es una máquina sino un ser humano, compartirá con los hombres los útiles y los deberes, pero no podrá, ciertamente, ser considerada por nadie como un objeto de propiedad. Ésta es, pues, nuestra posición.

Creemos en la responsabilidad individual, pero también creemos que sólo se puede pretender y obtener si todos los hombres tienen derechos y deberes comunes.

ELEANOR MARX

(de Yvonne Kapp, *Eleanor Marx*)

En general, como oradora Eleanor Marx fue siempre eficaz: recuérdense sus importantes discursos con ocasión del 1º de mayo o de los aniversarios de la Comuna de París de 1871, un dramático suceso del que había sido testigo en su adolescencia junto a Marx y a Engels.

A la muerte de Engels en 1895, convertida en su heredera y custodio de sus papeles, entre los que se encontraban también los textos de Marx, Eleanor sacó a la luz una obra inédita de este último *Valor, precio y beneficio*, que no fue publicado hasta 1899. El 27 de agosto de 1895, junto a Edward Aveling y Eduard Bernstein, que había fundado la II Internacional en 1889, y Frederik Lessner, arrojó al mar las cenizas de Engels a lo largo de la costa inglesa desde una pequeña barca, según lo dispuesto en su testamento.

Sus últimos años no fueron felices; la muerte de Engels, el fin político de la Liga Socialista, la crisis de los ideales de los que se había alimentado su vida con la revolución, cada vez más una lejana quimera, unidos al comportamiento irregular de Edward Aveling, que se había casado a escondidas con otra mujer, la empujaron a un estado de grave “ofuscación mental”. Las condiciones de salud del propio Aveling eran muy precarias. El 4 de abril de 1898 Eleanor Marx se suicidó envenenándose con ácido cianhídrico en circunstancias que la policía no llegó nunca a aclarar completamente.

Referencias bibliográficas

Alfred Sudre, *Histoire du Communisme*, París, Victor Lecou, 1850. Yvonne Kapp, *Eleanor Marx*, 2 vols., Turín, Einaudi, 1980.

9.5. *Anna Maria Mozzoni*

La vida y la obra de Anna Maria Mozzoni pueden encuadrarse en las vicisitudes históricas y culturales del periodo posterior a la unificación italiana y al proceso político que, en 1892, condujo su lúcida y crítica denuncia de la diferencia existente entre las innovaciones legislativas y políticas, surgidas con la Revolución Francesa y con los movimientos nacionalistas liberales después, y la condición de marginación política total y de grave explotación económica de las mujeres.

En 1881, el derecho al voto en Italia estaba reservado

a 500.000 de los 22 millones de habitantes y las reformas electorales que se estaban discutiendo lo ampliaron a no más de dos millones de ciudadanos. Ante esta situación, Mozzoni salió de las filas mazzinianas y republicanas, y criticando duramente el conservadurismo liberal se unió al movimiento socialista portador del proyecto del sufragio universal. Sus últimos años estuvieron dedicados a la lucha para integrar la batalla cultural y jurídica por los derechos de la mujer en el programa político de las fuerzas democráticas italianas.

Anna Maria Mozzoni nació en 1837 en el seno de una acomodada y apreciada familia milanesa y pasó su infancia en el campo, en Rescaldina, un pequeño enclave agrícola a 35 kilómetros de Milán. De 1842 a 1851 frecuentó el famoso colegio femenino de la Guastalla. A partir de 1851 emprendió una abigarrada serie de estudios y lecturas: Plutarco, La Bruyère, Balzac, Filangieri y los ilustrados lombardos. Leyó también a Parini, Sand y Giuseppe Mazzini.

A 1864, momento en el que militaba en las asociaciones femeninas del movimiento mazziniano, se remonta su primer escrito: *La mujer y sus relaciones sociales*, un análisis completo de la posición social de la mujer en la Italia posterior a la Unificación, inspirada por los nuevos temas políticos y sociales y centrada su atención en el Parlamento nacional, parlamento del que las mujeres estaban excluidas. Mozzoni pretendía mostrar cómo las nuevas condiciones económicas y civiles italianas habían abolido, de hecho, cualquier diferencia entre los roles del hombre y la mujer: la mujer en la familia, en la fábrica y en los campos desempeñaba roles de gran utilidad y valor social, pero en el plano jurídico, económico y político no se habían reconocido aún y las mujeres eran tratadas del mismo modo que los *ilotas* griegos.

El examen del nuevo Código Civil en el que estaban trabajando la Cámara y el Senado empujó a Mozzoni a intervenir nuevamente en el tema, en 1865, con el escrito *La mujer frente al proyecto del nuevo Código Civil italiano*.

Mozzoni, heredera de la tradición liberal e ilustrada, volvió a plantear en términos filosóficos la cuestión de los “derechos de la mujer” como contraposición entre derecho positivo vigente y derecho natural, universal y racional, denunciando la contradicción existente entre estructura social y superestructura legislativa, en Italia, respecto al papel de la mujer.

LOS DERECHOS DE LA MUJER

¿Puede la legislación abstraerse, ella misma, de los principios de la filosofía? ¿Puede el derecho jurídico no ser más que convencional e insubordinarse, sin embargo, al derecho natural?

¿Pueden las leyes civiles contentarse, ellas mismas, con tutelar más o menos la propiedad y las personas, sin preocuparse del principio que origina el consorcio humano y del fin al que camina?

Reconocido y afirmado un derecho, ¿puede ella misma, la ley, impedir su explicación y suprimir su aplicación?

He aquí las tesis que me planteaba discutiendo las condiciones de la mujer con respecto al derecho, en el libro, recién publicado por mí *La mujer y sus relaciones sociales*. Arduas tesis cuya solución buscaba en una base de derecho lógica, y cuya prueba encontraba en las imperfecciones, en las contradicciones y en los barbarismos de las leyes existentes.

Mas poco habría sido útil a mi sexo, y no habría sino mediocrísimamente servido a la causa que promuevo si, satisfecha de haber atraído la atención de los cuerpos legislativos y de las gentes lógicas y honestas sobre las misérrimas condiciones a las que está sometida la mujer bajo el imperio del código vigente (imperfecciones sobre las que toda Italia está más o menos de acuerdo, de ahí que se desee su reforma), satisfecha, digo, de tan poco, descansase confiada, más que no desean razon y experiencia, en una victoria que numerosos intereses, prejuicios muy extendidos y costumbres seculares concurren a hacer más que difícil, imposible.

La afirmación de los derechos de la mujer, en principio, es deseada hoy por el espíritu de las masas, y este principio ya se ha encarnado en las costumbres de todos los pueblos civiles. Si el hombre representa a la familia en los negocios, la mujer la representa en la sociedad. Por otra parte, no un marido que se tome en serio el dominio legal sobre la persona de su mujer, no un hijo que desconozca el derecho materno y no respete la voluntad de la madre, allí donde nada más tendría que hacer la ley sino llevar a efecto su sanción. Y tanto más debería ser así cuanto que ninguno de sus párrafos, por muy enérgicamente que haya sido concebido, podrá destruir jamás este hecho sin destruir antes la razón, la sangre, los afectos y el orden de la naturaleza.

Pero sigamos. Como la ley, al poner los destinos de la familia en manos del hombre y al confiarla a su capacidad, no le da ni le podrá dar siempre dicha capacidad, se colige que, no raras veces, la familia está en las manos de la mujer que la administra y la dirige no sólo de hecho, sino de derecho también, debiendo de buen grado el idóneo suplir al inepto y el que ve guiar al ciego. Y así, la ley debe presenciar impotente su propia abolición e inclinarse ante la necesidad.

El derecho potencial se coloca a sí mismo en tal estado de enfermedad y de impotencia, cada vez que niega los principios del derecho natural, que no es el derecho de un lugar, de un pueblo o de un tiempo, sino el derecho de todos los lugares, de todos los pueblos, de todos los tiempos, y esta insuficiencia de la ley se manifiesta poderosamente en su eterna lucha contra las costumbres.

ANNA MARIA MOZZONI

También sobre este tema escribió en 1866 *Un paso adelante en la cultura femenina. Tesis y proyecto*. La mujer excluida de la instrucción pública, de los derechos económicos, no tutelada en la maternidad, era una figura subordinada al derecho civil y al derecho penal.

En 1870 tradujo la célebre obra de John Stuart Mill *The Subjection of Woman*, con el título de *La servidumbre de las mujeres*, y comenzó a enseñar filosofía en un instituto de Milán, la Escuela Superior Femenina Maria Gaetana Agnesi, a la vez que colaboraba en el periódico católico *La Riforma del secolo XIX*.

Importante fue el ensayo aparecido en 1871 en el periódico mazziniano *La Roma del Popolo* en el que Mozzoni hacía hincapié en la unión de principio entre emancipación de la mujer y cuestiones generales del derecho, y subrayaba también que la condición femenina en Italia está “subordinada, por otra parte, a circunstancias especiales y agravantes y tenía de frente a los propios innovadores como conservadores”. Destacaba así el nexo entre el carácter universal y el carácter específico de la “cuestión femenina” en la doctrina moderna de los derechos civiles y lamentaba la sordera de la clase política con respecto a las mujeres, ante el temor de ver aparecer quizá, detrás de las reivindicaciones feministas el espectro de la democracia o, aún peor, del socialismo.

En 1877 presentó la conferencia *Sobre el voto político de las mujeres*, en la que criticaba el gobierno Depretis sobre la cuestión del sufragio universal. En 1878, por encargo del ministro para la

Instrucción Pública Francesco De Sanctis, Mozzoni participó en el “Congreso Internacional sobre los derechos de las mujeres” en París, para recabar información sobre las propuestas acerca de la instrucción femenina, argumento muy apreciado por Mozzoni que siempre había luchado por la igualdad de oportunidades para los dos sexos en el campo cultural, además de en el económico y jurídico.

En 1879 Anna Maria Mozzoni se unió a la “Liga de la democracia”, una federación de republicanos, radicales y socialistas orientada hacia la consecución del sufragio universal. Además, continuó colaborando en el periódico *La mujer*, un combativo diario de opinión comprometido en todos los temas de la condición femenina, en la convicción de que los temas filosóficos y jurídicos de los que era portador coincidieran en buena parte, pero no se identificaran totalmente, con la causa del socialismo.

En febrero de 1881, en Roma, en la asamblea de la “Liga de la Democracia”, Mozzoni intervino en nombre de la “Liga promotora de los intereses femeninos”. “El derecho al voto no es un derecho político, es un *derecho humano*” dijo, sin el cual las mujeres tendrían razón en desobedecer las leyes y el gobierno. La mujer también debe votar y ser elegida ya que “la filosofía moderna no hace diferencia entre el *hombre* y el *ciudadano*”.

Aún más dura fue la polémica mantenida, el mismo año, con el honorable Giuseppe Zanardelli (1826-1903), por entonces ponente en el Parlamento sobre la Reforma electoral. Zanardelli no quería ampliar el voto a las mujeres dado que “el hombre y la mujer no están llamados a los mismos derechos y deberes, a los mismos trabajos, a las mismas fatigas”. El paternalismo conservador y obtuso de éste hizo escribir a Mozzoni páginas sorprendentes de sutiles inyectivas y otras igualmente sutiles réplicas. Ante tal clase política, Mozzoni se pasó decididamente al bando democrático y socialista.

En 1883 conoció a Filippo Turati (1857-1932) y empezó a colaborar en iniciativas políticas de un carácter socialista cada vez más marcado: huelgas campesinas, recogida de fondos para apoyar a los revolucionarios rusos, lucha por la abolición de la pena de muerte. En 1889 fundó la Liga Socialista Milanesa con Turati, Costantino Lazzari y Anna Kulishoff (1854-1925).

En 1891 y en 1892 colaboró en la *Critica sociale*, la revista de Turati, y preparó el congreso fundacional del Partido Socialista en Génova. Pero también en la familia socialista las reivindicaciones femeninas estaban en lista espera y, a menudo, Mozzoni entró en conflicto con los dirigentes de su propio partido.

Escribiendo en 1890 y, más tarde en 1892, sobre la *revolución legislativa* con la que estaba relacionada la afirmación de la igualdad en la dignidad social del hombre y de la mujer, Mozzoni traza una especie de árbol genealógico de sus ideales: Olympe de Gouges, Mme. Roland, Jenny d'Héricourt, Zoé de Gaumont y Melvina Frank.

También en 1906, con Maria Montessori y en 1919, presenciando un debate en la Cámara de los Diputados, testimonió su empeño en la batalla por el reconocimiento pleno de los Derechos políticos de la mujeres. Falleció en Roma el 14 de junio de 1920.

Referencias bibliográficas

Anna Maria Mozzoni, *La liberazione della donna*, ed. de Franca Pieroni, Milán, Bortolotti, 1975. Ginevra Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Roma, ERI, 1980.

9.6. *Anna Kulishoff*

Anna Markovna Rozenstejn, llamada Kulishoff (1854-1925), fue un personaje eminente en la historia del movimiento obrero italiano desde la crisis de la I Internacional hasta el comienzo de la III.

Nació en Simferópol en Crimea, en el seno de una rica familia de comerciantes judíos, convertidos a la ortodoxia. En 1871, después de haber completado sus estudios secundarios en Rusia, se inscribió en la Universidad de Zúrich donde asistió a los cursos de la carrera de filosofía y de la politécnica hasta 1874. En Zúrich operaba una activa comunidad rusa comprometida en el plano político por la que circulaban las obras y las ideas de Mijaíl Bakunin y de Petr Lavrovich Lavrov. Inspirada por un cierto sentimiento de intolerancia y de rebelión respecto a las comodidades y al autoritarismo familiar, se unió al movimiento anarquista de los *Rivoltoosi del sud* y en 1875 tomó parte en acciones políticas en Odessa y en Kiev. A finales de abril de 1877, buscada por la policía zarista, se exilió a Suiza junto al anarquista Petr Alekseevic Kropotkin.

Durante su permanencia en Suiza, Kulishoff conoció al anarquista italiano Andrea Costa (1851-1910) con el que se trasladó a París el 11 de diciembre de 1877. A su relación con Costa, difícil debido a que fueron encarcelados él en Francia y ella en Italia (1878-1880), se debe el comienzo del replanteamiento político de

Kulishoff, que pasó gradualmente de los ideales populistas hacia una evolucionada concepción de democracia socialista.

Al regresar a Italia con Costa fue arrestada por la policía por subversión. Con ocasión de su proceso, que tuvo lugar en Florencia en 1879, Anna Kulishoff se dio a conocer a la opinión pública italiana “por su orgullo y por su encanto”. Desde el banquillo de los acusados declaró su fe socialista y su inocencia respecto a las conspiraciones de insurrectos. Liberada primero y arrestada nuevamente, fue absuelta definitivamente del delito de conspiración en 1880.

Estudiando el pensamiento de Kulishoff, que estuvo sentimentalmente ligada a dos de los grandes exponentes del socialismo italiano, Andrea Costa primero y Filippo Turati después, los historiadores han superpuesto su pensamiento al de sus compañeros; en los textos de historia del socialismo y del movimiento obrero es difícil encontrar las respectivas ideas diferenciadas. Obviamente, esto perjudica, sobre todo, a la identificación de las creaciones específicas de Kulishoff. Sin embargo, existen algunos escritos suyos y apuntes inéditos que permiten establecer una distinción entre sus ideas y las de Turati y Costa.

Existe un manuscrito sobre el nihilismo, fechable en torno a 1880, que aporta algo de luz sobre un tema propio de Kulishoff como es la comparación con la tradición política revolucionaria rusa: los anarquistas, los populistas y los nihilistas.

Entre 1863 y 1871 se habían desarrollado en Polonia y en Rusia numerosos movimientos estudiantiles antizaristas, de inspiración anárquica, duramente reprimidos por la policía. Se llegó a comprender entonces que era necesario implicar a las masas obreras y campesinas en un trabajo ideológico y propagandístico que conectase con la cultura religiosa del pueblo. De ahí surgió, a partir de 1874, el populismo. La represión frente al nuevo movimiento desencadenó una reacción terrorista que culminó en el atentado de Vera Zasulic (1851-1919) de febrero de 1878 contra el general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Zasulic crearía más tarde, junto a Plechanov, el grupo “Emancipación del trabajo” (1883), de orientación marxista, al que Kulishoff se uniría. La oleada revolucionaria de los nihilistas es explicada así por Kulishoff:

Los jóvenes prefieren morir y morir luchando a vivir una vida que no es vida. Así se explican las vías de escape extremas frente al principio elemental propugnado por la juventud de que

la existencia es la mayor fortuna del hombre, pero precisamente porque aman la vida no pueden estar de acuerdo con las terribles circunstancias rusas y sacrifican su propia vida con abnegación por la conquista de condiciones mejores para los que vengan después.

El dramático retraso de la Rusia zarista es la causa de la subversión desesperada. Pero Kulishoff veía las garantías liberales sólo como una *premisa* de la acción socialista; en esto se diferenciaba de Costa que, sin embargo, veía el sistema liberal como el horizonte político y legal del socialismo. El enfrentamiento entre Kulishoff y Costa está reflejado en su correspondencia que data de 1880 a 1909.

Entre 1875 y 1882 se había iniciado en el movimiento anarquista italiano y en Andrea Costa, en particular, un proceso de revisión de las teorías insurreccionales tradicionales que proponía el cambio a una visión socialista y a un compromiso político más articulado. En 1892, año de la fundación del Partido de los Trabajadores Italianos, después Partido Socialista, se completó el giro *evolucionista* del socialismo italiano.

En 1882, Costa fue elegido diputado, el primer diputado socialista, mientras Kulishoff, separada ya de él, se trasladó a Suiza con su hija Andreina y asistió a los cursos de medicina de la Universidad de Berna. La estancia en esta ciudad, 1882-1883, fue importante para ella pues le permitió entrar en contacto con la corriente del socialismo internacional y aproximarse al marxismo. Leyó a Plechanov, a Engels y a Marx, y se distanció de las problemáticas de Herzen, Bakunin y Cernysevskij.

El aumento del terrorismo en Rusia, la política de Bismarck en Alemania, la dura represión antianárquica y antisocialista en Italia y, por otra parte, la formación del *trade-unionismo* en Inglaterra y del movimiento socialista en Francia, empujaron a Kulishoff a relativizar el interés bakuninista por los *marginales* y a ver en el centro de la política a la *clase obrera* y su ubicación en el sistema industrial, como hacían los marxistas y los socialistas occidentales de la II Internacional. Las condiciones políticas de Rusia no eran las mismas que las de los demás países occidentales.

En 1884 se trasladó a Nápoles, por motivos de salud, donde prosiguió sus estudios durante dos años, trasladándose posteriormente a Pavía donde se licenció en medicina en 1887. En 1885, conoció en Nápoles a Filippo Turati (1857-1932), el futuro fundador

del Partido Socialista Italiano, dando inicio a una relación, personal y política a la vez, que fue decisiva para el desarrollo del socialismo en Italia.

Como socialista, Kulishoff dedicó una considerable atención a la “cuestión femenina”, entendida por ella, fundamentalmente, como “cuestión democrática”. Su primera intervención sobre el nexo feminismo-socialismo tuvo lugar en 1880, en la *Rivista internazionale del socialismo*, donde identificaba sin reservas los intereses de las mujeres con los de la clase obrera. Las propias conquistas posteriores de las mujeres, como por ejemplo la legislación sobre el trabajo de las mujeres y de los niños en 1902, o la batalla por el derecho al voto de las mujeres, fueron interpretadas por Kulishoff más como victorias del socialismo que del feminismo en cuanto portadoras de nuevos derechos que beneficiaban sobre todo a la componente femenina de la clase obrera.

En 1890 en *El monopolio del hombre* analizó las distintas formas en que se perpetuaban las condiciones de “privilegio y dominio de todo el sexo masculino que son un verdadero anacronismo en una época en la que la mujer ha progresado en todas las relaciones morales e intelectuales”. Después de haber subrayado que la Revolución Francesa había hecho poco por los derechos de las mujeres debido al predominio del “autoritario Robespierre con los jacobinos”, Kulishoff trazaba un perfil histórico sintético de la subordinación social de las mujeres. Una antigua reducción a la marginalidad en el presente había creado el “parasitismo moral” de las mujeres, forjado de “sumisión y servilismo” respecto a los hombres. La acción emancipadora de las mujeres no era contemplada como algo absoluto, por tanto, el primer objetivo para las mujeres obreras debía ser la lucha por la igualdad en las retribuciones y, posteriormente, el reconocimiento de los derechos políticos. Para Kulishoff, la independencia económica era la verdadera base para la emancipación de la mujer.

En 1894 mantuvo un intercambio epistolar con Friedrich Engels sobre las cuestiones de táctica política del Partido Socialista, dividido entre los *gradualistas* y los *maximalistas*. En 1897 se desarrolló un debate entre mujeres socialistas, en el que participó también Anna Maria Mozzoni, sobre la relación entre el programa feminista y el del movimiento socialista. Kulishoff hizo hincapié en la primacía de la lucha económica y política de las obreras, pues al estar inmersas en el sistema industrial, estaban en una posición de independencia y de incidencia política mucho mayor que las mu-

jeros de la burguesía. *Las Leyes de tutela del trabajo femenino* de 1902, que limitaban el trabajo nocturno y el horario de trabajo de las mujeres, no fueron valoradas igual por Kulishoff, que veía en ellas una conquista positiva, que por Mozzoni que las desaprobaba por considerar que eran una “discriminación” en cuanto que empujaban a las mujeres al trabajo doméstico y las alejaban de la producción.

En 1898-1899, Turati y Kulishoff fueron arrestados e ingresados en la cárcel de Milán, como consecuencia de la represión efectuada por el general Bava Beccaris contra los tumultos callejeros por el pan y cuyo responsable político fue el gobierno de Rudinì. A aquellos días se remonta su carteo.

Del estudio de su correspondencia surgen frecuentes contraposiciones y divergencias: en 1903, cuando Turati fue invitado por Giolitti a formar parte del gobierno, Kulishoff manifestó claramente su contrariedad ante tal elección llegando a convencer al dubitativo Turati de que se trataba de una maniobra encaminada a dividir el Partido Socialista.

En 1910, con una intervención en *Critica Sociale*, Kulishoff se opuso con decisión a la tendencia preponderante en el Partido Socialista, y en Turati, de desconfianza respecto a la ampliación del sufragio universal a las mujeres. Éstas, se decía, podían ser influidas en contra del socialismo por la Iglesia y por los conservadores al no tener una preparación política adecuada. En cambio, Kulishoff sostenía que la participación política de las mujeres, además de ser coherente con los principios liberales y socialistas era una forma de inserción en la vida pública. En cualquier caso no se trató más que de un debate sobre principios, pues el derecho al voto no fue concedido a las mujeres en Italia hasta 1945.

En 1913, Kulishoff pidió varias veces a Turati que se apartase de Mussolini, quien se había mostrado a favor de la conquista de Libia, por la dirección del *Avanti!* En 1914, Mussolini fundó *Il popolo d'Italia* y se separó del partido. El año anterior a la entrada de Italia en la guerra, Kulishoff se declaró a favor de la intervención de Italia contra las potencias reaccionarias, convencida de que la guerra era inevitable, mientras que Turati prefirió seguir durante todo el año la postura neutral de Giolitti, infravalorando el peso, presente y futuro, del belicismo nacionalista y sobrevalorando la política del gobierno como si ésta pudiese subrogar una iniciativa independiente de los socialistas. Sin embargo, Kulishoff y Turati estuvieron de acuerdo en el rechazo de la tesis de los bolcheviques

rusos quienes, en nombre del Internacionalismo, proponían renunciar a la guerra e iniciar las negociaciones para una paz separada. Así pues, eran de la opinión de que la derrota militar de los imperios centrales beneficiaría a los partidos socialistas de toda Europa.

También fue significativa la postura de Kulishoff respecto a la Revolución de 1917 en Rusia. Era partidaria de propiciar la caída del régimen zarista, pero contraria a la política de los bolcheviques y, aún más, a su hegemonía en el seno del movimiento socialista. No la convencía del bolchevismo el proyecto de crear un estado obrero en condiciones de inmadurez y de falta de preparación política del proletariado. El enfrentamiento con las filas bolcheviques también se desarrolló en el interior del Partido Socialista Italiano y terminó con la división de Livorno, en 1921, que llevó a la formación del PCI de inspiración filosoviética.

Es evidente que Kulishoff y Turati infravaloraron la precariedad de la situación institucional italiana al final de la Gran Guerra. Confiando en el esquema evolucionista de democracia-socialismo, capitalismo competitivo-socialismo, acabaron sobrevalorando el papel de Giolitti y menoscabaron el de Mussolini. La adhesión de la burguesía italiana al fascismo fue para ellos algo “demencial”.

Los últimos años de la vida de Kulishoff fueron amargados por la crisis del movimiento socialista italiano; para consolidarse, dijo, “el Partido Socialista Italiano ha sufrido demasiado poco”, y “ésta es la causa de nuestros fracasos”. Eran los años del asesinato de Don Minzoni y de Giacomo Matteotti y del avance militar del fascismo. Sin embargo, Kulishoff todavía no daba crédito al fascismo, convencida de que se trataba de un “fenómeno de delincuencia” que antes o después habría caído por sus contradicciones internas. En esto compartió la falta de resolución de todas las fuerzas democráticas italianas del momento. No se coaguló de forma eficaz un frente de lucha antifascista interno, las democracias europeas no obstaculizaron la consolidación del nuevo régimen e Italia se despertó fascista.

Ya anciana, Anna Kulishoff tuvo ocasión de darse cuenta de la derrota definitiva del movimiento agrario, de la imposibilidad de realizar el gran sueño cuyas amplias líneas programáticas había trazado junto a Turati en el proyecto *Rehacer Italia* (1920). Falleció en 1925.

Referencias bibliográficas

Anna Kulishoff, *Lettere d'amore a Andrea Costa*, ed. de Pietro Albonetti, Milán, Feltrinelli, 1977. Anna Kulishoff, *Carteggio con Filippo Turati*, Turín, Einaudi, 1977. Franco Della Peruta, *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Roma, Editori Riuniti, 1971. Nino Valeri, *Turati e la Kulishoff*, Florencia, Le Monnier, 1974. Anna Kulishoff, *Immagini, scritti, testimonianze*, Milán, Feltrinelli, 1978. Maria Casalini, *La signora del socialismo italiano. Vita di Anna Kulishoff*, Roma, Editori Riuniti, 1987. Valentina Aleksandrovna Tvardovskaja, *Il populismo russo*, Roma, Editori Riuniti, 1975.

10. DOS VIDAS Y DOS ESCRITORAS “DESAPROVECHADAS”:

PAOLINA LEOPARDI Y SOFÍA TOLSTÓI

El XIX fue el siglo en el que las mujeres occidentales *tomaron* la palabra. Tomaron la palabra como *mujeres*, como sujeto colectivo, no ya como *ánimas* del rebaño de Dios o como vestales de una *casta* privilegiada. Son mujeres que pueden constituir su propia subjetividad por ser *idénticas* a los hombres y *diferentes* de ellos, interesadas tanto en los derechos de *igualdad* como en plantear la cuestión de su *diferencia*. Mujeres que hablan, y que escriben, sobre todo, a otras mujeres. Pero también mujeres que hablan a la sociedad en su conjunto. Gracias a los movimientos revolucionarios y al socialismo, numerosas mujeres hallaron espacios y contextos sociales en los que reelaborar los contenidos y los problemas de su propia existencia.

El Romanticismo tuvo el mérito de abrir de par en par las puertas de la Literatura —Literatura que deviene culta y popular— a las mujeres; la consolidación de nuevos géneros literarios (el relato, la novela), la formación de un público femenino suficientemente instruido como para llegar a leer un libro, la educación cada vez más liberal y el acceso menos bloqueado a los niveles superiores de instrucción, permitieron a las mujeres convertirse en consumidoras y productoras de cultura en bastante mayor medida que en el pasado.

Pero el nexo social de las mujeres en la nueva civilización burguesa y obrera no se modificó completamente. Excluidas de los derechos políticos, poco tuteladas económicamente, perjudicadas por la legislación, gran parte de las mujeres permanecieron en una posición de subordinación inalterable tanto en la sociedad como en la familia.

De esta manera, se formó una categoría *sumergida* de mujeres cultas: las colaboradoras oscuras, las ayudantes, las secretarías, etc. En realidad, se trataba de mujeres *desaprovechadas*, mujeres que estaban situadas, por su posición social o familiar, en lugares y contextos propicios para acometer el *gran salto* hacia el protagonismo social y que no llegaron a darlo. También ésta fue una categoría emblemática de la condición femenina del siglo XIX. Ya no más mujeres de familia, pero aún no mujeres-ciudadano o mujeres-autoras. Dos historias de mujeres pueden representar bien esta problemática.

Paolina Leopardi (1800-1869) fue la hermana de Giacomo Leopardi. Su figura ha sido objeto de estudio después de la publicación de las *Cartas* que, a pesar de no constituir un epistolario de gran importancia histórica e intelectual, se distinguen por su nitidez y por su energía expresiva. La sinceridad, la cortés y educada firmeza con que Paolina denuncia su infelicidad, valen tanto como las declaraciones de rebelión de las mujeres socialistas.

Paolina había recibido una buena instrucción junto a sus hermanos Giacomo y Carlo, se había prestado como traductora y copista tanto a Giacomo, que sufría de un mal en los ojos, como a su padre Monaldo Leopardi, que dirigía el periódico conservador *La voce della Ragione*, leyendo para él periódicos y libros franceses y efectuando extensas correcciones de pruebas.

Después de varios y desafortunados intentos de matrimonio, disipados por interferencias familiares y por valoraciones de carácter económico, Paolina se resignó a quedarse soltera. En 1832 tradujo *El viaje nocturno en torno a mi habitación* de Xavier Maistre (hermano de Joseph).

La mayoría de las *Cartas* de Paolina Leopardi están dirigidas a su cuñada Vittoria Lazzari y a su amiga Artemisia Fucili. Pero resultan especialmente interesantes las dirigidas a las hermanas Marianna y Anna Brighenti, hijas del literato boloñés Pietro Brighenti (1775-1846). Éste, amigo de Giacomo Leopardi, asume la función de un padre bueno y liberal en contraposición al torvo conde Monaldo. De hecho, encauzó a Marianna, la hija de éste, en una brillante carrera de soprano.

Paolina se había volcado en este contacto con la fuerza de la desesperación, para salir de su estado de soledad. Escribió su primera carta a Marianna, a petición de Giacomo, a fin de solicitar noticias de los Brighenti, conocidos por el poeta en 1826. Rápidamente, Paolina tomó la relación epistolar por su cuenta, y la man-

tuvo estrechando una fuerte amistad con Marianna y con Anna, a quien no llegó a conocer hasta 1864 (!), con ocasión de su primer viaje fuera de Recanati.

El intercambio de cartas era, además, clandestino. Su madre Adelaide Amici estaba en contra de la correspondencia de la hija, por lo que ésta recibía las cartas a través de un sacerdote que hacía la función de destinatario de conveniencia y que, por medio de ciertas señales misteriosas convenidas, informaba a Paolina cada vez que llegaba una nueva misiva.

Texto 31

CARTA A MARIANNA BRIGHENTI

26 de mayo de 1830

¡Querida!

[...] Vuestra apreciadísima carta me ha alegrado, consolado, enternecido. La viva amistad que me demostráis y a la que yo correspondo con igual ternura, me hace experimentar sentimientos en los que pensaba no poder ya complacerme, pues hace tanto que me he vuelto fría e insensible, incluso al amor. ¿Y cómo no habría de serlo, después de haber perdido hace tiempo la esperanza de unirme a quien amaba, y después de haber visto morir bajo mis ojos a un hermano, joven amabilísimo, verdadero ángel de bondad e ingenio? [Luigi Leopardi, 1805-1828] Pasamos juntos veintitrés años sin separarnos un momento, nos amábamos con gran ternura, y ¡era casi mi favorito! Nunca podréis imaginar, Marianna mía, qué fuente inagotable de sufrimiento y melancolía ha supuesto esta pérdida para mí, deseo con todo mi corazón ver el fin de una vida continuamente anegada en llanto y dolor...

Mas, ¿por qué os entristezco, querida mía? Debéis estar alegre, brillante; vos, que sin duda con vuestro *bel canto* haréis palpar los corazones con la alegría y el placer, no debéis conocer ni la sombra del dolor; y, en verdad, yo no os habría hablado jamás de mis penas, si vos misma no me hubierais inspirado una confianza grandísima en vuestro corazón y en vuestra amistad, que me será siempre de consolación y de orgullo.

Espero que también vos tengáis en mí la misma confianza y que creáis que brotan verdaderamente del fondo de mi corazón las palabras con las cuales os aseguro un afecto vivísimo, y una amistad eterna.

Entre los otros motivos que han llenado mi vida de tanta tristeza y que han secado los manantiales de la alegría y de la vivacidad, uno de ellos es vivir en Recanati, lugar abominable y odiosísimo; otro, el tener en mi madre a una persona ultrarigorista, un verdadero exceso de perfección cristiana, de la que no podéis imaginar cuanta dosis de severidad aplica a todos los detalles de la vida doméstica. Mujer excelente y ejemplarísima, se ha creado unas reglas de austeridad absolutamente impracticables, y se ha impuesto unos deberes hacia sus hijos que no les hacen sentirse nada cómodos.

Sin embargo, le desamos todos un bien infinito, y a fuerza de costumbre se llega a hacer más llevadero el peso de estas sus afirmaciones.

A consecuencia de ello, ve con gran disgusto y no quiere sufrir que yo tenga amistad con nadie, pues (dice ella) ello distrae del amor de Dios, y no puede ver ninguna carta dirigida a mí, aunque fuera de su Santo protector. Por ello os he rogado que cambiéis la dirección de la vuestra, como habéis hecho, y como espero os complazca seguir haciendo. Ahora debería pedir os disculpas por haberos hablado tanto de mí, y de mis cosas; sin embargo, no lo hago, porque vos lo habéis querido, y porque si vos me habláis igualmente, como espero, de vos y de vuestras cosas, de vuestras esperanzas, de vuestros estudios, de vuestros éxitos, me sentiré por ello extremadamente feliz y consolada. [...]

PAOLINA LEOPARDI

Después de la muerte de su madre, Paolina fue adquiriendo poco a poco mayor libertad y, a los sesenta años, empezó a viajar por Italia, visitando Módena, Asís, Nápoles (donde estaba la tumba de Giacomo) y Pisa, donde murió en 1869.

Más agitada pero igual de trágica fue la vida de Sofía Bers Tolstói (1844-1819), la mujer del gran escritor ruso León Tolstói (1828-1910). Sofía formaba parte de la buena sociedad aristocrática de Moscú y, por este motivo, recibió una discreta instrucción; en 1861 consiguió el Diploma de Maestra. Conoció a León en 1862, era un hombre culto y anticonformista, dedicado a la literatura y amante de la vida campestre. Se casaron el mismo año y se fueron a vivir a la gran casa de León en Yásnaia Poliana. Tuvieron trece hijos.

Su vida, plagada de contrastes y crisis, estuvo dedicada principalmente a la familia y al paciente (en el fondo amoroso) trabajo de

secretaria de su marido. Tolstói llevaba una vida ascética y regular, inmersa en el estudio y en la meditación, poco necesitada de relaciones sociales y, en el fondo, apartada de la vida de familia y de su mujer. De 1864 a 1869, Sofía copió siete redacciones de *Guerra y paz*, de 1874 a 1878 otras tantas de *Anna Karénina*. Copió otros muchos manuscritos y escribió también una biografía de su marido.

La vida solitaria de Tolstói no le agradaba y vio con placer su traslado a Moscú en 1881, pero al año siguiente su marido quiso volver de nuevo al campo. La relación matrimonial se fue a pique y León tomó al joven aristócrata Vladímir Certkov como discípulo y colaborador.

En 1984, de nuevo encinta, Sofía trató inútilmente de abortar. Continuó su trabajo de transcripción para su marido copiando otras novelas y la *Sonata a Kreutzer*. En 1890 escribió la novela, nunca publicada, *¿De quién es la culpa?* Aunque continuó viviendo con Tolstói y con sus hijos, se sumió gradualmente en una situación de separación y de sufrimiento incomprensido. En 1895 tuvo una breve relación platónica con el músico Serguéi Taneev. En 1898 copió y transcribió varias veces *Resurrección*; posteriormente intervino públicamente a favor de León, que había sido excomulgado de la Iglesia ortodoxa (1901). En 1902 publicó un poema en prosa titulado *Gemidos*.

Su estado mental fue deteriorándose gradualmente hasta que en 1910 sus familiares la hicieron visitar a varios psiquiatras. A continuación, Sofía trató de suicidarse dos veces. Cuando murió Tolstói en 1910, Sofía escribió su *Autobiografía* (1913) y publicó la correspondencia que mantuvo con su marido (1901). Falleció en Yásnaia Poliana en 1919.

En los estudios realizados sobre los textos de Sofía Tolstói ha quedado patente su relación amor-odio con Tolstói: un genio que era admirado, atendido, defendido con devoción, pero también odiado y criticado, y burlado secretamente en sus *Diarios* (más de mil páginas). Una experiencia trágica que se alimentaba continuamente de la gigantesca personalidad de Tolstói, al igual que de la vitalidad y combatividad de Sofía. En muchos de los personajes de Tolstói, la crítica ha encontrado transfigurados elementos y problemáticas de su relación con Sofía.

Si Sofía hubiera sido solamente la amante o la “musa inspiradora” de Tolstói, su relación con un hombre de un atractivo e intelecto tan grande hubiera sido menos onerosa. En cambio, su posición de mujer y madre de sus hijos la hacía oscilar entre ve-

neración y subordinación, emulación y rebelión, pasión y desesperación.

La gran intuición de Sofía fue la de escribir su propia vida; en un contexto histórico y cultural en el que a su demanda de *identidad y diferencia* respecto al hombre no había respuesta posible, la escritura le brindó la posibilidad del análisis y de la reflexión de los temas fundamentales de la identidad femenina. La confirmación de la importancia del trabajo de escritora de Sofía Tolstói nos la dará, en el siglo XX, Simone de Beauvoir, quien en su investigación acerca de la “experiencia vivida” de la feminidad se sirvió ampliamente de las páginas de los diarios de la rusa.

En este aspecto también es digna de mención la figura de Anna Grigorievna Dostoievskaja (1846-1917), la segunda mujer de Fiódor Dostoievski (1821-1881). Había nacido en el seno de una familia burguesa de San Petersburgo y se había diplomado como taquígrafa. Precisamente como tal conoció al gran escritor en 1866, cuando ella tenía veinte años y él cuarenta y cinco. Dostoievski, cargado de trabajo, había decidido pasar de la escritura al dictado, y Anna parecía justo la persona indicada para ello: sensible, instruida, capacitada. En 1867 se convirtió en su segunda mujer, con la que viajó a Alemania, a Suiza y a Italia. Tuvieron cuatro hijos de los que sólo dos llegaron a mayores. Después de la muerte del escritor, Anna se convirtió en la responsable de su legado editorial y escribió sus recuerdos comunes en la obra *Recuerdos* (1916). Anna Dostoievski murió a causa de la malaria y de las privaciones durante la Revolución en Yalta.

Cuando comenzó su relación, Dostoievski estaba escribiendo *Crimen y castigo* y después *El jugador*, su primera mujer había fallecido y él estaba desbordado de deudas y de trabajo, empeñado en el juego y rodeado de un caótico círculo de parientes. Durante algunos años, Anna fue un factor de orden en la vida del escritor al que se entregó con total devoción. Las grandes obras de Dostoievski posteriores a aquellos años vieron la luz gracias a su intensa colaboración. Al escribir su autobiografía, Anna omitió cualquier referencia a su propia historia, la concentró sólo en los años de su matrimonio con Fiódor: un “amor infinito”.

Referencias bibliográficas

Il racconto delle donne, ed. de Angiolina Arru y Maria Teresa Chialant, Nápoles, Liguori, 1990. Paolina Leopardi, *Io voglio il biancospino. Lettere 1829-1869*, Milán, Archinto, 1990. Cristina Cacciari, Veronica Cavicchioni, Marina Mizzau, *Il caso Sofija Tolstoj*, Verona, Essedue, 1981. Sofía Andreevna, *I Diari 1862/1910*, Milán, La Tartaruga, 1978. Anna G. Dostoievskaja, *Dostoievski, mio marito*, Milán, Bompiani, 1977.

11. LAS MUJERES Y LA CIENCIA EN LA ERA DEL POSITIVISMO

A comienzos del siglo XIX, la Francia napoleónica estuvo en la vanguardia del desarrollo científico. La tradición ilustrada le había garantizado esta primacía y las nuevas instituciones científicas y universitarias sirvieron para consolidarla. Pero entre 1830 y 1890, Alemania e Inglaterra también comprendieron la gran importancia de una adecuada organización en el campo de la investigación científica y tecnológica y, de este modo, iniciaron aquel gran desarrollo de la cultura científica y aquel proceso de modernización que revolucionó a la Europa decimonónica.

El término *Positivismo* puede hacer referencia a aquella tendencia filosófica que identificó el desarrollo del *conocimiento* con el desarrollo de las ciencias. Para los positivistas, la filosofía se convierte en *epistemología*, es decir, en análisis y control del conocimiento científico, y en *sistematización* de las nuevas teorías y *ampliaciones* del método científico-experimental a los nuevos campos del saber.

Los grandes filósofos del Positivismo, Comte, Stuart Mill, Spencer y Darwin, y, antes de ellos, a principios del XIX, Hegel, Herbart, Cousin, Reid y Tocqueville ya eran partidarios de una filosofía ecléctica o cuando menos de una investigación concreta del mundo humano y social. Si en estos filósofos persistía la concepción de la filosofía como Ciencia Primera, en los positivistas, en cambio, se manifestó la exigencia de extraer de la cultura científica experimental una doctrina metafísica o, al menos, una filosofía del progreso científico.

La astronomía, la física, la química, la fisiología y la sociología (entendida como física social) fueron las ciencias positivas sobre cuyas bases se inició el nuevo desarrollo de la cultura. Las matemáticas se desligaron de la física, la psicología se separó de la ló-

gica y de la metafísica. Mill y Comte convinieron en la exigencia de una nueva filosofía social que sustituyese al espíritu revolucionario de comienzos del siglo.

A la investigación científica operativa y a las reflexiones de los positivistas se unió la innovación tecnológica e industrial; se completaba así aquel proceso de “desencanto del mundo”, iniciado con la Ilustración, que alejó a la Europa más progresista de la atmósfera romántica del Romanticismo.

En la nueva situación, las mujeres que habían dejado atrás el diletantismo de los primeros salones científicos dieciochescos y que estaban más preparadas en el plano de las reivindicaciones de igualdad, llegaron a acceder a las facultades científicas y, algunas, a hacer su primera entrada en la comunidad científica. Fue un ingreso cargado de dificultades, rodeado de la desconfianza y de la hostilidad comunes a los ambientes cerrados y elitistas masculinos, pero se llevó a efecto.

Se trató de un acceso técnico y subalterno en el ámbito de la organización del trabajo científico: las científicas decimonónicas no realizaron descubrimientos particulares, ni elaboraron ninguna teoría crítica de la ciencia en el campo epistemológico y filosófico. En su conjunto, el acceso de las mujeres a la ciencia fue parecido al acceso de las mismas al campo industrial o al de las profesiones liberales. Pero a finales del XIX las cosas ya habían cambiado.

En el campo de las matemáticas destacó Marie Sophie Germain (1776-1831), que ganó el *Premio Extraordinario* de la Academia de Ciencias en 1816. Se dedicó a estudios de matemáticas puras y de física y, a avanzada edad, escribió un ensayo titulado *Consideraciones sobre el estado de las ciencias y de las letras*, que fue publicado póstumamente en 1833, en el que adelantaba algunas teorías sobre el desarrollo del conocimiento que encontraron mayor eco y profundización en la obra de Auguste Comte.

Otro personaje célebre en el mundo científico de su época fue la escocesa Mary Fairfax Sommerville (1780-1872), estudiosa de física y astronomía. Su debut en el mundo científico estuvo marcado por la traducción al inglés de la *Mecánica celeste* de Laplace (1831); en 1834 publicó una reseña científica de gran éxito titulada *Sobre la conexión de las ciencias físicas*. Estudió las mareas y los cometas. Se dedicó a trabajos de divulgación científica de alto nivel como *Geografía física* (1848) o *Ciencia molecular y microscópica* (1869).

La suiza Jane Haldimand Marcet (1769-1858) fue también una

valiosa divulgadora que llegó a ser conocida gracias a sus textos, dirigidos a un público no especialista, que bajo la forma del diálogo entre un científico y un profano, trataban de química (1805), de botánica (1817), de fisiología vegetal (1829) y de filosofía (*Convenciones sobre filosofía natural*, 1819).

Ada Byron Lovelace (1815-1852), hija de Lord Byron y de su primera mujer, estudió matemáticas con Charles Babbage y trabajó con él en el proyecto de construcción de una máquina calculadora.

Otra valiosa estudiosa de matemáticas fue la rusa Sofía Kovahevskaja (1850-1891). Debido a estar vetado el acceso de las mujeres a las facultades científicas, en 1869 dejó Rusia para dirigirse a Viena y después a Berlín donde estudió con Weierstrass. En Inglaterra conoció a los grandes biólogos de finales del XIX como Charles Darwin y Thomas Huxley. En 1884 obtuvo el puesto de profesora de matemáticas de la Universidad de Estocolmo. Durante algunos años, debido a una crisis en su interés por las matemáticas, probó a ser escritora y redactó *Recuerdos de infancia* (1890), su autobiografía. Junto a Anna Charlotte Leffler-Edgren, escribió la comedia *Lucha por la felicidad*. Inflamada de nuevo por la pasión científica publicó su trabajo más importante, el ensayo *Movimiento rotatorio en torno a un punto fijo* (1889).

La figura seguramente más importante de esta primera fase del ingreso de las mujeres en la comunidad científica fue la de Marie Sklodowska Curie (1867-1934), una de las grandes protagonistas de la historia de la ciencia. Polaca de nacimiento, se trasladó a París donde se casó, en 1895, con el físico Pierre Curie (1859-1906). Juntos, en 1898, aislaron dos nuevos elementos radiactivos: el polonio y el radio. Un descubrimiento que les valió a ambos, junto a Henri Becquerel, el Premio Nobel de Física en 1903. Al quedar viuda prematuramente, debido a la muerte de Pierre Curie en un accidente, Marie Sklodowska Curie prosiguió sus investigaciones y en 1911 consiguió también el Premio Nobel de Química. Falleció en 1934 a consecuencia de una anemia perniciosa contraída por su prolongada exposición a las radiaciones.

Referencias bibliográficas

Stefano Poggi, *Il Positivismo*, Bari, Laterza, 1991. Margaret Alic, *L'eredità di Ipazia*, Roma, Editori Riuniti, 1989. Oscar Negt, *Hegel e Comte*, Bolonia, Il Mulino, 1975. Eva Curie, *La vida heroica de María Curie*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.

12. EL ESOTERISMO DE FINALES DEL SIGLO XIX. EL IDEAL TEOSÓFICO DE MADAME BLAVATSKY

Paralelamente a la afirmación del positivismo, el siglo XIX fue atravesado por una corriente cultural subterránea, un río cárstico que prolongó las intuiciones del Romanticismo hasta la crisis de final de siglo. Con el declive del positivismo y de su forma de racionalidad, la Europa de los últimos veinte años del siglo XIX desveló el sustrato *irracional* que la animaba.

Una gran figura femenina del XIX esotérico fue Margherita Albana Mignaty (1831-1887). Nació en Corfú en el seno de una familia acomodada, pero su juventud y su educación transcurrieron bajo la tutela de su padrino sir Frederic Adam, comisario del gobierno inglés. En sus *Memorias* se describe a sí misma como una joven de gran sensibilidad e inclinada al misticismo. El ambiente *exótico* y paradisíaco de las islas jonias y la tradición griega, la figura de Sócrates en particular, se esculpieron en su fantasía impulsándola hacia una forma de religiosidad muy personal:

Las escenas de la naturaleza, las estrellas, el cielo, despertaban por momentos mi ser interior y provocaban en él un extraño tumulto, una auténtica erupción de pensamientos melancólicos. Desde nuestros primeros años nuestra alma se dirige al mundo de las preguntas mudas, que a menudo no se liberan del fondo turbio en el que se elaboran y no afloran a la superficie de nuestra conciencia. Sin embargo, durante toda nuestra vida debemos resolver estas cuestiones o renunciar a cualquier respuesta.

En 1841, dejó Corfú para ir a la India con sir Adam. En Madrás, bajo la guía de un preceptor italiano leyó a Dante, a Tasso, a Shakespeare y a Byron. En 1846 se trasladó a Roma, ciudad que ejerció sobre ella una profunda impresión y donde se casó; más tarde pasaría a Florencia (1848) que se convertiría en su ciudad. Allí formó un salón elitista en el que participaban Giusti, Dell'Ongharo, De Gubernatis, Comparetti, Marianna Florenzi Waddington, el mazziniano Aurelio Saffi, George Eliot y el novelista americano Hawthorne. Su amistad con el historiador napolitano Pasquale Villari, que le dedicó su primer trabajo *Historia de Savonarola y de su tiempo* (1859), fue de gran importancia.

Margherita Albana Mignaty era una mujer de gran atractivo y cultura, rodeada de un halo misterioso y exótico que causaba gran impresión entre sus conocidos y admiradores. Eduard Schuré, quien la consideraba como una de las grandes mujeres *inspiradoras*, la definió como una “suscitadora del Dios desconocido”.

Después de haber escrito un breve ensayo sobre Dante, en 1870, Mignaty publicó algunos ensayos históricos con el título de *Apuntes sobre el pasado histórico de Italia* en los que trazaba el perfil de la historia cultural italiana desde el mundo antiguo hasta el Renacimiento. Estudiando la tradición cultural de Italia central, Mignaty fue atraída de modo particular, en Módena y en Parma, por la obra pictórica de Correggio, portador, en su opinión, de una nueva interpretación del cristianismo. Sus ideas sobre Antonio Allegri llamado Correggio (1489-1534) fueron expuestas en *La idea de la luz en la obra de Correggio* (1881). Otro personaje al que Mignaty dedicó su estudio y su admiración fue Santa Catalina en *Catalina de Siena: su vida y su obra en la Italia del siglo XIV* (1886).

Unida por una gran amistad y comunión de intenciones al historiador Eduard Schuré (1841-1929), Margherita Albana Mignaty llegó a sus mismas conclusiones sobre la crisis y la decadencia de Europa de fines del XIX. Ambos rechazaban tanto a los filósofos reaccionarios y racistas como Joseph Arthur de Gobineau como a los revolucionarios “ateos”: la duda de Occidente sobre la realidad de Dios y del Alma, duda incrementada por la mediocridad y el oscurantismo de la Iglesia, era la verdadera enfermedad del hombre occidental. La necesidad de una “fe viviente” y de una “religión creadora” empujó a los dos estudiosos hacia nuevas investigaciones, que confluyeron en el gran álveo del esoterismo de finales del XIX. Los fenómenos de lo *oculto*, examinados por Friedrich Anton Mesmer (1733-1815), que entonces volvían a estar en boga gracias a la práctica de la hipnosis y de otras investigaciones psicológicas más o menos científicas, el llamado esoterismo oriental, del que hablaba en Londres la Sociedad Teosófica de Mme. Blavatsky, así como el esoterismo cristiano (Fabre d’Olivet) y hebreo (Saint-Yves d’Alveide) eran corrientes de pensamiento bastante influyentes. En 1884, Schuré se vio estimulado por estas ideas para empezar la redacción de *Los grandes iniciados* (1899) que dedicó a Albana Mignaty, la cual, a su vez, emprendió un trabajo sobre Juana de Arco que no llevó a término.

Helena Petrovna [Hahn] Blavatsky (1831-1891) fue el personaje más importante del renacimiento esotérico de fines del XIX,

una tendencia extendida en los salones de París y de Londres, así como en los de Nueva York. Nacida en 1831 en Yekaterinoslav, hija de la buena sociedad rusa, Blavatsky manifestó un temperamento inquieto desde la infancia. Su biógrafo la describe como dotada de poderes de médium innatos, como una *sensitiva*. Tenía visiones, se aislaba con frecuencia, sentía predilección por los lugares espectrales. En 1848 se casó con el general Blavatsky, un aristócrata de más de sesenta años, pero fue un matrimonio por despecho, y a los pocos meses ya se había fugado a Odessa, a Constantinopla y a El Cairo.

De esta manera, comenzó una vida errabunda y llena de aventuras guiada por sus tempranos intereses por la magia y el ocultismo. En 1851 se trasladó a Canadá para estudiar a los “pieles rojas”, y a Nueva Orleans para conocer los ritos vudús. Posteriormente, en 1852 viajó a la India, a Bombay y a Tíbet en 1856. En estos años emprendió el estudio de la religión y del pensamiento hindú y budista. Blavatsky era un personaje popular en el mundo de los viajeros europeos en busca de exotismo; permanecía largo tiempo en los países, estudiaba su lengua y sus costumbres, trataba de hacer contactos y amistades en los ambientes influyentes. En 1871 estuvo en Egipto y después, durante seis años, en Norte América, de 1873 a 1879.

La larga estancia en América fue muy importante para Blavatsky, pues encontró un ambiente cultural favorable a sus programas de revalorización del budismo, del gnosticismo, del cristianismo primitivo y de los cultos heréticos medievales. América era un país de amplios horizontes, de grandes asociaciones filantrópicas, apasionado por las discusiones sobre los máximos sistemas. En 1875, Blavatsky fundó en Nueva York la *Sociedad Teosófica* con Henry S. Olcott y William Q. Judge; se abrieron otras sedes en Madrás, en la India, y en París. La *teosofía* (sabiduría divina) era una doctrina de carácter neoplatónico que unificaba de modo sincrético numerosas doctrinas esotéricas y religiosas del pasado.

A quien la acusaba de practicar el espiritismo Blavatsky respondía:

Hemos fundado nuestra Sociedad para combatir bajo la bandera de la Verdad y de la Ciencia, cualquier tipo de superstición y de prejuicio. Queremos luchar contra las ideas preconcebidas de los escépticos, así como contra los abusos de poder de los falsos profetas, antiguos y modernos; queremos derribar a los grandes Sacerdotes, los Calcantes con sus falsos rayos a

lo Júpiter y mostrar ciertos errores de los espiritistas. Si somos algo, somos más bien *Espiritualistas*.

Los objetivos de la Sociedad Teosófica eran muy vastos: mantener vivo en el hombre el sentido de la espiritualidad, oponerse a la beatería, promover la fraternidad entre las naciones, conocer todas las leyes de la Naturaleza, estudiar el folclore y la cultura popular, formar una biblioteca y traducir y difundir textos filosóficos, promover la educación y la valorización de los conocimientos individuales con fines altruistas. En este cuadro Blavatsky se comprometió, de modo particular, a divulgar en Occidente la antigua sabiduría india y los conocimientos esotéricos que podían emanar de ella. En 1877 escribió *Isis sin velo*, una obra poderosa, más de 1.200 páginas, que resumía sus estudios de filosofía y de religión oriental, una sabiduría simbolizada por la figura de la diosa Isis.

En 1879 viajó a la India donde creó la revista *The Theosophist*. El éxito de la Sociedad Teosófica iba en aumento cuando, en 1884, se vio envuelta en una violentísima polémica.

El *Christian College Magazine*, órgano de los misioneros cristianos de Madrás, publicó algunas presuntas cartas de Blavatsky en las que la teósofa acordaba con una pareja de colaboradores una serie de trucos para las sesiones en las que periódicamente actuaba de médium. La iniciativa de la revista surgía del propósito de frenar la influencia del grupo teosófico en la India. El escándalo, reflejado en la prensa inglesa, fue enorme. La “Sociedad de las Investigaciones Psíquicas” de Londres mandó un inspector a la India para hacer una investigación que concluyó desfavorablemente para Blavatsky. Se desencadenó una tempestad en la Sociedad Teosófica que, reunida en congreso, decidió abandonarla a su suerte aunque se solidarizaba con ella formalmente, y rechazó constituir un juicio por difamación. La motivación de esta elección fue la inoportunidad de discutir ante una corte profana las razones de la fe teosófica. Blavatsky, después de haber replicado duramente a sus acusadores, se retiró a Londres en 1885. Allí fundó el *Blavatsky Lodge* y la revista mensual teórica *Lucifer*.

Sin embargo, su éxito continuó como lo prueba, por ejemplo, el testimonio del joven Gandhi, estudiante en Londres en 1890, que escribió en su autobiografía:

Mis amigos me llevaron una vez a la Logia Teosófica Blavatsky y me presentaron a la Sra. Blavatsky y a Anna Besant.

Esta última se había unido hacía poco a la Sociedad Teosófica y yo escuchaba con mucho interés las discusiones sobre su conversión. [...] Recuerdo haber leído, siempre por sugerencia de mis amigos teosóficos, *La clave de la Teosofía* de la señora Blavatsky. Este libro estimuló en mí el deseo de leer más sobre la religión hindú y me demostró cuán injusta era la tesis de los misioneros que consideraban que esta religión estaba llena de supersticiones.

Durante el periodo londinense, Blavatsky escribió muchas e importantes obras que precisaron su doctrina y fijaron los resultados de sus estudios como *La doctrina secreta* (1888), *La clave de la Teosofía* (1889) y el *Glosario teosófico* (ed. 1892). Aunque oficialmente era rechazada por el mundo académico, la doctrina teosófica de Blavatsky tuvo una notable difusión al término del siglo pasado y en los primeros decenios del nuestro. D. H. Lawrence, Maeterlinck, Yeats, Kandinsky, Mondrian, Conan Doyle y muchos otros intelectuales y artistas encontraron inspiración y estímulo en ella. Helena Blavatsky falleció en Londres en 1891.

Annie Besant, citada en el texto de Gandhi, se convirtió en sucesora de Mme. Blavatsky en el movimiento teosófico y de 1907 a 1933 ostentó el cargo de Presidente de la Sociedad Teosófica Internacional.

Referencias bibliográficas

Eduard Schuré, *Donne ispiratrici*, Bari, Laterza, 1930. Eduard Schuré, *I grandi iniziati*, Bari, Laterza, 1906. A. P. Sinnett, *La vita straordinaria di Helena Petrovna Blavatsky*, Roma, Astrolabio, 1980. Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave della Teosofia*, Roma, Astrolabio, 1982. Helena Petrovna Blavatsky, *Iside svelata*, Milán, Armenia, 1990. Gandhi, *Autobiografia*, Milán, Garzanti, 1931. Dmitrij Tschizewskij, *Storia dello spirito russo*, Florencia, Sansoni, 1965. AA.VV., *Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*, Nápoles, Guida, 1993. Louis Pauwels, Jacques Bergier, *El retorno de las brujas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995. Annie Besant, *Le leggi fondamentali della Teosofia*, Trieste, Società Teosofica italiana, 1983.

CAPÍTULO VIII

Mujeres y filosofía en Occidente hasta 1945

1. LA “REVOLUCIÓN” DE LAS IDEAS EN EUROPA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

El siglo XX se anuncia, desde sus albores con la filosofía de Friedrich Nietzsche, como uno de los siglos más problemáticos y trastocantes de la historia de la humanidad. Los eventos políticos, militares económicos y culturales que lo caracterizan —y que tendrán pleno eco en la reflexión filosófica que los abordará con preocupación— llegarán a modificar los equilibrios religiosos, ideológicos, económicos y hasta ecológicos milenarios. Un siglo desconcertante, durante el cual el hombre occidental, y no sólo éste, ha profundizado en los abismos más turbios de la abyección y de la irracionalidad; un siglo, también, en el que se han acumulado productos, recursos y tecnologías en mayor medida que en cualquier otra época de la historia humana. Un siglo cuyo balance, ahora que se acerca a su final, debe llevarse a cabo con racionalidad y justicia, incluso en el área de la filosofía.

El siglo XX se anunciaba desde el último cuarto del XIX como un siglo de “crisis de la racionalidad”, de irrupción de fuerzas arcaicas y oscuras en la escena histórica y teórica, de reapertura a antiguos conflictos. La virulencia de este fenómeno, testigo de cómo “la destrucción de la Razón” sobrepasa a la legítima “crítica de la racionalidad abstracta”, se volcará, en la segunda mitad del siglo, en un estado de pánico latente y de estupor incrédulo unido a una

fuerte mortificación de todos los ideales de progreso surgidos en los siglos XVIII y XIX.

Los orígenes de los movimientos ideales y políticos del siglo XX hay que buscarlos, pues, en los últimos veinte años del siglo XIX, en aquel complejo momento cultural que ha sido definido como “crisis del positivismo”, que en Inglaterra coincide con el fin de la época victoriana y de su posición de monopolio internacional, y en Alemania con la unificación bismarckiana y con el inicio del imperialismo guillermino.

El límite del positivismo —una filosofía que también había alimentado el desarrollo científico y económico europeo— consistía, según muchos de los pensadores del último tramo del XIX, en la diferenciación acrítica entre ciencia y conocimiento. Si Kant había delimitado el campo de la validez de los procedimientos científicos (cuantitativos, objetivos, deterministas) propios de la física newtoniana al ámbito de los fenómenos, los positivistas habían extendido la metodología científica y experimental a todos los campos del conocimiento. El campo fenoménico, en vez de constituir una reducción premeditada del campo de lo real, se había convertido así en la única dimensión de la realidad y todos los ámbitos de experiencia que no se adaptaban a un tratamiento teórico de tipo cuantitativo y experimental eran confinados en el grupo de las teorías metafísicas. Además, el positivismo, con su dogma de la “inmutabilidad de las leyes naturales”, había contribuido a cristalizar la imagen científica del mundo creada en el siglo XVIII, con su ideal determinista y “absoluto” de los procesos físicos, haciendo así de la ciencia una actividad ahistórica.

Los movimientos filosóficos antipositivistas cuestionaron la metodología del positivismo y su filosofía reduccionista; algunos de ellos cuestionaron incluso la propia visión científica a partir de la cual se había desarrollado el positivismo. Otros filósofos, como fue el caso de Nietzsche y de Max Weber, aceptaron el destino de “desencantamiento del mundo” al que habían conducido las ciencias positivas, pero criticaron la concepción moral y la metafísica implícitas en el positivismo: la idea de un conocimiento científico absoluto y completo.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) extendió a todos los campos del conocimiento científico e histórico la crítica deísta e ilustrada de la religión: toda forma de conocimiento, lejos de constituir el producto de la síntesis armoniosa de las facultades superiores del hombre, es un mero instrumento, un artificio político, acto de arbi-

trio y de invención, afirmación de la “voluntad de poder” del hombre. Para Nietzsche no existía una relación estática entre la realidad del mundo y la subjetividad. La ciencia, en cuanto expresión pura de la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza, había llevado al “desencantamiento del mundo” y a la “muerte de Dios” y, por tanto, a la muerte del hombre también, en cuanto ser que confía en la existencia de un orden en la naturaleza y en la realidad. El hombre que nacía en la época de la técnica y de la ciencia era un hombre sin Dios y sin mundo y, por consiguiente, sin humanidad: un superhombre (Übermensch). Nietzsche percibía, pues, la exigencia de una salida del hombre fuera de los confines que la civilización decimonónica le había impuesto. Esta intuición filosófica suya no encontró jamás una exposición sistemática, al igual que otros conceptos suyos importantes como el del “eterno retorno del igual” o de “transvaloración de los valores”. En febrero de 1889, después de haber publicado en poco tiempo *El crepúsculo de los dioses*, *Ecce Homo* y *El Anticristo*, Nietzsche cayó en un estado definitivo de enajenación mental.

También la investigación metodológica y filosófica de Max Weber (1864-1920) en el campo de las ciencias histórico-sociales supuso un duro golpe para el principio de verdad de los positivistas. La conciencia metodológica de que los cuadros conceptuales con que se operaba en el campo científico eran sólo tipos ideales con función investigadora y no coincidían con la esencia de los procesos que se pretendía estudiar, llevó a Weber a diagnosticar el “politeísmo de los valores” que irrumpía en el mundo contemporáneo. Un politeísmo que el cristianismo había logrado mantener inactivo durante dos mil años y que la historia había vuelto a plantear de nuevo. Sin embargo, según Weber, la ética científica imponía al científico el máximo respeto a la valorabilidad de los juicios de hecho, aceptando el carácter de racionalización propio del conocimiento. Contradictoriamente, Weber tuvo que reconocer también que los valores irrumpían, en cualquier caso, en el contexto del trabajo intelectual, aunque sólo fuera para orientar la búsqueda. Pero para él un surco profundo separaba la elección del valor, propia de la acción, de la referencia al valor propio de la ciencia.

En su conjunto, los grandes pensadores de los albores del siglo XX, Wilhelm Dilthey (1833-1911), Henri Bergson (1859-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923), Emile Durkheim (1858-1917), se aproximaron por el conocimiento de la aparición de componentes “nuevas” en la historia de la civilización europea, componentes

irracionales, es decir, ajenos al paradigma científico del positivismo, que modificaban tanto la realidad del hombre como el modo de entender la ciencia. El historicismo y el antiintelectualismo abrieron la vía a dimensiones cognoscitivas dinámicas, introdujeron el factor tiempo en la elaboración del conocimiento y en la vida de la mente, subrayaron la insuprimible autonomía y especificidad de los fenómenos del mundo humano respecto a los del mundo natural clásicamente entendido.

Desde este punto de vista, la revolución de la teoría psicológica y antropológica llevada a cabo por Sigmund Freud (1856-1939) y la revolución de la teoría física efectuada por Albert Einstein (1879-1955) y Max Planck (1858-1947) constituyeron los dos pilares fundamentales de la “ruptura epistemológica” que se produjo entre el fin del siglo XIX y el comienzo del XX en Europa. Freud propuso, como ya había escrito Nietzsche, considerar la actividad cognoscitiva humana como una “solución de compromiso” entre instancias psíquicas heterogéneas e interagentes, y analizar el comportamiento humano en cuanto condicionado por “impulsos inconscientes”. Todas las formaciones del espíritu humano se convertían así en “racionalizaciones” del impulso vital.

Einstein, por su parte, sustituyó el método inductivo por el hipotético-deductivo en física, que dejaba mucho espacio a la invención en la búsqueda de soluciones teóricas nuevas por parte del científico. Además, afirmó la imposibilidad de situar al Sujeto del conocimiento en una posición de dominio absoluto respecto al objeto y, por tanto, la necesidad de *tarar* los sistemas de análisis en cuanto que eran relativos y modificables en relación al objeto mismo. La descripción plena de la naturaleza, como totalidad objetiva del mundo físico, llegó a ser así imposible, y la ciencia se transformó en un conjunto de teoremas y de fórmulas que medían algunas de las estructuras del mundo físico (espacio-tiempo, velocidad de la luz, radiaciones, desequilibrio térmico, etc.) sin recomponer alguna imagen de la misma que no fuese una mera extrapolación. Paradójicamente, la relatividad volvió a situar, pero de modo postkantiano, al hombre y su proyecto científico en el centro del universo.

En el plano religioso, el nihilismo nietzscheniano, el politeísmo weberiano y el historicismo diltheyano crearon una violenta contraposición entre filosofía y teología que fue, en parte, compensada por un renacimiento del “sentimiento religioso” entendido como búsqueda de un “Dios desaparecido” o como espera de una

nueva manifestación de lo divino en el mundo. Poetas “en el tiempo de la pobreza” (M. Heidegger) como Rainer Maria Rilke o Georg Trakl, y antes de ellos Hölderlin, abrieron esta vía de peregrinaje ascético sobre las huellas de lo sagrado.

En el campo filosófico, el existencialismo, con Sören Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976) y Gabriel Marcel (1889-1973), trató de representar el destino del hombre sin Dios.

La postura del mundo católico y de la cultura religiosa en una fase histórica tan compleja osciló entre instancias integristas, como por ejemplo, las del neotomismo que volvían a proponer la cultura religiosa como *distinta* de la científica y sorprendentes aperturas como las del modernismo o el cristianismo social. Figuras de primer plano fueron las del papa León XIII, autor de las encíclicas *Aeterni Patris* (1879) y *Rerum novarum* (1891) y la del teólogo y científico Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) que propuso conciliar la nueva imagen científica de la naturaleza y del hombre con la teología. En el campo protestante, el teólogo Karl Barth (1886-1968) volvió a plantear el sentimiento religioso sobre nuevas bases a través de una revalorización universal de la imagen de Cristo, dando amplia cabida a la dimensión ética de la fe y a las instancias del existencialismo.

Otro campo de cambios importante fue el de las relaciones sociales y el poder. Como ha mostrado Michel Foucault, los procesos de transformación de la sociedad occidental, iniciados con la segunda revolución industrial, han modificado irreversiblemente la estructura del poder político que no se configura como un único poder “descentralizado” y “represivo”, sino como articulación de un poder ramificado, policéntrico, microfísico; más interesado en la activación de los procesos y en su gestión que en su prohibición. El Poder, se descubre, no está ya todo “dentro del Estado”, dentro de la Soberanía, sino que se extiende entre muchas relaciones de subordinación, de control y de producción que están repartidas por todo el cuerpo social. El poder desborda del estado en una compleja red de instituciones y de saberes que atraviesan y organizan la vida social en cada una de sus fibras.

La explosión de movimientos de liberación, de revuelta y de revolución que caracterizó los años de la transición al siglo XX —antes de que se impusieran las grandes síntesis represivas del totalitarismo de los años 20 y 30— también estuvo marcada por la aparición no de un único punto de conflicto, sino por la compleja

red de focos de protesta e insubordinación. En este nuevo cuadro se justifica la problemática identidad del movimiento de emancipación de las mujeres de aquellos años, así como el nacimiento de un movimiento de “liberación homosexual” para el cual la vicisitud del arresto y de la detención de Oscar Wilde (1895) fue una de sus primeras batallas.

El feminismo de la primera parte del siglo XX tuvo que situar su propio programa político entre socialismo, comunismo, nacionalismo y el naciente fascismo. El ideal feminista oscilaba entre la defensa de la “especificidad” femenina, fundada biológicamente —teorizada por los reformistas, así como por los nacionalistas, prontos a integrarse en el movimiento de las mujeres— y la demanda de “derechos económicos y políticos iguales” para hombres y mujeres. Los comunistas, que después de la Revolución rusa, tuvieron un seguimiento notable en Occidente persiguieron una línea igualitaria que identificaba feminismo y socialismo; según ellos, la cuestión femenina estaba encaminada exclusivamente hacia factores de tipo político e histórico-cultural. Por otra parte, el fascismo valoró en sentido reaccionario “la identidad femenina”, proponiendo a la mujer como fulcro de la familia, como madre y patriota, excluyéndola totalmente de la esfera política.

Pero también otro movimiento sexista se asomaba a la escena política y cultural de la Europa a caballo entre los dos siglos. Siguiendo las teorías de Freud y de Havelock Ellis, los teóricos del movimiento para los derechos de los homosexuales, que luchaban por la despenalización de la homosexualidad en Alemania y en Inglaterra, Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) y Edward Carpenter (1844-1929), proponían la tesis de la homosexualidad como fenómeno natural e innato, hablaban del “tercer sexo” y revalorizaban el papel de los homosexuales en la historia de la cultura. Partiendo de las tesis platónicas del *Banquete* (de hecho, se llamaban *los uranianos*) mostraban el ejemplo de genios como Maquiavelo, Miguel Ángel, Shakespeare o Newton hasta llegar a Wilde y a Walt Whitman para argumentar la superioridad y la legitimidad de la elección homosexual. En Inglaterra, la revuelta antivictoriana tuvo como protagonistas a escritores y pensadores homosexuales.

Pero la carga liberadora y subversiva de gran parte del pensamiento antipositivista estaba mezclada con instancias irracionalistas y contaminada por mitos y planteamientos reaccionarios. El pensamiento de los últimos años del XIX y de los primeros del XX llevaba escondido en sí las semillas del totalitarismo. La sociedad

de masas surgida del progreso industrial y técnico de la segunda mitad del siglo XIX —escribiría Max Horkheimer en 1942—, rompiendo la envoltura institucional que había sustentado su nacimiento y desarrollo, habría dado lugar a una “dictadura de masa”, a la resurrección de un mito regresivo como única forma de autoconservación de la gran industria. El estado totalitario se convirtió en la síntesis artificiosa de una sociedad que había perdido su unidad y su identidad. Nunca una respuesta estuvo más lejos de los verdaderos términos del problema: fascismo, nacionalsocialismo y estalinismo destruyeron aquellos fermentos renovadores que habían anunciado el principio del nuevo siglo.

Referencias bibliográficas

H. Stuart Hughes, *Coscienza e società*, Turín, Einaudi, 1967. Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), Turín, Einaudi, 1976. Ernest H. Hutten, *Einstein e Freud*, Roma, Armando, 1976. Massimo Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, Marsilio, 1977. Massimo Cacciari, *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1976. Michel Foucault, *Microfisica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980. Franca Pieroni Bortolotti, *Socialismo e questione femminile in Italia (1892-1922)*, Milán, Mazzotta, 1976. John Lauritsen, David Thorstad, *Per una storia del movimento dei diritti omosessuali (1864-1933)*, Roma, Savelli, 1979. A. L. Rowse, *Homosexuals in History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1977. Max Horkheimer, *Crisi della Ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, Savelli, 1978.

2. EL “CASO” ELISABETH NIETZSCHE

Pocos filósofos han tenido un papel tan controvertido en la historia del pensamiento como Friedrich Nietzsche. De anticipador del nacionalsocialismo a teórico de las vanguardias y pionero de la “liberación”, el lugar de Nietzsche en la filosofía de principios de siglo está hoy fuera de toda discusión.

El papel de Elisabeth Nietzsche-Förster (1846-1935), hermana de Friedrich, en la publicación de las obras editadas, y de las inéditas de Nietzsche, fue fundamental desde la crisis de demencia del filósofo (1889) hasta 1935, año en que murió. Igualmente fundamental fue su papel en la construcción de la primera imagen del filósofo de este siglo.

Friedrich (Fritz para los allegados) y Elisabeth (Lisbeth) habían crecido unidos por un fuerte sentimiento de pertenencia recíproca, conservado por aquélla en la edad adulta bajo una forma de

celos morbosa. Los dos cultivaron un marcado sentido aristocrático y ambos tuvieron relaciones difíciles con la madre, apoyándose en una especie de alianza secreta, lo cual no impedía que con igual frecuencia entraran en conflicto entre sí, sobre todo en cuestiones que concernían a su vida personal. Elisabeth quiso influir siempre en las elecciones de Friedrich y se convirtió en el custodio intoleroante de su memoria. Sobre las virtudes intelectuales de Elisabeth, los juicios fueron siempre discordes. En 1895, Elisabeth se convirtió en la única propietaria de la obra de Nietzsche y se empeñó en dar al Nietzsche Archiv una estructura similar a la del Goethe-Schiller Archiv de Weimar. Su objetivo era: “Especificar en lo posible las intenciones del autor, ordenar cuidadosamente el texto, conservar en el orden existente todas las conexiones y remisiones y, sobre todo, recoger el mayor número de anotaciones útiles para aclarar las ideas principales de Nietzsche.” Por su trabajo, Elisabeth optó al Premio Nobel en 1911, 1914 y 1922.

La primera operación de divulgación de la doctrina de la “voluntad de poder” y del “superhombre” y de una imagen romántica y “heroica” del filósofo se la debemos, por tanto, a su hermana que, entre 1895 y 1904, había publicado *La vida de Friedrich Nietzsche* en tres volúmenes.

En 1906, habiendo accedido al archivo de los inéditos, pudo publicar, en colaboración con el discípulo de Nietzsche Peter Gast, una antología arbitraria de textos titulada *La voluntad de poderío*, con la intención de presentar una *summa* del pensamiento del filósofo. Una operación, que más que alterar elementos particulares y puntos del pensamiento de Nietzsche —también produjo esto, pero no sería justo y serio etiquetar como falsificación, en un sentido tan bajo, el trabajo de Nietzsche-Förster— había situado sus intuiciones bajo una luz ideológica y profética que el corte metafórico y elitista del pensamiento del filósofo no habría autorizado. Elisabeth, basándose en sus juicios personales, realizó incluso verdaderas y auténticas censuras en los textos, pero ello no permite descargar sobre su revisión todo el peso de las tesis y las formulaciones “desagradables” que eran y son de Friedrich Nietzsche.

La cuestión, si queremos, es aún más compleja; de hecho, el verdadero problema sería el de establecer si Nietzsche pretendía, o casi, hacer culminar su filosofía —según la tesis sostenida por su hermana— en una obra dedicada a la “voluntad de poder”. Únicamente la respuesta a esta pregunta podría aclarar si los inéditos publicados por Elisabeth eran materiales “descartados” de un pensa-

dor que ya había cerrado su parábola intelectual o, efectivamente, el “laboratorio” de una obra que Nietzsche habría querido escribir de un modo sistemático y que, en cambio, a causa de su enfermedad, quedó en el estado de borrador en aforismos.

El hecho es que, por la forma en que fue publicada, la *última* obra de Nietzsche transformó al filósofo, de protagonista de la crisis y de la transformación de la cultura europea de finales del XIX, en apóstol de la política ultrareaccionaria de los círculos de derecha alemanes —a los que pertenecía el marido de Elisabeth Bernhard Förster— y, además, en precursor del nacionalsocialismo.

Ya en 1891, Elisabeth había mostrado sus simpatías políticas publicando *La colonia ‘Nueva Alemania’ de Bernhard Förster en Paraguay*, en la que había tratado de exponer positivamente la tentativa de su marido, trágicamente fallida, de crear una comunidad de inspiración racista en Sudamérica. Pero el primer contacto real con los ambientes nacionalistas lo mantuvo en 1914, y con el nacionalsocialismo en 1933, cuando Hitler se trasladó a visitar el Nietzsche Archiv.

La nueva presentación de Nietzsche en clave nacionalsocialista no puede atribuirse exclusivamente al mal trabajo filológico de su hermana. Más bien, debido a un complejo juego de efectos y resonancias históricas, todo el corpus nietzscheniano se prestó para funcionar como depósito doctrinal de la derecha europea de los años 20 y 30. Un destino que pesó sobre el pensamiento de Nietzsche hasta los años 50.

Pero también hay que someter a análisis la *Nietzsche-renaissance* de los últimos años; una imagen edulcorada de Nietzsche falsifica todavía la imagen verdadera del filósofo alemán. Probablemente, sólo cuando se alcance la distancia hermenéutica justa de aquellos años será posible contrastar nuestra lectura actual de Nietzsche con aquella tradición interpretativa “heroica”, nacionalista e ideológica iniciada por Elisabeth Nietzsche y situar a ambos en su lugar adecuado en la historia.

Referencias bibliográficas

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Barcelona, Orígenes, 1992. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981. H. F. Peters, *Mi hermana, mi esposa*, Barcelona, Plaza & Janés, 1980.

3. LOU ANDREAS-SALOMÉ

Louise [Lou] von Salomé (1861-1937) tuvo un papel intelectual de primer orden en la cultura europea del cambio de siglo. Su vida, ligada a los nombres de Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke y Sigmund Freud constituye, en verdad, una síntesis irreplicable de individualidad y *espíritu de la época*.

Nacida en San Petersburgo en el seno de una familia de alta alcurnia, que se enorgullecía de sus orígenes alemanes y profesaba la religión luterana, Lou, después de haber asistido a las escuelas superiores, se dedicó a los estudios filosóficos y literarios bajo la guía del pastor holandés Hendrik Gillot. Gillot era un hombre de mundo y de notable cultura, punto de referencia para los luteranos de San Petersburgo. En 1878, cuando tenía diecisiete años, Lou, dotada de una gran inteligencia y de un aspecto físico bastante agradable, frecuentaba en secreto el estudio de Gillot, que tenía cuarenta y dos años, para leer a Descartes, a Pascal, a Kant, a Rousseau, a Voltaire y algunos textos de historia de las religiones. Hendrik Gillot la situó en el camino del “librepensamiento” hasta el punto de que Lou no quiso hacer la confirmación en la Iglesia luterana.

El escándalo que se produjo, alimentado por las sospechas, del todo infundadas, de su relación ilícita con Gillot, puso fin a una relación cuyo recuerdo siempre conservaría Lou. En la novela *Ruth* (1896) evocaba la dramática experiencia de un amor entre una alumna y su maestro que concluía con el rechazo del matrimonio por parte de la joven y con el fin de la propia relación pedagógica.

La vicisitud de la relación de Lou con Gillot, de 1878 a 1879, no hay que infravalorarla pues encierra todas las problemáticas y las incógnitas que von Salomé afrontó en su carrera intelectual. Ante todo, la cuestión de *En busca de Dios*, título que dará a su primera novela filosófica, publicada en 1885 con el pseudónimo de Herni Lou.

El efecto de la enseñanza de Gillot fue el de propiciar la crisis de la fe ingenua de Lou, pero, al mismo tiempo, de hacerle percibir un fuerte sentimiento de la *ausencia* de Dios. Junto a la educación filosófica, su relación con Gillot constituye para ella una especie de “educación sentimental” brusca. Tanto Lou como Gillot se enamoraron la una del otro, pero por distintos motivos decidieron no dar ninguna salida a sus sentimientos. En esta circunstancia en particu-

lar, Lou elaboró, su *estilo* de vida sentimental, la separación total del amor intelectual del pasional, que constituiría la base de todas sus futuras elecciones en la vida. Se trata, como bien puede verse, de la estructuración de una personalidad que fue única en el panorama femenino de su tiempo. Gillot, persuadido de las grandes posibilidades intelectuales de von Salomé, convenció a sus padres de que la inscribieran en la universidad.

En 1880, Lou se matriculó en la Universidad de Zúrich, donde tomó conciencia de sus indudables posibilidades intelectuales, de su óptimo conocimiento de las lenguas y también de aquel núcleo de temas que serían objeto de una búsqueda intelectual en nombre de la cual rechazó todo compromiso.

Su salud quebradiza la obligó a trasladarse a Italia. En 1882 se instaló en Roma, en casa de Malwida von Meysenburg (1816-1903), famosa intelectual de tendencia liberal que escribió *Memoorias de una idealista* (1876). Por entonces, Lou ya tenía las ideas claras sobre el modo en que pretendía vivir. De hecho anotaba: “No soy capaz de vivir según modelos, ni nunca podré servir de modelo a nadie, en cambio, estoy segura de que modelaré mi vida a mi modo, sean cuales sean las consecuencias.” Es la declaración de una auténtica *a-moralista*.

En el salón de Meysenburg conoció a Paul Ree (1850-1901), un joven filósofo judío, ateo y nihilista, autor de *Observaciones psicológicas* y de *Orígenes de la conciencia moral*, con el cual estableció una relación intelectual que les llevó a vivir juntos “como hermano y hermana” hasta 1887. Lou trató de cuestionar el ateísmo de Ree en nombre de la *falta*, pero al mismo tiempo de la *búsqueda* de Dios, manteniendo que el ateísmo, aunque resuelve racionalmente el problema religioso, no explica de ningún modo el origen y, por tanto, no puede en modo alguno subrogar el valor de la religión por el hombre.

Para evitar volver a Rusia, como quería su familia, Lou decidió aceptar la propuesta de Ree de irse a vivir juntos en plena comunión intelectual para discutir y avanzar en sus estudios. Así, para disipar cualquier duda sobre sus intenciones, Ree le sugirió crear una especie de “matrimonio de tres” con otro intelectual de gran valía, también vagabundo por Italia: Friedrich Nietzsche. Lou, ante el escándalo general: oposición de la familia, oposición de von Meysenburg, oposición de Elisabeth Nietzsche —que comenzó a odiarla por su influencia sobre su hermano—, decidió aceptar.

En efecto, la “relación entre tres” no pudo realizarse nunca

completamente pues Nietzsche, enamorándose de ella, después de una relación entre dos, más o menos vigilado por Elisabeth, que duró de agosto a noviembre de 1882, le propuso matrimonio, equivocándose también él acerca de las intenciones de ella. Ante el rechazo Nietzsche se retiró del triángulo y Lou se fue a vivir con Paul Ree a Berlín.

Los sentimientos del filósofo respecto a Lou se reflejan en una carta que mandó el día de Año Nuevo de 1883 a Malwida von Meysenburg, que había tratado de ponerlo en guardia con respecto al *egoísmo* de Lou, en la que escribió:

Un “santo extravagante” como yo, que a todos sus otros pesares y a las otras renunciaciones forzadas ha añadido el peso de un ascetismo voluntario (un ascetismo del espíritu bastante difícil de comprender), un hombre que no comparte con nadie el secreto con el que está oculto el objetivo de la propia existencia; una persona de tal calibre pierde indeciblemente mucho, si pierde la esperanza de haber encontrado un ser *igual* a él, que lleva dentro de sí una tragedia igual y está en busca de una solución igual a las suyas.

Para Nietzsche el egoísmo de Lou von Salomé era un egoísmo “genuino”, “ferino”. “El refinamiento disolvente de la mente de Lou”, unido a la “vehemencia de su fuerza de voluntad, de su energía centrífuga” habían constituido para él un estímulo moral y un problema intelectual fascinante.

Del diario de Lou tomamos, en cambio, su idea de Nietzsche, que aparecería en la base de *Friedrich Nietzsche en sus obras* (1894), obra combatida por Elisabeth Nietzsche-Förster, que al año siguiente publicó su biografía del filósofo para oponerla al libro de von Salomé. Así pensaba Lou de Nietzsche, un parecer singularmente penetrante:

Texto 32

EL CARÁCTER DE NIETZSCHE

Sabía que... bien pronto, más allá de cualquier chisme mezquino, nos encontraríamos en nuestras naturalezas, que son profundamente afines... El rasgo religioso fundamental de nuestra naturaleza es lo que tenemos en común, y quizá ha podido irrumpir de un modo tan intenso dentro de nosotros, precisa-

mente porque somos espíritus libres en el sentido más extremo. En el espíritu libre, el sentimiento religioso no puede referirse a nada de divino fuera de uno mismo, a ningún cielo, en el que las energías que forman una religión —como la debilidad, el miedo, el deseo de posesión— podrían encontrar explicación. En el espíritu libre la necesidad religiosa surgida gracias a las religiones —aquel noble descendiente póstumo de las formas particulares de fe— puede, por así decir, ser derrumbada sobre sí misma, llegar a ser la energía heroica de su ser, el impulso de inmolarsé a sí mismos por un gran fin. En el carácter de Nietzsche hay un rasgo heroico y esto, en él, es lo esencial, lo que se imprime sobre todas sus cualidades y en sus instintos y les confiere la unidad conexiva. —No pasará mucho tiempo antes de que se presente como el nuncio de una nueva religión, que querrá héroes por discípulos.

LOU VON SALOMÉ

(de *Diario de Tautenburg*, agosto, 1882)

También la novela filosófica *En busca de Dios*, de 1885, surge de las reflexiones de von Salomé sobre su relación con Ree y Nietzsche. Los dos protagonistas, Kuno y Rudolph, encarnan, de hecho, las tendencias ateas opuestas de Nietzsche, escéptico pero pasional, y de Ree, agnóstico pero resignado. Rudolph se inclinaba hacia el misticismo budista y hacia una visión desencantada y negadora de la vida, Kuno-Nietzsche, en cambio, teorizaba la “naturalidad de los nuevos dioses” y los buscaba en el fondo de sus experiencias vitales. Lou tenía predilección, obviamente, por el ateísmo místico de Nietzsche.

En 1887, su relación con Ree se hizo problemática, y Lou buscó un nuevo equilibrio existencial que le garantizase una independencia total y le permitiese seguir su prometedor carrera literaria. Por un extraño juego del destino decidió casarse. El profesor de lenguas orientales Friedrich Carl Andreas (1846-1930), quince años mayor que ella, se convirtió en su marido. La decisión de Lou fue consecuencia de un dramático episodio: el hombre había intentado suicidarse en su presencia clavándose un puñal en el pecho. Muy conmovida por un gesto tal, decidió casarse con Andreas, pero sólo “formalmente”. Un matrimonio casto que se prolongó, entre mil tensiones, durante cuarenta y tres años, dejando a Lou total libertad de movimiento y dándole, en cualquier caso, estado de mujer casada.

En 1890 Lou residía con su marido en Berlín, lugar que se había convertido en el centro intelectual más vivo y abierto para los escritores y artistas de ideas socialistas y reformadoras. Se unió al grupo de la revista *Freie Bühne für modernes Leben* del que formaban parte August Strindberg y Carl y Gerhart Hauptmann.

En 1892, junto a otros ensayos de crítica teatral y literaria, publicó el estudio *Figuras femeninas en la obra de Hendrik Ibsen*. Hasta 1902 su actividad literaria fue un *crescendo* de sucesos y llegó a publicar otras cinco novelas. La novela *Fenitschka* data de 1894, escrita después de un tempestuoso encuentro con Frank Wedekind y Knut Hamsun, en la que presentaba de nuevo el tema de la oposición entre amor pasional y amor intelectual. El mismo Wedekind, inspirándose en la figura de Lou, construyó el personaje de la protagonista de *Lulú. El espíritu de la tierra*. En 1895, en Viena, encontró a Arthur Schnitzler, a Hugo von Hofmansthal y a Marie von Ebner-Eschenbach (1830-1916), una de las más importantes escritoras en lengua alemana del momento. En 1897, por medio del escritor Jacob Wassermann, encontró en Múnich al joven y desconocido poeta austríaco Rainer Maria Rilke (1875-1926). Se conocieron con ocasión de un intercambio de ideas sobre el ensayo de von Salomé “Jesús el judío”, aparecido en la *Neue Deutsche Rundschau* en 1896, que Rilke había leído y a cuyos temas había relacionado algunas de sus poesías como *La Fiera*, del ciclo titulado *Visiones de Cristo*.

Su relación con Rilke, su experiencia amorosa más importante, duró de forma plena hasta 1901, pero su intenso *Epistolario* se extendería hasta la muerte del poeta en 1926. También en su relación intelectual y afectiva con Rilke, Lou von Salomé se mantiene fiel a sus principios de independencia total de los hombres en las decisiones fundamentales de su vida. De hecho, fue ella quien impulsó la ruptura de su relación una vez que percibió su agotamiento emotivo e intelectual. El punto de fusión entre la búsqueda poética de Rilke y los temas filosóficos de von Salomé también fue el de la “búsqueda de Dios”, entendida por Lou como búsqueda de las raíces más profundas de la feminidad y como tendencia hacia la plenitud del vivir, y por Rilke como intuición de la honda y cambiante esencia de las cosas, precursora de un “Dios del porvenir”.

En 1889, con Rilke y Andreas, Lou von Salomé realizó un viaje de dos meses por Rusia, en busca de sus raíces existenciales. En el curso del viaje Lou se encontró con León Tolstói y discutió

con él la posibilidad de conciliar el progreso técnico y científico de la época con el espíritu religioso de la gran Madre Rusia.

Rilke permaneció fiel toda su vida a las reglas y a la ascesis de la poesía que, como un ángel, se apoderaba de su esencia vital —escribía Lou en 1931— mientras que von Salomé abandonó el terreno del arte y de la literatura para dar forma racional a las respuestas a esos interrogantes que la habían asaltado desde la adolescencia. Ya en 1902 había publicado *Zona crepuscular*, una recopilación de cuentos de corte marcadamente psicológico. En 1903 se trasladó a residir a Gotinga. En 1910, por sugerencia del filósofo judío Martin Buber (1878-1965), escribió su primer ensayo de argumento psicológico *El erotismo*, que le franqueó el camino hacia Sigmund Freud y el psicoanálisis.

La aproximación de von Salomé al psicoanálisis fue el coronamiento de una larga búsqueda intelectual y existencial. Su encuentro con Freud tuvo lugar en 1911 cuando viajó a Weimar con motivo del congreso de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis. La nueva teoría científica le parecía el lenguaje justo con el que afrontar los temas que siempre le habían interesado: la religiosidad, el amor y la creación artística. En *El erotismo*, Lou von Salomé realizó una primera sistematización de las ideas y de los conceptos que había expuesto en diversos escritos como *Reflexiones sobre el problema del amor* (1900), *Religión y cultura* (1898) o el propio ensayo “Jesús el judío” (1896). Lo que von Salomé trataba de representarse era la raíz común del eros, del arte y del sentimiento religioso; fenómenos distintos, pero que tenían en común la misma tendencia del Sujeto a trascenderse hacia alguien o hacia alguna otra cosa. La naturaleza íntima del eros es la de ser fuerza vital primordial, energía creadora necesitada de expresión y de realización. Pero el eros, como cualquier energía, es discontinuo, tiene altibajos y cambia en sus formas y en sus objetos. Esta energía vital encuentra, además, una expresión diferente en los dos sexos. El tema de la diferencia sexual como diferencia en la subjetividad, que el Sujeto no sea uno, sino que de las formas de la subjetividad existan *a priori* dos al menos, sería desarrollado por von Salomé en escritos posteriores. Aquí se limitó a avanzar un análisis genérico del eros: el narcisismo y la sumisión, al igual que el egoísmo y el altruismo con las polaridades opuestas del eros que oscila entre deseo de alteridad y defensa y crecimiento de la propia identidad. Afrontando el tema de la relación entre amor y matrimonio en particular, Lou escribió que era necesario distinguir el éxtasis del amor de la

serena felicidad del matrimonio: el éxtasis tiene su justificación en la satisfacción intensa y absoluta que produce, es fuerza regeneradora de la que no se debe abusar, pero a la que no se puede renunciar y perder así su carga vital. El matrimonio, en cambio, es una unión de larga duración, fundada en el altruismo, la solidaridad, la confianza. Como el amor no puede eternizarse, el matrimonio no puede reavivarse, es necesario, por tanto, que los lazos matrimoniales consientan a cada uno de los cónyuges un margen de libertad. Ésta es la tesis de von Salomé que en su tiempo suscitó discusión.

El psicoanálisis y Freud aportaron a Lou, que ya había cumplido cincuenta años, pero siempre estaba dispuesta a nuevas aventuras intelectuales, el conocimiento del concepto del inconsciente y el descubrimiento del territorio inexplorado de la sexualidad infantil y de los diferentes recorridos de la “libido” en el hombre y en la mujer. Siguió, pues, los cursos de Freud y, por poco tiempo, los de Adler. De 1913 a 1915 publicó varios artículos en *Imago*, la revista de Freud. En 1914 escribió un ensayo que podemos considerar fundamental *El tipo fémica*, que recogía en síntesis lo que fue su contribución más importante a la teoría psicoanalítica: el análisis del narcisismo femenino. Un tema retomado por el propio Freud en *Introducción al narcisismo*. La peculiaridad de la libido femenina está, según von Salomé, en su relación con los impulsos del Yo: en el varón “libido objetual” y “libido narcisista” interfieren entre sí y ello provoca, según von Salomé la típica tensión agresiva y productiva masculina. En la mujer, en cambio, la libido mantiene su configuración unitaria y, por tanto, la instancia erótica no va en detrimento de la egoísta. Esto explica esa alegría en la dedicación, y esa felicidad en la abnegación que son virtudes típicamente femeninas. El cruce de vida amorosa y vitalidad del Yo, de sensualidad y sublimación llevan a la mujer a cumplir en un solo acto lo que para el hombre está dividido y que se puede recomponer, en las formas del arte o de la religión, sólo gracias a impulsos femeninos. Para la mujer, la espiritualidad, el altruismo y la acción positiva no tienen necesidad de ser alcanzadas a través de un sacrificio mayor pues “ella casi contiene ya una realización muda en su vida física”. Y ello, concluye von Salomé, da a lo femenino “un valor cultural por sí mismo e independiente”.

La Revolución Rusa de 1917 la conmocionó profundamente, de hecho, violaba su imagen de la tierra patria.

En el ámbito del movimiento psicoanalítico von Salomé estuvo ligada, por algún tiempo al psicoanalista vienés Viktor Tausk

(1879-1919). A partir de 1923 hizo de analista didáctica. En pleno trabajo psicoanalítico, en 1928, publicó *Rainer Maria Rilke*, un elegante ensayo que reconstruía con toques de fuerte sentimiento y lances narrativos la historia de la obra poética de Rilke, pero que constituye fundamentalmente una densa reelaboración en clave psicoanalítica de la relación entre Rilke y la muerte.

Para von Salomé, Rilke fue “el poeta de la muerte” en el sentido de que fue el poeta de la Vida que “experimenta la muerte”. La poesía es para Rilke la indagación y el peregrinaje a los lugares en los que la vida se recoge y culmina en la sacralización de su desaparición. Poesía es, en sentido literal, *religión*: vínculo, culto, fe, ansia de trascendencia. En la época de la “muerte de Dios”, la poesía es obra de construcción de un edificio interior que nos impide terminar “tirados en el abismo”. El *poeta que hay en cada uno de nosotros* crea una perspectiva de salvación y esperanza que sirve de ayuda tanto al sano como al enfermo. Von Salomé habló a Rilke de un paciente suyo que se había curado con la lectura de las *Elegías de Duino*; la poesía le había restituido un lenguaje para su sufrimiento. Como ya hizo Hölderlin, Rilke exploró el abismo que se abre entre la *razón* “y el fondo sobre el cual reposan todos los seres vivientes”: “la abrumadora oscuridad del alma”.

En 1931 publicó *Mi gratitud hacia Freud* en donde trazaba un balance crítico de su experiencia de veinte años en el campo del movimiento psicoanalítico. Le reconocía sobre todo que “los descubrimientos realizados en el campo de lo irracional fueron posibles precisa y únicamente gracias a su modo de investigar volcada totalmente en la *ratio*”.

Su última obra fue *Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida*, publicada a título póstumo en 1951. El concepto fundamental expuesto aquí por Lou es el de “unidad del ser”, para el cual se remite a Spinoza, el genio de la inmanencia. Existe un nexo oscuro que conecta Eros, el Inconsciente y Dios, un nexo al que la vida del hombre está indisolublemente ligada. El “mundo sin Dios” en el que vivimos es el mundo en el que la experiencia de la “separación”, de la soledad y de la pérdida es más fuerte que ninguna otra. Al final de la infancia el hombre accede ya a esta condición. Pero cuando siente que es una cresta de ola imperceptible en el mar inmenso de la vida, el hombre se hace más modesto y acepta someterse al destino. Esto sucede con valor, ya **que el hombre sabe que no existe nada fuera de la vida y que la vida nos sostendrá siempre, incluso más allá de la muerte:**

La vida humana, la vida, simplemente... la vida es poesía. Y somos nosotros quienes la vivimos día a día, fragmento a fragmento, en su inviolable integridad, inconscientes de nosotros mismos y es la vida la que nos vive, nos conduce.

Referencias bibliográficas

H. F. Peters, *Lou Andreas-Salomé, mi hermana, mi esposa*, Barcelona, Paidós, 1995. Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche. Una biografía intellettuale*, Roma, Savelli, 1979. Lou Andreas-Salomé, *El erotismo*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1993. Lou Andreas-Salomé, *Rainer Maria Rilke*, Milán, La Tartaruga, 1992. Lou Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid, Alianza, 1980. Lou Andreas-Salomé, *Aprendiendo con Freud, diario de un año, 1912-1913*, Barcelona, Laertes, 1984. *Eros e conoscenza, Lettere fra Freud e Lou Andreas Salomé 1912-1936*, Turín, Boringhieri, 1990. Mazzino Montinari, "Lou o dell'egoismo", en *Il Verri*, núms. 39-40, Milán, Feltrinelli, 1972.

4. HELENE VON DRUSKOWITZ. UNA FILÓSOFA "DESVIADA"

Nacida en Viena en 1856, Helene von Druskowitz fue encerrada en un manicomio en 1891, a la edad de treinta y cinco años, y permaneció allí hasta 1918, año en que murió. Sabemos que fue educada religiosamente y que realizó estudios superiores obteniendo también el diploma de piano en el conservatorio de Viena. Al trasladarse a Zúrich en 1874, asistió a su universidad licenciándose en filosofía con una tesis sobre el *Don Juan* de Byron en 1879. Parecía, pues, destinada a una brillante carrera literaria en los ambientes centroeuropeos de fin de siglo, como Lou von Salomé o la escritora Marie von Ebner-Eschenbach, a quien tuvo ocasión de conocer personalmente. Conoció a Rilke y a Nietzsche, con quienes mantuvo una relación, entre 1884 y 1886, que concluyó con su brusco rechazo del pensamiento del filósofo. A partir de 1883 se dedicó a estudiar de filología inglesa (Percy Bysshe Shelley, 1883) traduciendo y analizando a Swinburne, Blake, George Eliot y a Elizabeth Barrett-Browning (1806-1861).

Sabemos que en 1887 tuvo una relación amorosa homosexual con la cantante lírica Teresa Malten, el mismo año en que publicó su primer estudio filosófico importante *¿Son posibles la responsabilidad y la imputabilidad sin suponer el libre arbitrio?* En 1888 publicó un estudio sobre Eugen Karl Dühring (1833-1921), filósofo y economista de orientación positivista y socialista. Para seguir con los estudios, como otros intelectuales de la época, acompañó su producción literaria y teatral con la ensayística, escribió las comedias

Las estudiantes (1889), *La obsesión de la emancipación* (1889), *Aspasia* (1889), *La pedagoga* (1890). A 1890 se remonta también el ensayo *Para la fundación de una visión suprarreligiosa del mundo*.

En 1891 fue internada en el manicomio de Mauer-Ohling, decisión que contemplaba como “un crimen social perpetrado contra ella”. De los informes médicos resulta que Druskowitz “continuamente tratada con hipnóticos” mantuvo una constante actividad literaria e intelectual durante toda la duración de su internamiento. Aparte de algunas excentricidades como “fumar tabaco en pipas inglesas”, escribir ensayos y comedias “andrófobas” (antimachistas suponemos) o poesías que elogiaban las virtudes del alcohol, Druskowitz era una paciente inocua, cortés, agitada a veces por algunas visiones. De 1891 a 1907, Helene von Druskowitz escribió otras diecinueve obras entre ensayos, comedias, recopilaciones poéticas. Una de éstas, el *Vademécum para los espíritus más libres. Proposiciones cardinales pesimistas* (1905), reviste un notable interés.

En su testamento manifestó su deseo de que todos sus papeles fuesen arrojados al fuego después de su muerte.

El caso de un filósofo que estuviera al borde de la locura a lo largo de su existencia no era cosa rara, Nietzsche *docet*, al igual que no fue raro el misticismo en las mujeres espirituales, piénsese en las visiones del medievo tardío. Sin embargo, el caso de Druskowitz es de particular importancia pues encierra en sí características peculiares: la gran cultura de la estudiosa, su “desviación” sexual, las costumbres de “una mujer emancipada”, el “delirio filosófico” feminista, socialista y espiritista, una verdadera y auténtica *summa* de la cultura de finales del XIX. El psicoanálisis estaba aún en sus albores, como la conciencia social respecto a los problemas de la homosexualidad; el manicomio, probablemente, era, todavía en 1891, la institución social más “idónea” para alojar a una personalidad conflictiva como la de Helene.

En el ensayo de 1887 sobre el tema, *¿Son posibles la responsabilidad y la imputabilidad sin suponer el libre arbitrio?*, Druskowitz afrontó uno de los temas clave de la filosofía moral de cualquier tiempo, el de la “libertad de la voluntad humana”. El problema de la libertad está estrechamente ligado al de la “responsabilidad moral y jurídica”. Desde el pensamiento de los griegos la filosofía se ha planteado el problema de los vínculos naturales de la acción humana, cuestión propuesta de un modo nuevo tanto por San Agustín como por Pedro Abelardo. Druskowitz muestra que aprecia la posición luterana en detrimento de la erasmiana como

precursora de una concepción de la “responsabilidad moral” diferente de la presuposición del *liberum arbitrium indifferentiae*.

Pero la discusión que más apasiona a von Druskowitz es la dicitimonónica que tuvo como protagonistas a Kant (*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*), Schopenhauer (*Los dos problemas fundamentales de la ética*), Ludwig Feuerbach (*Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*), Paul Ree (*La ilusión de la voluntad libre, sus causas y sus consecuencias*, 1885), Herbert Spencer (*Principios de psicología*) y, en el fondo, a Nietzsche.

Según Kant, el hombre empírico está vinculado a las leyes causales de la necesidad, pero no lo está en cuanto hombre “nouménico”. La réplica de Schopenhauer se basa en que *la libertad de la voluntad* no reside en una estructura trascendental de la Razón, sino en la libertad trascendental del ser entendido como voluntad que determina “una vez por todas” lo empírico. La objeción de Druskowitz a ambos filósofos estriba en que la acción del hombre empírico se juzga en el plano empírico, no siendo posible juzgar al hombre *nouménico*. La existencia del *bien* en el mundo fenoménico nos autoriza más bien a inferir la existencia de una disposición natural hacia el mismo.

Paul Ree sostiene que los humanos son capaces de “explicarse a sí mismos una acción”, pero ello no nos autoriza a sostener la ilusión de que los hombres son capaces de determinar por sí mismos sus propios actos; esto sería posible únicamente si los hombres fueran capaces de realizar una acción original, es decir, libre de cualquier causa. El fatalismo de Ree es rechazado por Druskowitz porque degrada al hombre al “predeterminismo” y niega la aparición del sentido de culpa o de arrepentimiento, para las acciones propias, y de la disponibilidad al perdón, para las acciones de los demás.

Según Feuerbach, el hombre se mueve por un impulso natural hacia la felicidad, pero este impulso sólo se puede realizar plenamente si se convierte en impulso “moral”: no un impulso egoísta destinado a causar el dolor de otros, sino un impulso hacia el amor. Sobre la base de la conciencia de sus semejantes el hombre se juzga a sí mismo y se imputa una responsabilidad moral.

Según Spencer, el hombre es consciente de que una “masa compuesta de emociones y pensamientos” lo determina a acometer una cierta acción y lo lleva a creer que existe una instancia psíquica superior, el Yo, que es capaz de determinarlo a cumplir o no aquella acción. Según Spencer, “la masa compuesta de emociones y pensamientos” es, precisamente, la que causa la acción y el Yo es

sólo “el portador unitario” de estos estados de conciencia, no una instancia independiente de los mismos.

La tesis de von Druskowitz expone que no es posible hablar de “libre arbitrio” o de “voluntad libre” en el hombre; para ella es evidente que cada una de nuestras acciones está determinada por una multiplicidad de causas preexistentes a la misma, seamos o no conscientes de ello. Pero el hombre está sujeto, en cualquier caso, a responsabilidades morales, se le puede imputar lo que hace dado que, y aquí surge uno de los nodos del pensamiento nietzscheano, sobre el *conjunto* de su vida es donde el hombre puede intervenir, dirigiéndose moralmente hacia lo alto o hacia lo bajo. El hecho de que nosotros los humanos seamos capaces de “admiración ética” o, al contrario, de “indignación ética” implica que no todos los hombres son “personas” del mismo modo que no todos los hombres son “iguales” en el plano ético. El hombre tiene una fuerza y una identidad autónomas que le permiten ascender en la jerarquía moral y rechazar la cómoda coartada de “no haberse creado él solo con sus tendencias malvadas” o el de sostener que “si hubiera podido habría actuado inversamente”, pero que no pudo. El hombre ético, para von Druskowitz, debe asumir siempre la responsabilidad de no haber sido una persona mejor de lo que es. Ya que cada uno de nosotros está llamado por la naturaleza a representar “sus potencialidades superiores”.

Existe una obra de Druskowitz de su periodo de internamiento, un ensayo de 1905, *Vademécum para los espíritus más libres. Proposiciones cardinales pesimistas*, que sintetiza las cuestiones más importantes que aún latían en su pensamiento dieciséis años después del comienzo de su reclusión en el manicomio.

El texto, fácilmente comprensible, está dividido en dos partes: la primera contiene su visión metafísica, la segunda su ontología de lo femenino. Hay también un pasaje intermedio, representado por su invectiva contra el hombre, en el sentido de *macho*, que es la justificación de su pesimismo radical.

Al igual que en el ensayo examinado primero, von Druskowitz propone la resolución de un problema aparentemente irresoluble. Si en aquél el problema consistía en conciliar la idea de la necesidad con la de la responsabilidad, en éste trata de delinear el concepto de una esfera metafísica que surge de la negación tanto del teísmo como del materialismo. En efecto, sobre la base de una concepción de carácter platónico, no exenta de implicaciones budistas o taoístas, von Druskowitz postula la existencia de una “super-es-

fera” no material, sino espiritual, distinta del mundo material: ya que “todas las cosas están dominadas por la antítesis”. De esta “superesfera” sabemos poco o nada dado que su concepto es obtenido por “vía especulativa”, su representación se deja a la fantasía humana. Druskowitz afirma más bien que toda religión teísta es una mentira indigna y no alcanza de ningún modo las características de la “superesfera”: el Dios cristiano es una visión antropomórfica y masculina de la divinidad. La invectiva contra el cristianismo es radical, coherente e irrevocable. Pero la filosofía se estrella también contra el “materialismo”, tanto en la forma del positivismo como en la del ateísmo optimista; estas filosofías trazan una apología de la materia y de la sociedad humana totalmente incoherente e inmotivada.

De la materia, según Druskowitz, se debe tener una visión “pesimista”. Por dos motivos: 1) porque la perfección corresponde a la superesfera, 2) porque el reino de la naturaleza ha sido sojuzgado por la historia evolutiva del individuo *macho humano* y, por tanto, llevado a una fase de corrupción definitiva. La institución de la crítica a la especie humana actual es análoga a la de Schopenhauer y a la de Nietzsche, se trata de un “pensamiento de alturas”. Pero la filosofía rechaza la estética y el misticismo de Schopenhauer, y el machismo y la apología de la “voluntad del poder” de Nietzsche: “un tal Nietzsche —escribe— ha adulado esa mala tendencia de la manera más condenable y necia”.

La culpa fundamental de la *especie* masculina, dado que para Druskowitz el “macho” es una especie por sí misma que usurpa el apelativo de “ser humano”, es la de haber sometido a las mujeres, que originariamente descendían de otra especie que, como dice la mitología, “provenía del mar”, y de haber hecho del mundo material un mundo feo, torpe e invivible: “el hombre [el macho] es mortífero por disposición..., es el más peligroso de los seres vivos..., peor que un animal salvaje, ha escudriñado la tierra en todas direcciones..., es la más envidiosa de todas las criaturas..., el más rijoso y pendenciero..., la guerra se configura como la manifestación más brutal de la ira, de la manía del escándalo y del carácter obtuso masculino.” El “pesimismo” de Druskowitz sobre el destino del mundo material nace precisamente del dominio masculino sobre el mismo.

La ontología de lo femenino es el lado positivo y poético de la concepción de nuestra filosofía. Druskowitz invoca el “fin de la horrenda promiscuidad entre hombres y mujeres”, pide a las mujeres que se federen e instituyan la “caballería” y el “sacerdocio” femeni-

nos, que impongan la división de las ciudades por sexos; una visión que recuerda la fuerte imposición de la *diferencia sexual* típica de las civilizaciones del mundo antiguo, así como las del mundo oriental. Tal vez un día, las mujeres podrán devolver a la materia y a la naturaleza, en su reino, esa tenue perfección ya desaparecida y perdida.

Referencias bibliográficas

Helene von Druskowitz, *Una filósofa dal manicomio*, ed. de Maria Grazia Mangione, Roma, Editori Riuniti, 1993. Erasmo "il libero arbitrio". Lutero "il servo arbitrio", ed. de Roberto Jouvenal, Turín, Claudiana, 1984.

5. LAS MUJERES DEL MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO

El nacimiento del psicoanálisis, como ciencia de la mente humana, en el contexto de la crisis de la cultura positivista y de los fermentos de crisis de comienzos del siglo XX, no fue casual. La ciencia de Sigmund Freud fue a ocupar un puesto definido en el escenario de las disciplinas científicas, en la frontera entre ciencia y religión, en el confín que corre entre Razón y no-Razón. El psicoanálisis acudió en ayuda de la racionalidad científica, precisamente en el momento de crisis de sus fundamentos, y trató de descubrir esas *leyes profundas* que regulan el devenir del hombre y de la sociedad justo en el momento en el que las *leyes de superficie*, morales, políticas y económicas sufrían fuertes sacudidas. En concreto, el psicoanálisis pareció liberar la dimensión de la sexualidad de las cargas morales y sociales que la época victoriana —y, en general, la cultura decimonónica— le habían impuesto.

El proyecto científico de Freud fue, cuanto menos, ambicioso. A través del estudio de la estructura oculta de la psique, en su dimensión atemporal (Ser), y en la histórica (Yo), pretendía llegar a una antropología crítica, en la que el papel principal estuviera reservado a la dinámica de los impulsos y de la libido, y de aquí a una visión general de la civilización occidental y de sus logros culturales (Super Yo).

El punto de partida del psicoanálisis fue la psiquiatría de finales del XIX, la de Charcot y Breuer, y su primer campo de acción fueron los casos de histeria femenina estudiados por Breuer y por el propio Freud. La psique de la mujer fue, pues, el primer objeto de un nuevo saber que orientaba la aguja de su brújula en la dirección de la diferencia sexual, hacia ese punto de la psique, un punto

inconsciente, en el que la identidad del sujeto es una identidad sexual. Freud estaba cada vez más convencido de que el psicoanálisis sólo podría progresar si aceptaba duplicar su método científico, asignando a las mujeres la tarea analítica y teórica que les correspondía basándose en la duplicidad sexual del objeto a investigar (*La feminidad*, 1932). Las mujeres, por tanto, se hallaron siempre implicadas, más de lo que trasciende de los escritos de Freud, en el proyecto científico y clínico del psicoanálisis.

Al principio de la época contemporánea, el psicoanálisis contribuyó a constituir una nueva forma de la subjetividad, elaboró un nuevo lenguaje para la racionalización profunda de la mente y del comportamiento; fue en ayuda de la filosofía, de la sociología, de la psicología, del derecho, del campo entero de las ciencias humanas, en una fase en que éstas asumían un papel fundamental en la estructuración de la nueva sociedad de masas. En esta gran operación científica, y política, las mujeres fueron llamadas de repente para desempeñar su función: primero como pacientes —pacientes privilegiadas, objetos importantes de la ciencia—, después como teóricas y analistas y, finalmente, como contestatarias de su padre espiritual, psicoanalistas que complican su objeto. Estudiar la evolución del movimiento psicoanalista según su genealogía femenina (y no según la línea clásica: Freud, Jung, Ferenczi, Adler, Reich, Abraham, Jones) permite exponer un itinerario científico a lo femenino completo.

La búsqueda de la propia identidad social e intelectual también ha sido llevada adelante por las mujeres, en el siglo XX, por otros caminos, pero el del psicoanálisis es seguramente uno sobre los que más se ha incidido; el análisis del inconsciente ha permitido a las mujeres redefinir lo femenino, y también, sobre todo, objetivar lo masculino, naturalizarlo, investigarlo hasta sus estructuras límite, allí donde lo masculino tiene su raíz común con lo femenino.

El descubrimiento de la feminidad como región autónoma del psicoanálisis aparece en Freud gradualmente en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), *La organización genital infantil* (1923), y *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925). Los avances más importantes, gracias al impulso de las críticas y de las observaciones de sus colaboradores y colaboradoras, los realizó Freud alejándose del esquema *machista* de sus primeras teorías y determinando un itinerario específico psicosexual de la mujer. Este cambio, nunca definitivo en Freud, estuvo relacionado con la llamada “fase preedípica” y con la revaloriza-

ción psicológica de la importancia del papel de la madre y de los acontecimientos psíquicos de los primeros cuatro años de vida del niño, en detrimento del protagonismo de la figura del padre por su forma de intervención en la “fase edípica” (después de los cuatro años).

Anna Freud (1895-1982) fue la última de los seis hijos de Sigmund Freud. Estimulada por su padre —“la más dotada y la más culta de mis hijos” (S. Freud. 1914)—, fue encaminada por el mismo hacia los estudios psicoanalíticos. De 1918 a 1922 fue sometida a análisis por el mismo Freud, un procedimiento no muy ortodoxo, pero indicativo del deseo de Freud de mantener una relación exclusiva con su hija.

Anna Freud no se interesó nunca, de un modo específico, por el tema de la sexualidad femenina, argumento, en cambio, favorito de muchas analistas que llegaron a conclusiones bastante diferentes de las expuestas por Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905). Ello no excluye, obviamente, que Anna Freud tratara este tema en otros contextos.

Su primera contribución científica relevante está contenida en *El yo y los mecanismos de defensa* (1936). En este texto resulta particularmente importante el “sacrificio impulsivo” que yace en la base de comportamientos preordenada y sistemáticamente “altruistas”, típicos de muchas de esas mujeres “consagradas” a un comportamiento vital complementario al de los demás o de dedicación a alguien. Estas investigaciones en el campo de los mecanismos a través de los cuales “el Yo se defiende de la angustia” serían desarrollados por Anna Freud en el campo de la psicología del niño.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Anna Freud fundó en Londres la Hampstead Child Therapy Course and Clinic, un asilo y un lugar de asistencia para los niños que fue también lugar de estudio y formación para los analistas. Introduciendo su obra más madura, *Normalidad y patología del niño* (1965), Freud sostiene la importancia de la “observación directa” de los niños para llegar al conocimiento de las primeras fases de desarrollo del Yo y de la personalidad. Integra así el acercamiento analítico que había caracterizado al psicoanálisis en sus orígenes, cuando el conocimiento de lamente infantil estaba confiado al análisis de las estructuraciones inconscientes de los adultos.

Igualmente interesada en el desarrollo psíquico del niño estuvo Melanie Klein (1882-1960), psicoanalista inglesa, iniciada en el psicoanálisis por Sandor Ferenczi (1873-1933) y por Karl Abraham

(1877-1925). Al no estar licenciada en medicina tuvo que sufrir algunos obstáculos en su carrera por parte de Edward Glover, eminente psicoanalista, sucesor de Ernest Jones (1879-1958) en la dirección de la Sociedad Psicoanalista Inglesa. Klein perfeccionó un método analítico, centrado en el juego, adaptado para ser empleado con los niños desde sus primeros años de vida. Sus ideas fueron compartidas por Anna Freud que mantenía que no era posible pasar de la observación al análisis del niño antes de una cierta edad. La contraposición entre teoría y práctica entre los dos puntos de vista llevó, en 1946, a la separación de los *kleinianos* del movimiento freudiano. Susan Isaacs y Joan Rivière fueron alumnas de Klein. Sus obras principales fueron *El psicoanálisis de niños* (1932), *Contribuciones al psicoanálisis* (1921-1945), *Envidia y gratitud y otros trabajos* (1957).

La principal contribución teórica de Klein puede resumirse en la posibilidad de determinar desde los primeros meses de vida del niño una vasta gama de relaciones objetuales ligadas a la elaboración de un objeto *fantasma*, la llamada “posición esquizo-paranoide” de la psique infantil, con fantasías agresivas que conducen a la “actitud depresiva” posterior.

Con Melanie Klein había comenzado la reelaboración de la doctrina freudiana desde un punto de vista femenino verificando, sobre todo, el protagonismo de la función simbólica de la madre en los primeros estadios del desarrollo psicosexual infantil. Sólo era el inicio de ese proceso de cuestionamiento de la concepción freudiana de la psique y de la sexualidad femenina que llegaría a ser gradualmente el punto focal de las evoluciones posteriores del psicoanálisis.

La discusión sobre la mujer en el ámbito del psicoanálisis fue compleja y controvertida. Lou von Salomé dedicó su atención a la cuestión del narcisismo femenino en *El tipo mujer* (1914), Jeanne Lampl de Groot profundizó en el *Desarrollo del complejo edípico de la mujer* (1927), Ruth Mack Brunswick dio una sistematización global a los conocimientos acumulados por los psicoanalistas en *La fase preedípica del desarrollo de la libido* (1940). Poco a poco, la discusión se polarizó entre aquellos que defendían el planteamiento freudiano en el análisis del inconsciente femenino y, por tanto, su modelo *complementario* y objetivamente *subordinante* del tratamiento de la “diferencia sexual”, y aquellos que se oponían radicalmente, aun a costa de poner en cuestión toda la teoría psicoanalítica.

Helen Rosenbach Deutsch (1884-1980), psicoanalista polaca de familia judía, trazó un cuadro más bien sombrío y problemático de la mente femenina en su obra *Psicología de la mujer* (1944-1945). La primera herida narcisista, compensada por una instancia masoquista y por una fuerte componente material pasiva, fue el punto focal de su planteamiento. La propia experiencia de la maternidad era replanteada por Rosenbach como una necesidad de resarcimiento personal de la mujer, lo mismo que ocurría con la marcada tendencia femenina a solicitar mimos y atenciones. Afirmaba aquí su pertenencia a la “casa freudiana”, llevando a una completa y rigurosa elaboración la concepción freudiana de la *diferencia* sexual. Al comienzo de los años 30 emigró con su familia a Estados Unidos huyendo de las persecuciones nazis y permaneció allí toda su vida. Se le reconoce el mérito de haber distinguido la vida psíquica de las mujeres como objeto completo y distinto de análisis, resultado que, de hecho, la hace menos freudiana de lo que se piensa.

De orientación totalmente distinta fue la psicoanalista Karen Danielsen Horney (1885-1952), emigrada también a los Estados Unidos en 1932, donde fundó y dirigió el American Institute of Psychoanalysis (1941). Durante más de diez años, de 1922 a 1935, Horney polemizó duramente, y en vano, con Freud y con Rosenbach sobre la famosa cuestión de la “envidia del pene” que, todavía en *Análisis terminable e interminable* (1937), plantea Freud como “fondo tenebroso” de la psique de la mujer. Para Horney, el deseo femenino es innato, espontáneo y positivo desde la infancia hasta la maternidad. En todas las fases de su desarrollo psíquico la mujer está orientada por estímulos de la libido e impulsos autónomos, afirma en *Psicología femenina* (1967). Si para oponerse a Freud había teorizado una base biológica nativa de los impulsos femeninos, en la evolución posterior de su pensamiento se alejó cada vez más de la postura psicoanalítica poniendo en evidencia los factores sociales como modeladores del desarrollo de la libido. La mujer, en particular, está fuertemente condicionada, por su inferioridad social y económica, a situarse en una posición de envidia y de “amor ilusorio” respecto al hombre. En su evolución cultural, Horney estuvo acompañada por psicoanalistas como Erich Fromm y Clara Thompson, además de Margaret Mead, Abram Kardiner y Freda Reichmann-Fromm, con los que tuvo incluso sus diferencias debido a su inquietud intelectual. En 1942 publicó *Autoanálisis*, un libro de gran éxito, al que siguieron *Nuestros conflictos internos* (1945) y

La neurosis y el desarrollo humano (1947). También mantuvo una polémica con el filósofo Theodor W. Adorno, que la acusó de haber marginado totalmente en su teoría el concepto freudiano del inconsciente. En 1952, año de su muerte, hizo un viaje a Japón para profundizar en el estudio del budismo Zen.

El debate sobre el psicoanálisis y las mujeres rebrota con fuerza en los años 70, sobre la onda del neofeminismo. La exigencia de instrumentos intelectuales más refinados por parte de las feministas corresponde a los mecanismos de subordinación y de consenso más sofisticados y complejos que la sociedad de masas es capaz de activar. Muchas de las teóricas del nuevo feminismo se contraponen a Freud y al psicoanálisis dado que ven en ellos el enésimo instrumento ideológico para mantener bajo control el malestar femenino en una sociedad opresiva. La inglesa Juliet Mitchell, interviniendo en 1974 en el tema de *Psicoanálisis y feminismo*, mostró que no compartía la postura de rechazo total opuesta por el feminismo radical americano a la teoría de Freud. Para Mitchell es necesario diferenciar a Freud (y el método científico en el psicoanálisis) del dogmatismo de sus seguidores y de las reelaboraciones posfreudianas (Reich, Laing). Aunque en algunos puntos los valores de los que Freud es portador son rechazados, no se puede hacer lo mismo con su método de investigación y con sus teorías más generales, que constituyen un potente instrumento crítico en manos del movimiento feminista. En cambio, una reseña totalmente crítica con el psicoanálisis, en todas sus variantes, fue la propuesta en 1977 por Luce Irigaray en *Este sexo que no es uno*. Para Irigaray la ideología pseudocientífica de tipo machista anida justo en el núcleo mismo de la perspectiva y del método freudianos, como en la revisión de Jacques Lacan. En el modelo teórico de Freud hay demasiados elementos de carácter histórico y moral que se toman como absolutos. La imagen de la feminidad que surge de ellos, —sea de forma más refinada y, por ello, más engañosa que en el pasado— termina con la nueva confirmación de las antiguas teorías sobre la inferioridad de la mujer. Una investigación orientada hacia un psicoanálisis a lo femenino y llevada adelante por la psicoanalista y filósofa italiana, residente en Londres, Bice Benvenuto (n. 1950). Después de haber publicado junto a Roger Kennedy *Las obras de Jacques Lacan*, Benvenuto ha escrito *De los ritos del psicoanálisis o de la Villa de los Misterios* en la que se plantea la teoría de un ritual psico-analítico de iniciación a la feminidad.

Referencias bibliográficas

Ola Andersson, *Studi sulla preistoria della Psicoanalisi*, Nápoles, Liguori, 1984. Ernest Jones, *Freud*, 2 vols., Barcelona, Salvat, 1995. Sarah Kofman, *El enigma de la mujer*, Barcelona, Gedisa, 1982. Wilhelm Reich, Ruth Mack Brunswick y otros, *Psicoanálisis y educación*, 2 vols., Barcelona, Anagrama, 1980. Anna Freud, *Normalità e patologia del bambino*, Milán, Feltrinelli, 1983. Karen Horney, *Psicología femenina*, Madrid, Alianza, 1990. AA. VV., *Psicoanálisis al femenino*, Bari, Laterza, 1992. Juliet Mitchell, *Psicoanálisis e feminismo*, Turín, Einaudi, 1976. Luce Irigaray, *Este sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982.

6. VIRGINIA WOOLF Y EL “BLOOMSBURY GROUP”

6.1. *De Cambridge a Bloomsbury*

En términos topográficos, Bloomsbury es la parte de Londres que está en torno al Museo Británico. En la Inglaterra de Eduardo VII, en los primeros años del nuevo siglo, se convirtió en el centro de la vida cultural de la ciudad. En Bloomsbury vivía y se desenvolvía en sus reuniones semanales un nutrido grupo de intelectuales. Eran hombres y mujeres que habían recibido la influencia del *ethos* filosófico de Cambridge: Lytton Strachey, John Maynard Keynes, los hermanos y hermanas Stephen y muchos otros.

Dos corrientes de pensamiento dominaban en Cambridge en aquel tiempo: el misticismo de John Ellis McTaggart (1866-1925), influido por Hegel y por Leibniz y el racionalismo escéptico de George Edward Moore (1873-1958) y Bertrand Russell (1872-1970). Dos corrientes bien diferentes, pero unidas por la ruptura frente al utilitarismo y al positivismo. Los bloomsburianos asimilaron elementos de las dos corrientes, al igual que de intelectuales no ortodoxos como Edward Carpenter y Goldsworthy Lowes Dickinson el clasicista —del que Edward Morgan Forster escribió una biografía— que defendían la tesis de la androginia del Arte y de la primacía de los homosexuales en la historia del pensamiento; de hecho, muchos componentes del grupo fueron homosexuales o bisexuales.

En los *Principia Ethica* (1903), Moore trató de contrastar el utilitarismo y el naturalismo moral, así como el idealismo. Así pues, planteó una búsqueda de tipo “metaético” sobre los que eran, a su parecer, los principios primeros de la filosofía moral. Llegó

pues, a la conclusión de que *justo* y *bueno* eran predicados no derivables de ningún campo de lo real que no fuesen los “estados de conciencia” o nuestro “sentido del bien” intuitivo. La relación entre los principios éticos y los objetos podía ser captada sólo intuitivamente dado que no dependía sino de la disposición pura del sujeto a mantener que *x* es bueno y que la acción *y* es debida, siempre y en cualquier circunstancia. No se trataba, según Moore, de un círculo vicioso (son buenas las cosas que tienen una relación con el bien) en cuanto que el bien y el deber, para Moore, no eran principios formales en sentido kantiano sino intuiciones de sentimientos, por tanto, realidades objetivas a su modo. La aprehensión del bien ocurría, según Moore, por vía mental, así pues, el bien era un “estado mental” que nacía de la apreciación de ciertas cualidades intrínsecas a un objeto o a una persona. La belleza, la amistad y el amor eran “afectos personales” a través de los cuales lo bueno se manifestaba en la vida de una persona por medio de algo o de alguien.

Un buen número de estudiantes, muchos de los cuales eran promotores del Bloomsbury Group, se implicaron a fondo en los cursos y en las páginas de los libros de Moore. En efecto, las ideas morales de Moore fueron libremente reinterpretadas por los bloomsburianos. También éstos, rechazando el conformismo moral de Moore, que proponía la adhesión a la “moral común” en ausencia de “certezas”, habían reelaborado su filosofía en clave estética. La idea de Moore de la belleza como elemento de lo que es bueno, la autonomía absoluta de la valoración estética, la exaltación del buen gusto y el análisis de los *feelings* de la experiencia estética fueron evaluados y desarrollados, sobre todo, por Clive Bell y Roger Fry.

En 1889 se habían inscrito en el Trinity College de Cambridge Lytton Strachey (1880-1932), Clive Bell (1881-1964), Leonard Woolf (1880-1969) y los hermanos Thoby Stephen (1880-1906) y Adrian Stephen (1883-1948), que formaron parte del grupo de los *Apóstoles* “escépticos, liberales, moralmente rigurosos”, seguidores de las ideas de Moore y alejados, por tanto, de la tradición positivista y utilitarista. Junto a ellos había también alumnos del King’s College de Cambridge como Roger Fry (1866-1934), Edward Morgan Forster (1879-1970), John Maynard Keynes (1883-1946) y las hermanas Virginia (1882-1941) y Vanessa (1879-1961) Stephen, hijas de sir Leslie Stephen (1832-1904), intelectual y literato victoriano. Cada uno de ellos destacaba en uno o más campos del arte, de la literatura o de la ciencia y los demás eran sus interlocutores

privilegiados. Mantenían una relación epistolar constante, se intercambiaban sus obras para leerlas, discutían colectivamente las iniciativas y las elecciones que acometían.

Terminados los estudios el grupo se trasladó Londres —casi todos residían en la zona de Bloomsbury— creando un salón y una comunidad de pensamiento y de propósitos que les unió durante toda la vida.

Referencias bibliográficas

George E. Moore, *Studi filosofici*, ed. di Giulio Preti, Bari, Laterza, 1971. *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. de Paul Arthur Schlipp, Londres, Cambridge University Press, 1968. J. K. John-Stone, *The Bloomsbury Group*, Londres, Secker & Warburg, 1954. S. P. Rosenbaum, *The Bloomsbury Group*, Londres, Croom Helm, 1975. Lytton Strachey, *Victoria I*, Barcelona, Salvat, 1995. François Bedarida, *L'età vittoriana*, Milán, Garzanti, 1978. S. Nowell Smith, *Edwardian England (1901-1914)*, Oxford University Press, 1961.

6.2. El alma extrema de Bloomsbury: Virginia Stephen-Woolf

Virginia Stephen-Woolf (1882-1941) fue la tercera de los cuatro hijos de Leslie y Julia Stephen. Vivió su fase de formación en un ambiente extremadamente refinado y culto. Ella y su hermana Vanessa fueron instruidas personalmente por sus padres en casa, recibiendo una buena educación humanista. El estudio en casa fue, por un lado, una “elección” de los padres, por el otro, una exigencia dictada por las reglas que impedían el acceso a la universidad a las mujeres.

En la residencia de los Stephen se hospedaba, con frecuencia, el gran escritor Henry James. Si Vanessa, a la que Virginia estuvo siempre muy unida, manifestó pronto un fuerte talento pictórico, Virginia, en cambio, se reveló como una escritora versátil. En 1895, la plácida juventud de Virginia se vio repentinamente interrumpida por la muerte de su madre. A partir de aquel año comenzaron a manifestarse los desórdenes mentales que la acompañaron de forma más o menos grave durante toda su vida. La muerte de su padre (1904) y de Thoby (1906) agudizaron su estado de fragilidad emocional.

A través de Thoby y Adrian, Virginia y Vanessa entraron en contacto con el ambiente de Cambridge. Conocieron a los mejores estudiantes de esa universidad con los cuales, desde 1905, por iniciativa de Thoby Stephen, dieron comienzo los “Encuentros del

jueves” en Bloomsbury, abiertos a amigos e intelectuales, germen del futuro salón de Bloomsbury. En 1907 Vanessa contrajo matrimonio con Clive Bell, pintor y crítico de arte.

En aquel ambiente, Virginia, que había estudiado a Locke, a Berkeley, a Rousseau, y había leído muchísima literatura, antigua y moderna, tuvo la oportunidad de conocer la obra de Henri Bergson, los *Principios de psicología* de William James, las obras de Freud (de las cuales los bloomsburianos fueron unos de los primeros divulgadores en Inglaterra), aceptando, sin embargo, a Freud más como estímulo intelectual que como inventor de una ciencia y de una práctica terapéutica. Ejerció una gran influencia sobre ella Roger Fry, alumno de Moore, crítico de arte, director del Museo Metropolitano de Nueva York de 1905 a 1910, autor de *Visión y diseño* (1920) y de *Cézanne* (1927). Las ideas estéticas de Virginia Woolf, su oposición al naturalismo, la apertura hacia el gusto y los métodos de las nacientes vanguardias artísticas, estuvieron, sin duda, condicionados por las ideas de Fry.

En 1912, Virginia Stephen se casó con otro bloomsburiano: Leonard Woolf, periodista e historiador, que fundó el “17 Club”, influido por la Revolución Rusa del 17, y militante del partido Laborista. Si los primeros años del siglo fueron años de radicalismo e inconformismo moral, la llamada época eduardiana (de Eduardo VII, rey de Inglaterra de 1901 a 1910), la edad georgiana (Jorge V, rey de 1910 a 1936) fue una época de radicalismo político y de conflictos sociales bastante acentuados.

El estallido de la Primera Guerra Mundial marcó el ocaso definitivo del optimismo progresista y de las aspiraciones liberales de aquella aristocracia intelectual inglesa de la que los bloomsburianos habían formado parte. Nuevas inquietudes sociales aparecieron en la difícil situación internacional; Keynes, Leonard Woolf y Forster pusieron sus ideas rápidamente al día y reaccionaron positivamente a la crisis. Virginia Woolf prefirió radicalizar sus intuiciones originales y transfigurar los cambios de la sociedad a través de la literatura. Volviendo a poner al día el escepticismo político de Moore, Woolf expresaba así su desconfianza hacia los filántropos, los reformadores y los idealistas:

Cada vez tengo más claro que las únicas personas honestas son los artistas, y que todos estos reformadores sociales o filántropos son tan incontrolables y esconden deseos tan poco honorables bajo el disfraz del amor hacia el prójimo,

que habría mucho más que decir de ellos que de nosotros (*Diario*, 1919).

En el ensayo *La ficción moderna* (1915), Woolf se aleja de la narrativa realista y de la novela “victoriana”. A diferencia de otros bloomsburianos desconfiaba de la razón y de la posibilidad de encontrar un sentido en el devenir de la historia y de los individuos. Lytton Strachey todavía creía en la posibilidad de intuir la estructura de una vida o la esencia de un personaje —de ahí su predilección por el género biográfico. En cambio, Woolf no pensaba ya en una narrativa fundada sobre una trama y sobre un relato de sentido completo. La realidad, para ella, como en la física de Einstein, había explotado en una miríada de partículas descomponibles infinitamente. La mente percibía una realidad caleidoscópica y mutable, una especie de flujo heracliteo, del cual extraía algunas visiones:

Let us record the atoms as they fall upon the mind in the order in which they fall, let us trace the pattern, however disconnected and incoherent in appearance, which each sight or incident scores upon the consciousness.

(Registremos cómo caen los átomos sobre la mente, y el orden en el que caen, sigamos el curso de su caída, aunque parezca errático y nada coherente lo que cada visión o incidente graba en la conciencia) (1915).

Virginia Woolf era escéptica respecto al significado atribuible a las impresiones que la mente recibía a través de los sentidos. Si los objetos externos existían en nosotros sólo a través de imágenes mentales, también el valor de nuestras acciones era dudoso. La comunicación interpersonal, exceptuando algunas relaciones particulares humanas o ciertos momentos privilegiados, estaba marcada por las dificultades en los contactos, los equívocos y las imperfecciones en el diálogo, cuando no por verdaderas y auténticas incomprendiones. Para Woolf, las mentes vivían en un estado, para muchos inconsciente, de aislamiento permanente que podía ser superado por una *fine-relationship*, bastante alejada de la experiencia común, de la que habían hablado Moore y McTaggart. La señora Ramsay, en *Alfaro*, era una mujer excepcional precisamente por su éxito en el difícil arte de las relaciones humanas. Creó, así, algo bello y bueno que permaneció, después de su muerte, bajo la forma de influjo sobre las personas y los caracteres.

Si el tiempo y el espacio eran dimensiones internas del hom-

bre, en el interior de la conciencia residía el principio de la realidad. La novela, género que Woolf ya había superado hacía tiempo, debía presentarse en el espacio-tiempo reversible de la conciencia y afrontar con diversos niveles de escritura los diferentes “estratos” del ser, trazando correspondencias y relaciones no inmediatamente perceptibles entre las distintas mentes y entre éstas y la “realidad”. “Quiero inventar un nuevo nombre para mis libros para sustituir el de *Novela*” (V.Woolf 1925).

Estas ideas encontraron explicación puntual en sus primeras “novelas” *Viaje al exterior* (1913) y *Día y noche* (1919). Mientras tanto proseguía su colaboración con el *Times Literary Supplement* con artículos de crítica literaria. Una colaboración que duró de 1904 a 1941, con 215 artículos. En 1917 inició su actividad de editora fundando la *Hogarth Press*, donde aparecieron los poemas de Thomas S. Eliot.

En 1922 publicó *La habitación de Jacob*, su primer texto radicalmente innovador en estilo y estructura respecto a la narrativa tradicional: ausencia de trama definida, ausencia de nexos causales unívocos, personajes delineados a través del análisis de sus *estados mentales* globales y fragmentados. Para Woolf, el Yo se presenta como un mosaico en el que confluyen y defluyen segmentos de espacio-tiempo procedentes de cualquier dimensión. Era una *underlying reality* (realidad subyacente) a la que la autora descendía, un espacio-tiempo *vivido* que permanece ajeno al tiempo y al espacio sociales y objetivos. El análisis del espacio y del tiempo objetivos es efectuado según parámetros naturalistas, pero sólo para contraponerlo a las dinámicas profundas e interactivas de las mentes de los distintos personajes. Este planteamiento mantendrá el nivel estilístico en sus trabajos posteriores, cada vez más refinados y complejos: *La señora Dalloway* (1925), *Alfaro* (1927), *Las olas* (1931). Las temáticas de fondo de Woolf, la crítica del realismo y del positivismo victorianos, la disgregación de la individualidad y de la identidad, la desaparición del significado de la vida de lo singular, delinean una especie de microfísica literaria que hallará su más completa realización en *Las olas*, una verdadera y auténtica cosmología de las aguas y de las ondas, de los flujos y de las partículas, de las mentes y de las sustancias. Una relación fluida y cambiante en la que se dibujan trayectorias, correspondencias, visiones e imágenes que se disuelven después nuevamente: el Yo no es el Todo.

Seguramente es posible confrontar la novela poética de Woolf con las otras experiencias literarias contemporáneas como la

“Stream of Consciousness” de James Joyce, la “Recherche” en la memoria profunda de Marcel Proust o la búsqueda estilística de Gertrude Stein. Por otra parte, Woolf se declaró muy a favor de Proust. Su juicio sobre el método de Joyce fue, en cambio, controvertido, positivo y negativo al mismo tiempo; en Joyce permanecían un residuo *ego-lógico* y un realismo excesivos. Para Woolf, en cambio, existía una diferencia imborrable entre las sensaciones percibidas en la mente y la realidad de la vida que seguía siendo, así, un misterio inalcanzable.

Woolf acomete una desviación respecto a tal método de trabajo en *Orlando* (1928), un extraño relato cuyo protagonista, que vive durante tres siglos, cambia de sexo en el curso de la narración. Se trata de un ejercicio virtuoso e irónico, una novela alegórica que pertenece al género de la *historia de la ensayística*, a medio camino entre el ensayo y el cuento. Es la concreción literaria del tema del androginismo sobre el que Woolf volverá en los escritos teóricos recogidos en los dos volúmenes titulados *El lector corriente* (1925 y 1932).

Paralelamente a esta imponente producción literaria, la vida de Woolf oscilaba entre momentos de exaltación y momentos de la más honda depresión, con largos meses de vacío y de parálisis mental completa, y lo mismo ocurría con la redacción de su diario, miles de páginas en las que Woolf llevaba a cabo su autoanálisis y el despiadado juego de hablarse a sí misma.

A partir de sus premisas teóricas, Woolf se midió con dos biografías. La primera dedicada a Elizabeth Barret Browning y titulada *Flush*, apareció en 1933; la segunda, *Roger Fry*, dedicada a su gran amigo, de 1940. La agitada vida de la poetisa romántica es narrada a través de la vida de su cocker, *Flush*, que hace de espejo instintivo de su dueña. Aquí también tenemos una especie de sofisticado *scherzo* literario. La biografía de Fry también está bastante distorsionada por los procedimientos literarios de Woolf, pero en este caso la autora pretendía rendir un homenaje al hombre que le había abierto los ojos a las nuevas dimensiones del arte del siglo XX. Woolf describe a Fry a través de la exploración cubista de su conciencia, y a través de visiones surrealistas en las que el personaje de Fry es visto desde el interior, así la autora puede analizarse y visualizarse también a sí misma: “Biografía y autobiografía al mismo tiempo”, anotó al respecto en su diario.

Las últimas obras de Woolf *Tres guineas* (1938) y *Entre actos* (1941) están marcadas por la amenazadora presencia de la guerra.

No son, bien entendidos, escritos en los que se afronten problemas de tipo político en el sentido usual del término. Son escritos sobre los que el sentimiento de la guerra amenaza y pesa como una clausura de horizontes inexorable. *Tres guineas* es, en efecto, un ensayo, un ensayo escrito bajo la forma de una larga carta a un filántropo que pedía a la autora una contribución para iniciativas contra la guerra y el militarismo. La respuesta de Woolf es una implacable y sistemática declaración de guerra de la mujer contra un sistema social que margina al sexo femenino de la instrucción, del trabajo, de la independencia personal. Por principio la mujer está contra la guerra porque es contra la sociedad que crea y promueve la guerra. Woolf deja caer sobre la “clase masculina” todo el peso del mundo. La condición ajena de la mujer con respecto al mundo se expresa así: “Yo en cuanto mujer no tengo patria. Como mujer mi patria es el mundo entero.” “Las posiciones irreales y falsas surgidas de la forma humana tanto en Inglaterra como en Alemania son debidas a las luces de la escena que paralizan las facultades del hombre e inhiben su capacidad de cambiar y de crear nuevas unidades.” Es necesario apagar estas luces, volver a dimensionar al *macho*. Pero Woolf admite también que existe una urgencia contingente en parar a Hitler y a Mussolini; en este punto puede estar de acuerdo con el filántropo, al que asignará una de las tres guineas como contribución.

Si en 1938 la carga desacralizadora y contestataria de Woolf podía expresarse aún en el espíritu de la utopía, *Entre actos* marca el desmoronamiento definitivo de su fe en el mundo, la crisis de su intuición de la vida y la percepción insufrible de la clausura física y mental del espacio existencial.

El 28 de marzo de 1941 Virginia Woolf puso fin a su vida ahogándose en el río Ouse.

6.3. “Una habitación propia”: el manifiesto de Virginia Woolf

Una habitación propia (1929) es un largo ensayo de Woolf que afronta, bajo la forma de una conferencia sobre “Las mujeres y la novela” dada por la autora en una asociación femenina, casi todos los puntos cruciales de su obra de pensadora y de escritora. Esta obra ha sido considerada como una especie de *texto sagrado* del pensamiento feminista del siglo XX, pero, bien visto, podría interpretarse mejor como una síntesis y al mismo tiempo como una superación del punto de vista del feminismo.

La cuestión de la relación entre las mujeres y la novela, para Woolf, no es una simple cosa que concierna a la “crítica literaria” o a la historia de la literatura, sino una cuestión que aborda en profundidad tanto el ser y la identidad femeninas como el desarrollo del arte moderno.

Woolf dedica páginas brillantes y mordaces a la sátira de las instituciones culturales “masculinas”; la exclusión de las mujeres de la instrucción, de la cultura, del arte es uno de los crímenes más odiosos que la humanidad ha cometido en su historia. Explorando los estantes de una biblioteca encuentra las pocas obras y las huellas descarnadas de la presencia femenina en la literatura anterior a mediados del siglo XVII.

Examina las heroicas excepciones que confirman la regla de la marginación: Ann Winch, Margareth of Newcastle, Dorothy Osborne, Aphra Behn. Mujeres que pagaron un alto precio por no renegar de su talento artístico. Denuncia también un vacío de conocimiento respecto a la realidad social de las mujeres de la primera edad moderna, frente a la infinidad de libros escritos sobre Napoleón Bonaparte o al centenar dedicado a Milton. Woolf diseña en este momento el plan de trabajo de la que sería, muchos años después, la *Gender Story*, la historia del género: la historia social centrada en las mujeres.

Lo que se nos ofrece [...] es un cúmulo de informaciones; a qué edad se casaba, cuántos hijos solía tener, si tenía una habitación para ella sola, si se ocupaba personalmente de la cocina o si tenía una sirvienta. Todas estas cosas se pueden encontrar probablemente en los registros de las parroquias y en los libros contables de la época; la vida de la mujer isabelina debe encontrarse esparcida quién sabe donde.

Sería como “reescribir la historia”, incluyendo en ella también a las mujeres y explicando así las formas de su *ausencia* de la historia cultural contemporáneamente a las formas de su *presencia*. Los obstáculos más evidentes que la sociedad interponía a las mujeres eran, según Woolf: la dependencia económica, la falta de instrucción, la negación de un espacio-tiempo autónomo. La mujer era siempre expropiada de su propio tiempo y de su propio intelecto. No tenía “una habitación propia” donde poder pensar, fantasear, leer o escribir. “Las mujeres no disponen nunca de media hora que puedan llamar propia” escribe Woolf citando a la célebre filántropa Florence Nightingale. Las mujeres que se afirmaron en la literatura

como Jane Austen, lo hicieron sólo porque “lograron eliminar en la mente cualquier obstáculo” que se interpusiese entre ellas y su objetivo. El género “novela” fue el primero que las mujeres probaron precisamente porque su escritura no requería la concentración total necesaria para la poesía, porque su redacción podía ser interrumpida y retomada, porque, como en el caso de Austen, la novela se podía escribir en el “cuarto de estar de la familia”, entre una cosa y otra, donde irrumpía ese torbellino de pensamientos, personas y relaciones que era típico de la vida cotidiana de las mujeres.

La protagonista de la novela *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë solía subir al tejado mientras su casera se empeñaba en hacer mermeladas para poder mirar a lo lejos, en busca de una “visión capaz de abarcar aquellos confines”. En esta imagen se representa el esfuerzo titánico de las mujeres que intentan ir más allá de sí mismas, hacia la “realidad”.

A partir del final del siglo XVIII las cosas cambiaron, las mujeres de la clase media comenzaron a escribir y a cobrar por su trabajo intelectual. De repente se les planteó un difícil problema: ¿qué lenguaje literario utilizar?, ¿el de la novela masculina, es decir, grandilocuente, seguro de sí mismo, probado y dúctil debido a una hábito ya antiguo? La literatura femenina carecía de tradiciones, de instrumentos, por ello las escritoras se empeñaron en modelar la novela para adaptarla a su sensibilidad, a su psicología, a su cuerpo, a su espacio-tiempo. En el plano de los contenidos era necesario lograr describir a las mujeres en sí mismas, en sus relaciones con las otras mujeres, no sólo como mujeres que vivían en función de este o aquel hombre. Así, un poco a la vez, las mujeres llegaron a alejarse de un uso meramente expresivo de la escritura, en la biografía por ejemplo, para acceder al territorio de la literatura como arte.

En este punto, el ingreso de las mujeres en la región de la novela y de la poesía no podía dejar de detonar una especie de “revolución estética”. El arte no podía ser ya sólo masculino, y menos que nunca sólo femenino, pero la mente superior que podía crear el arte debía ser, como había escrito Coleridge, una mente andrógina, una mente que fundía todas sus facultades.

Es el antiguo mito platónico del Eros andrógino, un mito que llegaría a ser después alquímico y romántico, y que sería finalmente desvelado por Freud como base de la vida psíquica y sexual del hombre, para ser colocado por Woolf como símbolo de la auténtica creación artística moderna: la de Shakespeare y Proust, para

entendernos. La unidad de la mente entendida como androginia y no como egocentrismo es el gran objetivo del arte.

Andróginos eran, para Woolf, Keats, Coleridge, Sterne, Cowper y Shelley. “La poesía necesita una madre, además de un padre.” Escribe Woolf: “Debe existir alguna colaboración en la mente, entre la mujer y el hombre, antes de que pueda cumplirse el acto de la creación. Debe existir un matrimonio de los contrarios. [...] Debe existir la libertad y debe existir la paz.”

La experiencia de la mujer en la literatura se convierte así, según Woolf, en una nueva experiencia de la “realidad”, no sólo una experiencia del mundo fragmentado y dividido que ya conocemos y padecemos “el mundo de los hombres y de las mujeres”, sino una auténtica aventura de la mente en el ser.

En 1917, la Hogarth Press había publicado *Preludio*, de la escritora neozelandesa Katherine Mansfield (1888-1923). Así se cruzaron las vidas de las dos principales escritoras de lengua inglesa de principios del siglo XX. Mansfield escribió también *Bliss* (*Beatitude*, 1918) y otros relatos, además de un importante *Diario* editado por John Middleton Murry —un crítico que también pertenecía al entorno de Woolf— en 1927, y de forma definitiva en 1954.

Del *Diario* y de sus cerca de sesenta relatos, trascienden las dos grandes temáticas de Mansfield: la contradicción entre la infancia, como aurora de la vida, y la realidad que no puede trascender del mundo, y el elevado significado del escribir: “En la vida cualquier cosa que sea realmente aceptada sufre luego un cambio. Así, el sufrimiento debe convertirse en Amor. Este es el misterio. Esto debo hacer” (19 de diciembre de 1920).

Referencias bibliográficas

Virginia Woolf, *Relatos completos*, Madrid, Alianza, 1994. Virginia Woolf, *Tres guineas*, Barcelona, Lumen, 1983. Edward Morgan Forster, *Virginia Woolf*, Harcourt, Londres, Brace & World Inc., 1942. C. B. Cox, *The Free Spirit*, Londres, Oxford University Press, 1963. *Virginia Woolf. A collection of Critical Essays*, ed. de Claire Sprague, Englewood Cliffs, Nueva York, Prentice Hall, 1971. *Virginia Woolf. New Critical Essays*, Totowa, Nueva York, Vision and Barnes & Noble, 1983. Anthony Burgess, “Virginia Woolf: una vita tutta per sé”, *Il Corriere della Sera*, 31 de marzo de 1991. Michel Mercier, *Il romanzo al femminile*, Milán, Il Saggiatore, 1979. Katherine Mansfield, *Diario*, ed. de John Middleton Murry, Milán, Dall’Oglio, 1991.

7. EL MARXISMO REVOLUCIONARIO

7.1. Lenin

La Revolución Rusa de 1917 marcó el renacimiento del marxismo original y la derrota de los partidos socialistas de la II Internacional. A través de las revoluciones frustradas del “bienio ruso”, 1919-1921, en Alemania, Hungría, Austria e Italia, el ideal de los bolcheviques se difundió sedimentando un núcleo de ideas y de valores que tuvo un peso considerable en la historia europea de todo el siglo XX. La III Internacional, la Internacional comunista, fundada por Lenin y por los bolcheviques en 1919, conservó su relevante papel político hasta 1990.

El renacimiento del marxismo de la I Internacional ya había comenzado en Rusia en el decenio 1880-1890. Con anterioridad, los anarquistas y los populistas se habían empeñado en violentas acciones de revuelta contra el despotismo de la monarquía zarista, pero la difusión de la industrialización y, después, el estallido de la Primera Guerra Mundial, habían cambiado profundamente el contenido del conflicto político. En 1883 surgió el grupo “Emancipación del trabajo” de Georgui V. Plejánov (1856-1918) que suplantó al populismo en nombre del “marxismo científico”. Pero gracias a la acción de Vladímir Ilich Uliánov, llamado Lenin (1870-1924), el Partido Bolchevique conquistó totalmente el poder político en Rusia, primero como POSDR, con la insurrección fallida de 1905-1907, y después como Partido Comunista, con la toma del Palacio de Invierno en 1917.

El desarrollo del marxismo revolucionario de la primera mitad del siglo XX está ligado a la obra y al pensamiento de Lenin. Su objetivo principal fue la actualización, el nuevo replanteamiento, por encima de las muchas “falsificaciones” llevadas a cabo por los marxistas en la II Internacional (1889-1915), del pensamiento filosófico y político de Karl Marx. En el plano filosófico las principales obras de Lenin fueron: *Materialismo y Empiriocriticismo* (1909) y los llamados *Cuadernos filosóficos* (escritos de 1895 a 1916). En el área económica la síntesis de la teoría leninista aparece en *El imperialismo, fase suprema del capitalismo* (1917); en el campo político, el máximo esfuerzo innovador de Lenin para determinar en el marxismo una teoría del estado fue examinado en *Estado y revolu-*

ción (1917, 1918). Todo el pensamiento marxista, hasta 1956 y más adelante, surgirá del replanteamiento, también crítico, de estos libros. Hasta los años 60, con el llamado “neomarxismo”, no se llegará a diferenciar el pensamiento de Marx del de Engels, ni el de Marx y Engels del de Lenin y el de Lenin del de Stalin (1879-1953).

La actividad de la polaca Nadiezha Kostantinovna Krúpskaia (1869-1939) está fuertemente ligada a la figura de Lenin, no en vano fue su compañera durante toda su vida. También ella, después de haberse casado con él en 1918, fue dirigente del PCUS y su biógrafa más importante, además de una entregada colaboradora. Recordamos la discutible campaña de “expurgación de las bibliotecas públicas” que realizó entre 1920 y 1924, cuando formaba parte de la comisión cultural del PCUS, que escandalizó a Máximo Gorki.

Referencias bibliográficas

Valentina Alexandrovna Tardovskaja, *Il Populismo russo*, Roma, Editori Riuniti, 1975. Ronald W. Clark, *Lenin*, Milán, Bompiani, 1990. AA.VV., *Storia del Partito Comunista Bolscevico dell'URSS*, Nápoles, Ricciardi Editori, 1944. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Fundamentos, 1974. Lenin, *Quaderni filosofici*, Roma, Editori Riuniti, 1976. Lenin, *L'emancipazione della donna*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

7.2. Clara Zetkin. Feminismo y marxismo

La primera figura femenina importante del marxismo revolucionario fue Clara Eisner Zetkin (1857-1933). Nacida en Wiederau, hija de un maestro elemental, estudió en Leipzig donde entró en contacto con el ambiente estudiantil de los emigrados rusos. Allí conoció a Ossip Zetkin, un revolucionario ruso que militaba en el Partido Socialdemócrata alemán. En 1880 Ossip fue expulsado de Alemania y tuvo que pasar a Francia. Clara también emigró de Alemania y se estableció en Zúrich, donde conoció a Plejánov y a Vera Zasulic y siguió los cursos políticos impartidos por Edward Bernstein, que dirigía allí el movimiento de los socialistas alemanes en el exilio. En 1882, Zetkin se trasladó a París donde se casó con Ossip y frecuentó a Laura Marx y a otros dirigentes de los partidos socialistas. En 1889 intervino en el congreso fundacional de la II Internacional en París. El mismo año fallecía Ossip dejándola con dos hijos.

De 1891 a 1917 fue dirigente del sector femenino de la socialdemocracia alemana y escribió numerosos ensayos y artículos en el periódico *Die Gleichheit* (La Igualdad). Su acción política se orientó hacia las posiciones de “izquierda” de Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y Franz Mehring. Fue antimilitarista y, por tanto, antirreformista; su actividad de feminista y socialista estuvo englobada en la acción política. Pasó por las filas del grupo disidente filoleninista de los espartaquistas y en 1919 participó en la creación de la III Internacional y en la fundación del Partido Comunista alemán. A partir de 1920 trató a Lenin y viajó con frecuencia a Rusia.

Un episodio recordado es el relatado en una de sus célebres *Conversaciones* (ed. 1929) con Lenin sobre el movimiento femenino. Al revolucionario que la reprendía porque en las reuniones nocturnas dedicadas a las lecturas y a las discusiones con las obreras, ella se ocupaba sobre todo de las cuestiones del sexo y del matrimonio, influida por aquella “teoría de Freud que no es hoy en día más que un capricho de moda”, Zetkin respondía que las cuestiones sexuales y matrimoniales en régimen de propiedad privada suscitaban problemas múltiples, que eran causa de contradicciones y de sufrimientos para las mujeres de todas las clases y de todos los estratos sociales. La disputa concluyó con la “victoria” de Zetkin. Lenin también estuvo de acuerdo; se podía hablar de sexo y matrimonio entre mujeres a condición de que la cuestión “fuese afrontada desde el punto de vista del materialismo histórico”, es decir, reconducida a la contradicción principal, la político-económica.

A partir de 1924 fue presidente del “Socorro Rojo mundial”, una organización cuya finalidad era asistir a las víctimas del fascismo internacional. Falleció en Moscú en 1933, año en que Adolf Hitler fue nombrado canciller del Reichstag, el 20 de junio; dos días después Hitler cerró todas las sedes sindicales y disolvió el SPD.

Clara Zetkin fue testigo y protagonista del largo periodo del marxismo revolucionario; esa fase comprendida entre 1889 y 1922 en la que los partidos del movimiento obrero activaban procesos revolucionarios en buena parte de los países europeos. Una fase que concluye con la “derrota de la revolución en Occidente”, la irrupción de los regímenes fascistas y el confinamiento de la revolución socialista “en un solo país”, la URSS.

En su pensamiento, la “cuestión femenina” se configuró como un capítulo de la lucha política de la clase obrera contra la guerra y

el sistema capitalista, por la paz y el socialismo. Zetkin se opuso a la política de la mujer de los socialistas, que pretendía una alianza con los movimientos feministas burgueses. La acción política de las mujeres debía, para ella, ser englobada en el proceso de constitución del sujeto político obrero y dentro de su programa de transformación del estado democrático-burgués y del sistema económico capitalista y monopolizador.

En efecto, Zetkin daba en el clavo cuando afirmaba que la cuestión de la mujer era una cuestión compleja y estaba articulada basándose en la composición de clase del mundo femenino: “La cuestión femenina se plantea para las mujeres del proletariado, de la pequeña y media burguesía, de los estratos intelectuales y de la gran burguesía; presenta diferentes características según la situación de clase de estos grupos.” Pero ello la llevaba al sectarismo, ya que atribuía la primacía política a la lucha de las obreras y limitaba a las clases burguesas las temáticas emancipadoras más radicales del feminismo.

Su opción comunista la indujo a negarse a encuadrar la lucha femenina por los derechos políticos, económicos y civiles en la perspectiva de un desarrollo y de una ampliación de la democracia parlamentaria, como ocurría tradicionalmente desde Wollstonecraft hasta Kulishoff. La lucha reformadora que la clase obrera llevaba adelante bajo la dirección de los partidos socialistas era para ella “sólo un medio para adiestrar mejor al proletariado en la lucha” porque “todas las reformas que conseguimos no se aproximan a la transformación socialista de la sociedad”. Para Zetkin, al igual que para Lenin y Luxemburg, lo que era prioritario en ese momento era la construcción del sujeto revolucionario, el paso “de la guerra mundial a la revolución obrera”, la instauración de la “dictadura del proletariado”.

La reivindicación del sufragio femenino, que los Estados Unidos ya habían introducido en 1920, no estaba destinada, para Zetkin, a la instauración de un “derecho natural” de la mujer-ciudadana, sino a la creación de un “derecho social” necesario para promover la transformación de la democracia burguesa en una “fase de transición” a la revolución socialista.

El punto fuerte de la III Internacional con respecto a la II, en el plano de los derechos de las mujeres, era el constituido por el hecho de que se pudo crear un movimiento de masas de las “mujeres sin distinción de partido” que estuviese en conflicto con el partido comunista, ya que se luchaba por el sufragio universal mientras que

los reformistas aceptaban también ampliaciones parciales del derecho al voto.

Entre la vasta producción de ensayos e intervenciones de Zetkin, los de argumento más extensamente histórico tenían una importancia particular. Para una historia del movimiento proletario femenino alemán resulta interesante, pues, trazar un cuadro más bien completo de las relaciones habidas entre feminismo y socialismo en Europa durante el siglo XIX.

La Revolución Francesa había marcado la primera aparición de las mujeres como “sujeto político de masa” en la escena política: Théroigne de Méricourt, Mme. Roland, Rose Lacombe y Olympe de Gouges habían sido las heroínas de un acontecimiento “inmortal” que había tenido sus repercusiones sobre Wollstonecraft y sobre Flora Tristan, la primera mujer que intuyó la relación existente entre lucha femenina y condición obrera, aunque no llegara a elaborar, influida por Fourier y Saint-Simon, el concepto del antagonismo político entre el proletariado y la burguesía. En el siglo XIX, las mujeres americanas habían alcanzado un punto importante al asociar al movimiento antiesclavista las reivindicaciones paritarias y emancipadoras de las mujeres. En 1848, en Seneca-Falls en el estado de Nueva York, Elizabeth Cady-Stanton (1815-1902) y Lucretia Coffin Mott (1793-1880) retomaron y modificaron la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, situando en primer lugar las temáticas igualitarias y emancipadoras. En Alemania, la situación estaba más atrasada dado que la burguesía alemana, acosada por una presencia política cada vez más poderosa de las organizaciones obreras, “ya no podía presentarse como la promotora de los intereses más altos de la humanidad entera”. Después de la participación de mujeres como Amalie von Struwe, Mathilde Anneke y Emma Herwegh en los movimientos revolucionarios de 1848, el movimiento feminista alemán marcó el paso hasta 1866, cuando Louise Otto-Peters en *El derecho de las mujeres al trabajo* propuso como objetivo prioritario del partido socialdemócrata la lucha por el voto de las mujeres y la igualdad de derechos en el área económica para las obreras. La dirección socialdemócrata, con Lasalle a la cabeza, estaba al corriente, en cambio, de que la presencia de las mujeres en el mercado del trabajo comprometería, en vez de mejorar, el nivel de los salarios obreros.

En su tiempo, Zetkin, influida por la literatura teórica marxista, sostenía que era posible renovar la relación entre lucha feminista y lucha obrera. Pudo elaborar su visión política basándose en

las célebres formulaciones del *Manifiesto del Partido comunista* (1848) de Marx y Engels, del tratado de Friedrich Engels *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884, 1891), del clásico escrito de August Bebel (1840-1913), dirigente del SPD, *La mujer y el socialismo* (1879) y en las posiciones de Lenin como restaurador de la ortodoxia marxista.

En torno al núcleo feminismo-socialismo se plantearon diversas cuestiones, afirmaba Zetkin: en el proletariado la mujer se configura como “fuerza de trabajo a buen precio”, “ejército industrial de reserva” bueno para mantener bajo el salario obrero. Frente a un ingreso cada vez más masivo de las mujeres en la producción, sus derechos seguían siendo inferiores a los de los hombres. Las mujeres instruidas de la burguesía se proponían como sujetos en competencia con los varones en el campo de las profesiones liberales y también en este campo encontraban su camino plagado de los impedimentos más sofisticados. Las mujeres del servicio libraban a la mujer burguesa de la carga del trabajo doméstico, pero, a pesar de ello, la inferioridad social de estas últimas seguía siendo igual. Tan sólo en el sistema socialista la condición de la mujer, “de todas las mujeres”, puede cambiar: “ninguna agitación feminista específica, sino agitación socialista entre las mujeres” era el eslogan de Zetkin.

La sociedad socialista es la única que podrá resolver el conflicto originado en nuestros días por la actividad profesional de la mujer. Si la familia en cuanto unidad económica desaparece y en su lugar aparece la familia como unidad moral, la mujer estará en disposición de promover su propia individualidad en calidad de compañera al lado del hombre, con los mismos derechos jurídicos, profesionales y reivindicativos y, al mismo tiempo, podrá librarse plenamente de su misión de mujer y madre (C. Zetkin, 1896).

Referencias bibliográficas

Clara Zetkin, *La questione femminile e la lotta al riformismo*, Milán, Mazzotta, 1975. Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1987. Hans Joseph Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

7.3. Rosa Luxemburg

Rosa Luxemburg, la protagonista femenina más importante del marxismo de principios de siglo, nació en el seno de una familia judía en Zamosc (Polonia) en 1871. En 1873 se trasladaron a Varsovia donde, de 1882 a 1887, Rosa asistió al Liceo. Allí percibió el estado de descontento que sufría la juventud por la hegemonía rusa en Polonia y tomó conciencia de su peculiar condición de judía. Comenzó a frecuentar los ambientes del Partido socialdemócrata polaco que en aquel periodo sufría una grave persecución policial. En 1889 se trasladó a Zúrich que, como otras ciudades de Suiza, ejercía en aquel tiempo la función de zona franca de la emigración socialista de toda Europa, y se inscribió en la facultad de Filosofía. Allí conoció a Leo Jogiches, que sería su compañero hasta 1906, con el que publicó en París el periódico *Sprawa Robotnicza* (La causa obrera), desde 1883. La revista promovía la idea de una revolución socialista en Rusia y en Polonia que liberara a los distintos pueblos sometidos por el zarismo.

El mismo año participó en el III Congreso de la Internacional socialista en Zurig. A partir de 1896 empezó a colaborar en *Die Neue Zeit* y en *Critica sociale*. En 1897 se licenció en Ciencias Políticas con una tesis titulada “El desarrollo industrial de Polonia.” En 1898 se trasladó a Berlín. En 1899, año en que publica *¿Reforma social o revolución?*, inicia su campaña política contra el líder socialdemócrata alemán Edward Bernstein. Al seguir siendo militante de la SPD, Luxemburg se opuso al ingreso de los socialistas en el Parlamento. En 1906, su actividad política era cada vez más intensa, desde el año anterior estaba en contacto con Lenin; de marzo a junio estuvo en prisión en Varsovia.

En aquellos años sus ideas eran antimilitaristas, propuso la proclamación de la República en Prusia, siguió militando en la corriente de “izquierda” de la SPD. En 1912 publicó *La acumulación del capital. Contribución a la explicación económica del imperialismo*, su estudio de economía política más importante. En los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial luchó, junto a Karl Liebknecht (1871-1919), por el sabotaje del rearme e incentivó la propaganda antimilitarista. En 1914 publicó *Militarismo, guerra y clase obrera*, es su defensa en el proceso de Francfort en el que es condenada a un año de cárcel (que expiará en 1915). El 2 de di-

ciembre de 1914 Karl Liebknecht vota, sólo, en el Reichstag contra los créditos de guerra que, en cambio, serían aprobados por la SPD. En la cárcel escribió *La crisis de la socialdemocracia alemana* que se publicó en 1916 con el pseudónimo de "Junius".

El 1º de mayo de 1916 Luxemburg y Liebknecht se manifestaron contra la guerra; Liebknecht fue arrestado y condenado a cuatro años de prisión. El 10 de julio fue arrestada ella también, y permanecería en la cárcel hasta el final de la guerra. Se crea el grupo político "Espartaco" sobre posiciones revolucionarias y antireformistas; Liebknecht es expulsado de la SPD. EN 1917 Rosa Luxemburg publicó "La revolución en Rusia" en el núm. 4 de la revista *Spartakus*, sobre cuyo argumento escribiría al año siguiente un ensayo más amplio titulado *La revolución rusa*, que se publicaría a título póstumo en 1921. El 8 de noviembre de 1918, a continuación de la caída del régimen prusiano y de la derrota militar, Rosa Luxemburg salió de la cárcel.

El 10 de noviembre estalla la revolución en Alemania. Las fuerzas del movimiento obrero están a la cabeza del frente político democrático: SPD, USOPD (socialistas independientes) y la Liga de Espartaco, junto a los sectores insurrectos del ejército y a los consejos obreros de las fábricas guían la transformación de Alemania hacia la república. Comienza así la llamada "República de Weimar" (del nombre de la ciudad en que fue aprobada la constitución de tipo democrático-parlamentaria). En diciembre de 1918 se produjeron las tentativas de golpe de Estado por parte de fuerzas moderadas y reacciones violentas por parte de sectores del ejército y de la marina próximos a la extrema izquierda. El 30 de diciembre de 1918 la Liga de Espartaco, radicada sobre todo en Berlín, cambia su nombre por el de Partido Comunista Alemán, y se propone trasladar a Occidente el proceso revolucionario soviético.

Del 6 al 12 de junio de 1919 tuvieron lugar insurrecciones y combates callejeros en Berlín y en otras ciudades. El gobierno provisional de los Comisarios del Pueblo, hegemónico por los socialdemócratas moderados, decidió intervenir duramente. El socialista Gustav Noske fue encargado de dirigir la represión, lo cual realizó apoyándose en las secciones del ejército y en los llamados "cuerpos francos", milicias nacionalistas paramilitares. En toda Alemania se desarrolló una campaña militar, durante seis días se combatió en Berlín, en Bremen y en Hamburgo, y en Baviera la guerra civil provocó millares de muertos. La extrema izquierda se replegó, Rosa Luxemburg escribió en la revista *Die Rote Fahne* "El

orden reina en Berlín”. Arrestados el 15 de enero, Luxemburg y Liebkecht fueron ejecutados por la policía mientras eran traicionados en la cárcel. El cadáver de Luxemburg fue arrojado a un canal y se recuperó el 31 de mayo.

En Viena, los socialdemócratas, que proponían la unificación (Anschluss) de Austria y Alemania, después de haber ejercido el poder de 1918 a 1920 durante la breve fase del austro-marxismo, fueron vencidos en las elecciones por los cristianosociales. En Hungría, de marzo al verano de 1919, se desarrolló la república comunista de Béla Kun que fue reprimida por las tropas rumanas de Miklos Horthy, apoyadas por los aliados occidentales. En Italia el “bienio rojo” animado por el neonato Partido Comunista de Italia de Antonio Gramsci y Amedeo Bordiuga fue interrumpido por la subida al poder de los fascistas de Benito Mussolini el 16 de noviembre de 1922.

7.4. Rosa Luxemburg y el “marxismo occidental”

El pensamiento político y económico de Rosa Luxemburg es un ejemplo de coherencia y rigor: sentadas ciertas premisas, articuladas y verificadas en el mejor de los modos posibles, es necesario extraer todas sus necesarias consecuencias teóricas y prácticas. Los fundamentos de su pensamiento, que puede definirse sin más como una “reelaboración creativa” del pensamiento de Marx son: la crítica al parlamentarismo y al reformismo socialista, la teoría de la crisis de la acumulación capitalista, y la idea del movimiento revolucionario como movimiento abierto y dialéctico, en el que el Partido no es el único centro de acción y debe, por tanto, profundizar y verificar continuamente su intervención en aquellas estructuras populares que representan la iniciativa espontánea de las masas. El futuro Estado socialista debería, al igual que el partido, disciplinar su acción respecto a las instancias de autogobierno popular como los “consejos obreros”. Hay que aclarar que el pensamiento de Luxemburg es “alternativo” al pensamiento de Lenin, el cual fue etiquetado por ella como exponente del ala “jacobino-blanquista” de la socialdemocracia rusa por su concepción centralizadora del partido y del estado.

En efecto, el marxismo de Rosa Luxemburg se caracterizó como una “tercera posición” entre el marxismo-leninismo (después materialismo dialéctico, *Dia-Mat*) soviético y el pensamiento refor-

mador de los socialdemócratas y de los socialistas. Su concepción del Estado socialista es original y marcadamente antitrotskista y antileninista, a la vez que antisocialdemócrata, pues no sostiene que la burguesía esté destinada a llevar al Estado y a la sociedad a que se identifiquen, a hacer que todas las clases sociales participen en la gestión del Estado. Pero he aquí lo que escribió en *La revolución rusa* sobre el nexo democracia-socialismo:

La democracia socialista comienza *al mismo tiempo* que la demolición del Estado de clase y la construcción del socialismo. Comienza en el momento de la conquista del poder por parte del partido socialista. No es más que una dictadura del proletariado. Cierto: ¡dictadura! Pero esta dictadura consiste en el *sistema de aplicación de la democracia*, no en su abolición.

Por tanto, Rosa Luxemburg estuvo presente en el origen de aquel “marxismo occidental” que tuvo como exponentes a Gyorgy Lukàcs (1885-1971), a Karl Korsch (1886-1961) y a Antonio Gramsci (1891-1937) y que fue, junto a las teorías de la Escuela de Francfort (Marcuse, Horheimer, Adorno), el precursor del neomarxismo de los años 60 y 70. En *Rosa Luxemburg marxista* (1921), Gyorgy Lukàcs reconocía a la pensadora polaca el mérito de haberse situado “en el punto de vista de la totalidad”, es decir de haber llegado a elaborar una teoría global del desarrollo del sistema capitalista y de haber construido sobre la misma el esquema de interpretación de toda una fase histórica.

En su tesina de licenciatura, estudiando el desarrollo industrial de Polonia (ed. 1898), Luxemburg había ilustrado cómo la evolución del capitalismo polaco había sido favorecido por la interacción con la Rusia zarista; un país agrícola, “un ambiente social no capitalista”, que permitía la acumulación del capital en Polonia a través de la expansión del “mercado exterior”. Al tener que definir, en 1912, el imperialismo, Rosa Luxemburg adoptó la siguiente formulación:

El imperialismo es la expansión política del proceso de acumulación del capital en su lucha de competencia en torno a los reductos de *ambientes no capitalistas* no dispuestos aún bajo secuestro.

El impulso del materialismo nacía de la imposibilidad, por parte del capitalismo, de expandir el proceso de capitalización (va-

lorización y acumulación) sobre el “mercado interior” solamente. El militarismo, como ya había escrito en 1914, tiene la doble función de animar el “mercado interior” a través de compras estatales de rearme pagadas con el impuesto fiscal, y armar los ejércitos que sirven en la competencia internacional por el control de los “mercados exteriores” no capitalistas. La tendencia a la “caída”, expuesta en la *Zusammenbruch-theorie*, nace, pues, de la imposibilidad de los sistemas capitalistas de encontrar siempre mercados exteriores nuevos. En esta visión de Luxemburg yacen algunos aspectos de la teoría económica del “populismo ruso”.

La fuerza polémica de la doctrina de Luxemburg residía en relacionar el análisis económico con las tendencias militaristas de los grandes países europeos. Los reformistas o bien confiaban en la evolución del sistema o bien se referían a “crisis cíclicas” que llevaban, en cualquier caso, a la regeneración del sistema. Por otra parte, no se podía plantear la acción de los partidos obreros de modo subjetivo, basándose únicamente en un programa político abstracto. Luxemburg, diagnosticando el catastrofismo inmanente a las economías capitalistas, trataba de encontrar un terreno sólido sobre el que pudieran desarrollarse los procesos de transformación política encaminados hacia el socialismo.

El mismo Lenin, en su escrito de 1917 sobre el imperialismo criticó algunas de las posiciones de “Junius” y, en particular, la idea de que la crisis del capitalismo surge de la imposibilidad de ampliar al infinito el mercado mundial. Para Lenin, el imperialismo cumplía su transformación hacia el “capitalismo monopolizador” en su estructura “interna” y el imperialismo sólo era la “nueva fase” de desarrollo de un sistema económico que tenía “en sí mismo” su límite principal. Pero para Luxemburg, el análisis histórico-económico era un complemento de la acción política.

La burguesía de la época no le parecía a Luxemburg un interlocutor de fiar. Los brotes nacionalistas y militaristas dejaban prever que se avanzaba hacia “el abandono, por parte de la sociedad burguesa, de las conquistas precedentes”. La “democracia” podía revelarse como una cáscara vacía en la que encerrar a los partidos socialdemócratas. Una previsión funestamente justa. Para Luxemburg el movimiento obrero debía apuntar hacia la creación de la “verdadera democracia” que no podía ser otra que una democracia de tipo socialista: “hoy, el proletariado combate por la democratización del estado burgués, no junto a la burguesía, sino contra la burguesía.”

Luxemburg proponía mantener unidos el aspecto “científico” del marxismo y el aspecto político-práctico, si no se lograba esto, el movimiento obrero se debatiría entre “anarquismo y oportunismo”. No era necesario actuar fríamente, en todo momento, ni tampoco prestar atención a condiciones ideales míticas, partido y movimiento obrero y sindical. Desarrollándose, el movimiento obrero creaba las condiciones más propicias para su acción más radical. El “burocratismo”, la política de partido que abusaba de la participación popular, era otro peligro que Luxemburg veía en la socialdemocracia: la política reducida a “un negocio de los grupos dirigentes”, una cosa “que se hace en el Parlamento”. La acción política debía ser, en cambio, una “síntesis de espontaneidad y conciencia”, de acción popular autónoma —“la lucha de clase proletaria es más antigua que la socialdemocracia” escribía en 1916— y organización política.

Bien visto, el de Rosa Luxemburgo no era sino un pensamiento político genuinamente democrático.

Referencias bibliográficas

Rosa Luxemburg, *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti, 1974. Rosa Luxemburg, *La acumulación del capital*, Barcelona, Orbis, 1985. *Storia del marxismo contemporaneo*, Luxemburg, Liebknecht, Pannekoek, Milán, Feltrinelli, 1977. Paul Frölich, *Rosa Luxemburg*, Milán, Rizzoli, 1987. *Rosa Luxemburg. Una vita per il socialismo*, Milán, Feltrinelli, 1973. Miriam Campanella, *Economia e stato in Rosa Luxemburg*, Bari, De Donato, 1977. Karl Liebknecht, *Scritti politici*, Milán, Feltrinelli, 1971. Gyorgy Lukàcs, *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1985. Natalie Mskowska, *Per la critica delle teorie moderne delle crisi* (1935), Turín, Musolini, 1974.

7.5. Alexandra Kollontái

Si en el pensamiento de Clara Zetkin la “cuestión femenina” tenía sentido sólo si se situaba en el interior de la “cuestión socialista”, y si Rosa Luxemburg no vislumbró nunca, en sus escritos, ni la sombra de los temas específicos de la emancipación de la mujer, el pensamiento de Alexandra Domontovich Kollontái (1872-1952) estuvo completamente ocupado por esta problemática. La cuestión femenina tenía para ella un lugar concreto en el pensamiento político y, de un modo especial, en el socialista.

De origen noble, Kollontái tuvo desde niña el impulso de actuar como mujer sin tener en cuenta lo que “imponía la tradición”,

según sus “elecciones personales libres”. Al terminar el colegio, se halló frente al típico problema de las jóvenes de su generación: la elección matrimonial. Lo suyo fue un capricho: se casó a los dieciséis años y tuvo un hijo, pero después de tres años de matrimonio —“la maternidad no ha sido nunca el pilar de mi vida” escribió— abandonó a su marido y a su hijo y se trasladó a Zúrich a estudiar economía (1891).

Desde joven se había sentido “próxima a la concepción materialista del mundo”, había leído a Darwin y a Plejánov después. Al volver a San Petersburgo en 1899 se acercó a los ambientes del Partido Socialdemócrata, aún ilegal, de la corriente menchevique. Su primer trabajo científico fue *La vida de los obreros finlandeses* (1903); desde ese momento, fue considerada una especialista en problemas económicos y políticos del norte de Europa. Cuando estalló la revolución de 1905, se dio cuenta del poco peso que tenía la “cuestión femenina” en los programas de los socialistas rusos y se alistó decididamente “entre las sufragistas rusas”.

En 1907 fue procesada por actividades antizaristas y condenada a prisión, por lo que emigró a Alemania separándose definitivamente de su familia. En este país, en contacto con Zetkin, Luxemburg y Karl y Sofia Liebknecht, Alexandra Kollontái era utilizada por el partido socialdemócrata como “oradora popular” y mantenía reuniones y comicios en todo el país. Su actividad de escritora política prosiguió con la publicación de *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina* (1908). Sobre los temas de la cuestión femenina, basándose en un profundo estudio de las legislaciones vigentes en los distintos países occidentales, Kollontái volvió con su pesado volumen *Sociedad y maternidad* (1913) que fue el preámbulo de su acción política posterior.

En 1915 se trasladó primero a Suiza y luego a Dinamarca. Arrestada y expulsada después de ambos países, pasó a Noruega donde desenvolvió una función de intermediaria entre Lenin, que estaba exiliado en Suiza, y Rusia. Fue en aquella ocasión cuando decidió entrar a formar parte oficialmente del Partido Comunista de Rusia, por su orientación internacional y antibelicista. Su adhesión al partido bolchevique no fue dictada por aspiraciones “de poder” sino por un fuerte impulso ético. La guerra mundial y la revolución “habían contribuido en gran medida a restar fuerza a esa actitud insana y no natural que es la doble moral” escribió en su *Autobiografía* (1926, 1970).

Viajó en dos ocasiones a Estados Unidos, en 1915 y en 1916,

para dar conferencias contra la guerra. En 1917, al estallar la revolución, volvió a Rusia. En un momento de gran incertidumbre, Kollontái se vio desempeñando un papel político de primer plano, recibió también duros ataques de la prensa anticomunista que la definió como “la loca bolchevique” y fue amenazada por los nacionalistas de Kerenskij que estaban a favor de la continuación de la guerra. Fue arrestada en el curso de la guerra civil entre la Guardia Blanca y la Guardia Roja. El fuerte ascendiente que ejercía sobre los soldados y la determinación con que llevó adelante la línea de la transformación de la guerra en revolución fueron su salvación. El mismo Lenin se sirvió de su imagen, teniéndola a menudo a su lado, en los días decisivos de la insurrección.

Fue una mujer política de primer plano: en octubre de 1917 fue nombrada Ministro plenipotenciario de la Asistencia Social en el primer gobierno bolchevique. En 1918 promulgó una ley que instituía centros de asistencia gratuitos para la maternidad y la infancia. Después de un año renunció al cargo y a las actividades de gobierno y se dedicó sólo a la política de la mujer.

En 1919, el año más duro de la guerra civil, Kollontái se mantuvo comprometida en los temas de los “derechos de las mujeres” y escribió el que sería su libro más discutido *La nueva moral y la clase obrera*, al que siguió *Situación de la mujer en la evolución de la economía política*. Su empeño produjo, entre 1920 y 1921, algunas providencias legislativas como la legalización del aborto, la igualdad de derechos hombre-mujer, el derecho de las mujeres a acceder a los empleos públicos, la regulación del matrimonio civil y de la posición de los hijos ilegítimos.

En 1921 propuso con Sljaonikov el grupo de la llamada “Oposición obrera”, un movimiento de izquierda de carácter antiburocrático. Escribió el célebre opúsculo *La oposición obrera* de marzo de 1921, que combatía la Nueva Política Económica (NEP) y criticaba el centralismo económico y burocrático que el PCUS estaba extendiendo a todos los puntos vitales de la sociedad. Las proposiciones de Kollontái se centraban en la autogestión de las empresas y el papel autónomo de los sindicatos con respecto al Partido Comunista. Sus tesis fueron duramente replicadas por Trotsky y por Bujarin, que llegó a insinuar una relación entre el Grupo de Oposición Obrera y la revuelta de Kronstadt. Desde ese momento se fue alejando cada vez más de la cabeza del Partido Comunista. Una decisión que se hizo definitiva con la instauración del poder personal de Stalin. Este y Zinovev propusieron, en el XI Congreso, su expul-

sión del partido sin más. Por tanto, pasó de la carrera política a la diplomática. En 1922 fue embajadora rusa en Noruega, después en México y, finalmente, en Suecia (1930-1945). Los últimos años de su vida, aunque cargada de medallas y considerada como “heroína de la revolución”, los pasó en Moscú en una marginación total.

La figura de Alexandra Kollontái, por su importancia histórica, pero sobre todo por el carácter contradictorio de su biografía se presta a interpretaciones diversas y opuestas. Algunos la ven como intérprete de un “inmoralismo feminista” de signo comunista —piénsese en su famosa frase: “hacer el amor es como beber un vaso de agua fresca en un momento de sed ardiente”, frase, por otra parte, que no puede encontrarse en ninguno de sus escritos—; otros consideran que ha sido *embalsamada* como la expresión femenina de una ideología violenta y totalitaria: el bolchevismo. Probablemente, el carácter contradictorio del pensamiento y de la acción de Kollontái residía precisamente en el esfuerzo que realizaba por mantener indisolublemente unidos, aún cuando estaban objetivamente divididos, la praxis histórica, en su cruda inmediatez y contingencia, y los principios éticos y feministas que habían motivado, en el fondo, su acción. Seguramente, Kollontái fue, a su modo, “actual” y “no actual”.

Su moral femenina, argumentada con un lenguaje y con unas categorías prestadas de la literatura y de la política, tuvo como escenario histórico y cultural uno de los acontecimientos históricos más dramáticos y controvertidos del siglo XX. La figura ideal de mujer liberada y emancipada delineada por ella es la de una mujer soltera, que lucha por sus propios derechos, que sitúa el trabajo en el centro de su vida. En el plano psicológico, la mujer debe emanciparse también, según Kollontái, de una cierta cultura sentimental que la supone entregada, posesiva, celosa y arrebatada por pasiones irrefrenables. “La mujer nueva no quiere una posesión absoluta cuando ama —escribe en *La nueva moral y la clase obrera*— porque pide la libertad de sus sentimientos, aprende a colocarlos en otro lugar. [...] En la mujer nueva el ser humano predomina siempre sobre la mujer celosa.” La mujer pide ser reconocida como “persona” y no como “objeto sexual”. El matrimonio es considerado hoy por las mujeres como un “vínculo” que mina su libertad interior al igual que la social. Tal vez en el futuro, escribía, sea posible conciliar “libertad e independencia interiores y la consumidora pasión amorosa”.

Según Kollontái, una transformación así sería posible por me-

dio del desarrollo del proceso de industrialización y de la formación de la sociedad socialista. La crisis psicológica de la “mujer burguesa” se traduce en una crítica a la ideología de su clase social, mientras que la mujer obrera puede presentarse ya, inmediatamente, como expresión de una clase transformadora. También aquí, como puede verse, existe un elemento de síntesis entre proceso histórico y desarrollo de la identidad femenina que merecería ser planteado de forma más problemática, en cambio, Kollontái perseguía la idea de una síntesis de Eros, como escribe, y Revolución.

Su perspectiva es la de un amor no viciado por el egoísmo y por el individualismo, fruto de “una inevitable soledad espiritual” típica de las grandes ciudades y de la sociedad capitalista. Del temor a la soledad surge un deseo de amor y de posesión que conduce a sentimientos destinados a naufragar en un mar de ilusiones. Para Kollontái, junto al amor debe nacer el sentimiento de la amistad, de la camaradería. El *Eros alado*, como reza el título de su escrito, debe hacer nacer “el espíritu comunitario”.

Referencias bibliográficas

Alexandra Kollontái, *Autobiografía*, Milán, Feltrinelli, 1975. Edward H. Carr, *La revolución bolchevique, 1917-1923*, Madrid, Alianza, 1985. Vladímir Ilich Lenin, *La NEP*, Roma, Savelli, 1971. Alexandra Kollontái, *Largo all'Eros alato*, Roma, Edizioni “Avvenimenti”, 1993.

7.6. Angelica Balabanoff

La figura de Angelica Balabanoff (Cernigov 1869-Roma 1965) es, probablemente, la más compleja y ambigua de las militantes y teóricas socialistas y marxistas de la primera parte del siglo XX. Balanoff fue protagonista de algunos de los acontecimientos más importantes y controvertidos de los años comprendidos entre 1914 y la Segunda Guerra Mundial. Su actividad de escritora, atenta no sólo a las ideas y a las teorías, sino, también, al modo en que las ideas y las teorías se encarnan en la personas y en las cosas, la convierte, por la resolución de sus juicios históricos y por la agudeza de la mirada con la que abarca treinta años de historia europea, en portadora de un punto de vista muy interesante tanto en el plano histórico e historiográfico como en el de la historia de las ideas. Hija de una familia rusa “burguesísima”, culta y conocedora de nu-

merosas lenguas (ruso, alemán, italiano, francés, inglés), se separó, también ella, de su ambiente familiar y se unió al POSDR (Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia). Encargada de las actividades internacionales, representó al POSDR en el Ejecutivo de la II Internacional y, después, a partir de 1914 al PSI.

Cada uno de nosotros, especialmente si no es de origen proletario, es atraído por el socialismo por aquello que más satisface a su temperamento. La cuerda más sensible de mi espíritu y la que más a menudo buscaba y llegué a hacer vibrar era la aspiración a la igualdad social absoluta. [...] No separé nunca la cuestión internacional del problema de la revolución social. De igual manera, no creí necesario dedicarme de modo especial, es decir, separadamente, a la cuestión antimilitarista, a la anticlerical o a la de la emancipación femenina. (1946)

Según Balabanoff, un conjunto de circunstancias negativas pesó sobre el movimiento socialista en los años precedentes a la Primera Guerra Mundial, determinando consecuencias catastróficas no sólo para los partidos del movimiento obrero, sino para “las masas” de los distintos países europeos que tenían un punto de referencia político en los partidos socialistas.

El fallecimiento, en un breve lapso, de dos autorizados dirigentes del socialismo europeo como August Bebel (1840-1913) y Jean Jaurés (1859-1914), que fue asesinado por un sicario la víspera del conflicto militar, privó al movimiento socialista —que por entonces atravesaba una fase difícil por la presencia concomitante de una tempestuosa situación internacional y de una cohesión interna escasa— de un liderazgo competente, favoreciendo la inserción disgregadora gradual de la fracción bolchevique en el mismo.

En 1915, en Berna, Balabanoff había organizado con Clara Zetkin un encuentro internacional de mujeres socialistas contra la guerra, con delegaciones procedentes de Italia, Rusia, Alemania, Francia, Inglaterra, Holanda y Suiza. Siempre tenazmente antimilitarista, Balabanoff había hecho todos los esfuerzos posibles para que de las cúspides de los partidos socialistas saliese un pronunciamiento común en contra de la continuación de las hostilidades. En 1915 ya había notado que el grupo bolchevique, dirigido por Lenin, apuntaba hacia la disolución definitiva de la II Internacional, de la que también formaba parte, para sustituirla por un organismo distinto. La presencia de los bolcheviques en el “grupo de Zemmerwald” estaba destinada a vaciar de contenido el papel de los parti-

dos socialistas; este grupo había dado vida, en 1915, a una comisión socialista internacional formada por Robert Grimm (Presidente), Nino Morgari y Balabanoff, con el fin de reconstituir un organismo internacional con el programa de “una paz inmediata sin anexiones”.

Aunque tardó unos años en llegar a comprender el diseño estratégico de Lenin y Trotsky y de los demás bolcheviques, Balabanoff intuyó bastante pronto la naturaleza de las ambiciones de un hombre como Benito Mussolini. Después de haberle ayudado a entrar en el ambiente del socialismo italiano e internacional, fue testigo de cómo se ponía a la cabeza del antibelicismo más radical, con la famosa “semana roja” de 1914 en Las Marcas y en La Romana y después, al final del mismo año, gracias a la financiación de “capitalistas italianos y franceses” inauguraba un nuevo diario, el *Popolo d'Italia*, para situarse a la cabeza de los intervencionistas, y después de haber combatido durante la guerra contra las fuerzas de los imperios centrales, promovía en clave antisocialista el Partido Fascista que se aliaría con Alemania en un pacto de sangre. “Traidor de una clase social entera”, “Judas y Caín” son algunos de los epítetos con los que Mussolini era agraciado en los escritos de Balabanoff, que dedicó al Duce el opúsculo titulado *El traidor*.

En cualquier caso, la Revolución Rusa ejerció una gran atracción sobre Balabanoff, que aprovechó la ocasión para entrar en Rusia y volver a ver a los familiares que había dejado hacía casi veinte años. Desempeñó diversas tareas en el ámbito del Partido Comunista Ruso, pero no estaba muy convencida del modo en que se conducía la lucha política de los bolcheviques aunque se daba cuenta de las trágicas condiciones en que debían organizar su acción: primero la guerra y luego la contrarrevolución y la guerra civil. Lenin mantenía una mentalidad jacobina, sectaria y conspiradora que, según Balabanoff, había nacido en él en los años de la clandestinidad a comienzos de siglo, pero que el movimiento socialista habría debido superar. Inmediatamente después del éxito de la Revolución, pero en el contexto de la desastrosa derrota de los partidos socialistas en toda Europa, los bolcheviques formaron un nuevo organismo de carácter internacional con sede en Berna: la III Internacional o Internacional Comunista. Desde su fundación, en marzo de 1919, Angelica Balabanoff fue su secretaria, Zinoviev su presidente, hombre de Lenin. Éste es el juicio que dio sobre este organismo en sus memorias:

La fundación de la Internacional Comunista inauguró una nueva, deletérea era en las relaciones entre los bolcheviques y el movimiento obrero mundial. Aquellas, que en el periodo precedente [...] habían sido tentativas más o menos esporádicas, rodeadas de enormes dificultades, de influir en individuos o en grupos con la palabra, se convirtieron en ramificaciones de un órgano estatal provisto no sólo de enormes medios financieros, sino también de medios coercitivos. [...] Con aquella creación artificial y artificiosa se impuso la hegemonía de un Estado, la dictadura del dinero y de la demagogia, cuando debería haberse instaurado una colaboración de los proletarios de todo el mundo en condiciones de igualdad (1946).

Balabanoff permaneció en el Ejecutivo de la IC hasta 1921, momento en el que, en franca disensión con Zinovev y Lenin —cuya compleja figura histórica llegó, sin embargo, a comprender— dejó el PCR y se trasladó a Viena donde permaneció hasta 1926. En 1924, al comienzo de la era estaliniana fue expulsada del PCR. Sus estrechas relaciones con el PSI y su denodada dedicación a las concepciones marxistas la mantuvieron fuera del horizonte intelectual y político del bolchevismo. A partir de 1924 colaboró en el diario socialista *Avanti!*, comprometiéndose en la polémica contra las acusaciones de “socialfascismo” vertidas hacia los socialistas por parte tanto de los bolcheviques como de los comunistas italianos. De 1926 a 1935 estuvo en París como representante del PSI en la “Concentración antifascista”. En 1936 emigró a Nueva York.

Allí escribió sus *Recuerdos*, antes de volver, definitivamente, a Italia. En las últimas páginas de su libro, Balabanoff trazaba las líneas generales de su pensamiento: el socialismo no tiene nada que ver con el bolchevismo. Éste y, después, el estalinismo que es su complemento, han transformado a Rusia en un régimen totalitario y en una potencia imperialista. Los bolcheviques han sido, según Angelica Balabanoff, una componente nefasta del movimiento obrero: en 1918-1919 dividieron las fuerzas democráticas y socialistas de todo el mundo. Después de crear un organismo aparentemente internacional favorecieron el estallido de la Segunda Guerra Mundial con el pacto criminal Molotoff-Ribbentrop (23 de agosto de 1939), mandando así al suicidio a la misma Internacional.

Sobre el papel “heroico” del partido de Stalin en el curso de la Segunda Guerra, Balabanoff también vierte palabras severísimas. En el momento de la defensa contra la invasión alemana, la Rusia soviética difundió una ideología racista contra todo el pueblo ale-

mán: “No eran sólo los nazis los destinados al desprecio y al exterminio, era todo el pueblo, incluyendo a los ancianos, las mujeres y los niños”, una postura de “hienas antigermánicas” que es totalmente ajena a los sentimientos del pueblo ruso. Salvo cambiar de actitud “para no perder las simpatías del pueblo alemán” en el momento de la victoria.

En 1946 Balabanoff concluía sus páginas declarando todavía que habían sido escritas “siempre con y por el Socialismo”.

Referencias bibliográficas

Angelica Balabanoff, *Ricordi di una socialista*, Roma, De Luigi, 1946. Angelica Balabanoff, *Lenin visto da vicino*, Milán, SugarCo, 1980. *Antologia del pensiero socialista*, ed. de Alfredo Salsano, vol. IV: *Comunismo e Socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1982. Joachim Von Ribbentrop, *Fra Londra e Mosca*, Florencia, Bocca, 1954. Bruno Rizzi, *La burocratización del mundo* (1939), Barcelona, Ed. 62, 1980.

8. EL ESPÍRITU EN EL ARTE. GERTRUDE STEIN

La exigencia del hombre occidental de *reambientarse* en el nuevo mundo surgido de la segunda revolución industrial, de la introducción de nuevas tecnologías, del nacimiento de la “sociedad de masa”, encontró su expresión en la actividad de las “vanguardias históricas”. Movimientos artísticos como el Expresionismo, el Surrealismo, el Dadaísmo, el Futurismo y el Arte Abstracto o el Cubismo en pintura fueron el “laboratorio experimental” de la nueva sensibilidad estética y social de los europeos.

Al mismo tiempo, una nueva y gran empresa se estaba afianzando a los dos lados del Atlántico, la industria del espectáculo, de la publicidad, de los consumos de masa. La fotografía, el cine, los nuevos medios de transporte terrestres y aéreos, las industrias mecánicas, la publicidad y la información, la nueva relación de la ciencia y de la técnica con la economía, pero también con el *imaginario colectivo*, todo ello encontraba su expresión en las grandes Exposiciones Universales, como la de París de 1900, que mostraban a la humanidad europea su imagen triunfadora. La aparición del arte de Vanguardia marcaba el nacimiento de una “ruptura histórica” en la tradición artística y cultural de Occidente, perpetuada aún en el siglo XIX, y era el símbolo de una “ruptura interna” en la propia clase burguesa y en los ambientes intelectuales. Había una parte de la *inteligencia* burguesa que se rebelaba contra la propia

burguesía. Esta rebelión asumió primero las formas de la decadencia y después las de las vanguardias; se convirtió en crítico del tradicionalismo, del moralismo, de la insensatez de la vida burguesa, vista como carente de intensidad y estímulos para el individuo.

El arte de vanguardia desarrolló la doble función de destruir y construir, de barbarizar y modernizar, se daba en él esa variedad de contrastes que nacía de la metamorfosis de la civilización occidental: el girar sobre sí mismo, revolucionarse para permanecer igual. Ésta era la paradoja del arte de vanguardia, renovar creyendo revolucionar. El socialismo y el cubismo, el expresionismo y el existencialismo, el surrealismo y el psicoanálisis, el imperialismo y el primitivismo caminaban en paralelo. Con las vanguardias artísticas de la primera parte del siglo XX se anunciaba aquel nuevo abanico cultural al que se ha dado el nombre de Posmodernismo, para indicar la compleja transformación que sufrió Occidente a partir del último cuarto del siglo XIX y que finaliza el proceso evolutivo de la Modernidad que la sociedad europea había conocido a partir del fin del medioevo. Todas las “revoluciones culturales” que nacerán en Europa y América como reacción a las grandes catástrofes del siglo XX, estarán marcadas por la sensibilidad posmoderna.

Las grandes capitales del arte de vanguardia fueron Viena, Berlín, Zúrich y París. Esta última fue, sobre todo, durante los primeros treinta años del siglo, el emporio cosmopolita de las artes de vanguardia; un emporio que, a causa del desastre de la Segunda Guerra Mundial, se trasladó a los Estados Unidos en los años 40. Baudelaire, Proust, Maiakowski, Lukàcs, Benjamin, Krakauer y Mann fueron algunos de los grandes protagonistas y críticos de este cambio. A éstos hay que sumar la escritora americana Gertrude Stein (1874-1946) que fue una de las observadoras más importantes de todo lo que sucedía en Europa, en particular en París, en el campo artístico durante los tres primeros decenios del siglo.

Gertrude Stein había nacido en Pensilvania en Allegheny, en una familia de origen judeo-alemán. En 1893 se inscribió en el Radcliffe College en la Universidad de Harvard y asistió a los cursos de psicología de Hugo Munstemberg (1863-1916), que colaboraba en la cátedra de William James (1842-1910), filósofo y psicólogo, hermano del novelista Henry. Siguió también los cursos de filosofía de George Santayana (1863-1952). Sus dos primeras publicaciones fueron relativas a investigaciones de psicología experimental conducidas por ella, de 1897 a 1899, en la John Hopkins Medical School. “En aquellos tempranos años quería saber qué es

lo que había dentro de cada uno que le hacía ser ese uno” escribiría más tarde recordando sus estudios universitarios. Como veremos, más allá del análisis efectivo de los ritmos y de las formas de *lo vivido* psíquico llevado a cabo por la psicología experimental de principios del XX, modificará radicalmente la representación literaria de la conciencia interna de los personajes. Este elemento unido a la transformación del *pensamiento visivo* operado por Cézanne, Picasso y Matisse yacía en la base de la nueva estética de Stein.

Abandonando sus estudios científicos en 1898, se licenció en Letras en la Universidad John Hopkins. En 1900 hizo su primer viaje a Italia y a Francia. En 1902 se estableció en Bloomsbury, Londres, durante algunos meses. Comenzaron así los frecuentes viajes de Stein, a uno y otro lado del océano, que crearon un puente cultural entre Estados Unidos y Europa. Durante más de cuarenta años su patria de adopción fue París.

Empezó a interesarse por el arte y a comprar cuadros de pintores entonces desconocidos como Matisse o Braque. Gracias a ella, en sus diversas casas parisinas se renovará la tradición de los salones dieciochescos. Stein pondrá en contacto a artistas e intelectuales, hará de catalizador de ideas y experiencias. En 1905 conoció al pintor cubista español Pablo Picasso (1881-1973), una de las figuras que influyeron en su vida y en su pensamiento y que en 1906 le pintó un célebre retrato. En 1907 conoció a la californiana Alice Toklas (1877-1967), que a partir de 1909 se convirtió en su colaboradora y secretaria. Alice Toklas, que escribió un libro de memorias titulado *¿Qué se recuerda?* (1963), fue mucho más que una secretaria, fue una compañera y una amiga, un verdadero y auténtico *alter ego* de Stein.

En 1909 Stein publicó su primer libro *Tres vidas*, al que siguieron una primera versión de *Ser norteamericanos* (1911), su obra maestra literaria, una epopeya de su idea de literatura en prosa, mientras que su principal obra en verso fue *Tender Buttons* (1914). Comenzó también la producción de crítica de arte con dos ensayos sobre Picasso y Matisse (1912), publicados ambos en el periódico *Camera Work*.

En 1914, cuando estalló la guerra, Gertrude Stein y Alice Toklas estaban en Inglaterra en casa del filósofo Alfred North Whitehead (1861-1947). En 1915 se trasladaron a España y en 1916 volvieron a París. Durante la guerra, Gertrude Stein estuvo comprometida en actividades de socorro a civiles distribuyendo víveres y subsidios del Fondo Americano para los franceses víctimas del

conflicto bélico. En 1922 fue condecorada por estas actividades. El mismo año conoció a Ernest Hemingway (1899-1961) y publicó *Geografía y juegos*, sus extravagantes partituras teatrales. Por común acuerdo de la crítica se le reconoció el mérito de haber cosmopolizado la cultura literaria de escritores americanos como Eugene O'Neil, Sherwood Anderson y del propio Hemingway, que al principio corregía para ella las pruebas de imprenta.

En 1925 terminó la trabajosa gestación de *Ser norteamericanos*. Escrito fundamentalmente entre 1906 y 1908 fue publicado de nuevo por partes en 1924 gracias a la colaboración de Hemingway. Pero aquel año Stein logró la versión definitiva, resultó un texto de 925 páginas; una obra que seguramente podría figurar junto a los *clásicos* monumentales de principios de siglo.

En 1926 impartió una clase en la Universidad de Cambridge sobre *Composición y explicación*. En 1933 publicó *Autobiografía de Alice B. Toklas*, su obra de mayor éxito; se trataba, en realidad, de su autobiografía, pero descrita a través de los pensamientos y las impresiones de su secretaria. En 1934 participó en un ciclo de conferencias por varias universidades de los Estados Unidos, que recogen un poco la *summa* teórica de su pensamiento. En 1936 escribió *Everybody's Autobiography*. Siguió viviendo en Francia, fundamentalmente en París, pero durante la ocupación alemana estuvo en Lyon. En 1944 volvió a París y en 1945, se trasladó a Alemania y a Bélgica detrás de los americanos. Falleció en Neuilly-sur-Seine el 23 de julio de 1946.

La literatura y el ensayismo de Gertrude Stein no pertenecen, ciertamente, a un género de divulgación; de hecho, se ha dicho de ella que fue “una escritora para escritores”, que sus obras estaban dirigidas a un lector cualificado y técnicamente preparado, a un lector que fuese también un escritor. El caso es que su modo de escribir ha anticipado un estilo de lenguaje que hoy es de uso corriente en la narrativa, en televisión, en periodismo, en la crítica de arte, etc.

El pensamiento de Stein estuvo influido, seguramente, por la psicología de William James, quien en 1890 había publicado *Fundamentos de psicología*, donde, además de aligerar el léxico de la psicología decimonónica y abrirse al método experimental-funcional, hablaba de *stream of thought* (corriente de pensamiento), de automatismo mental y de fluidez de la psique; todas las ideas que volvían a las teorías estéticas de Stein. En efecto, con sus páginas literarias tratará de reproducir no tanto el *qué* del pensamiento, sino sobre todo el *cómo*, la modalidad, su trayectoria interior por medio

otra vez”. La composición de vanguardia tiene un presente continuo que es siempre un inicio.

En el ensayo sobre Picasso de 1938, Stein afirmaba que el cubismo de los años 1913-1917 había confirmado la separación definitiva de la *mirada* del pintor de la mirada directa a la *realidad*: el pintor no *mira*, sino que *ve* y el nuevo lenguaje cubista, por el que Roger Fry se fascinó de repente, era el único idóneo para dar forma a una nueva *visión*. Una forma que —escribía Stein— fue divulgada en todo el mundo por la guerra de 1914-1918, ya que: “durante la guerra el aspecto de todas las cosas cambia mucho y muy rápidamente” y “los contemporáneos fueron obligados por la guerra a reconocer el cubismo como había sido creado por Picasso”. El cubismo es como “la tierra vista desde un avión”, es la visión del siglo XX, el siglo en que “todo se destruye y nada continua”. El cubismo marca la distancia entre la naturaleza y la obra de arte y, por la vía del arte abstracto, persigue el ideal de un arte intemporal en cuanto síntesis de formas distintas en un mismo tiempo. Ello también es cierto para el espacio, a través de la recomposición de facetas y fragmentos distintos en una única figura.

Stein trató de aplicar la lección del cubismo a la literatura; fluidez interior y mirada *deconstructiva* sobre el lenguaje, capacidad de visionar e intuir: las cosas no son visibles desde un único punto de vista, pero son relativas a los distintos puntos de vista desde los que pueden ser observadas, las palabras adquieren un nuevo significado en el interior de la composición. Ello implicaba que había algo, un *centro*, que escapaba siempre tanto al lenguaje como a la visión, algo que era presente, pero fuera de la mirada y del discurso. El *self-portrait*, autorretrato, autobiografía, era algo bastante problemático dado que el factor temporal de la subjetividad lo hacía inaprehensible salvo para la intuición. La fluidez discursiva de la prosa de la *Autobiografía de Alice B. Toklas* (1933), que abarca los años comprendidos entre 1907 y 1932, refleja tal planteamiento mental, comenzando precisamente con el expediente del traslado del punto de vista del relato de Stein a Toklas y siguiendo con el paso fluido de un sujeto a otro, de una cosa a una persona, con una movilidad del “punto de vista” de tipo cinematográfico o casi televisivo. Este libro, que, a diferencia de otros presenta menos dificultades de comprensión, ha sido la obra más divulgada de Gertrude Stein.

En *Retratos y repetición*, que forma parte del ciclo de Conferencias de 1934-1935, Stein señalaba que “nada cambia de genera-

ción en generación excepto la composición en la que vivimos y la composición en la que vivimos hace el arte que vemos y escuchamos”. Aquí Stein parecería haber anticipado casi la teoría de Marshall McLuhan sobre los “*a priori* estéticos y tecnológicos” que han modificado el modo de ser del hombre occidental al principio de nuestro siglo. La metamorfosis en la historia del arte y de la estética es asumida por Stein, en referencia al *lenguaje*, como “repetición y al mismo tiempo diferencia de la existencia”. Es la “voluntad de vivir” que introduce en los ritmos de la *repetición* cósmica y humana una diferencia que es *insistencia*, subrayado, re-composición de las cosas idénticas. El Arte literario es un “hablar y escuchar juntos”, recomponer, diferenciar el lenguaje, y es también un “mirar” en el sentido de ver las cosas como son de verdad “en sí mismas”, como si se vieran por primera vez.

Poesía y gramática, también de 1935, trazaba la síntesis de su pensamiento sobre el lenguaje verbal: “Me gusta la sensación, la eterna sensación de las frases como se descomponen a sí mismas.” Su escritura se vierte con voluptuosidad sobre las partes del discurso, en el que hay algunas vivas (verbos, pronombres, adverbios) que expresan la *diferencia* y el tiempo y otras muertas (nombres, adjetivos) que expresan la repetición y la estasis. La literatura es un lenguaje vivo que actúa sobre otro lenguaje muerto produciendo un movimiento en el que se puede “capturar” la *vista*. *Ser americanos* fue para ella el gozo continuo de manipular el lenguaje y la gramática. Y aquí llegan sus descubrimientos: la prosa vive de verbos y adverbios, rompe y altera los nombres y los adjetivos, es sobre todo acción y transformación. Una frase no es “emocional”, es prisionera de la repetición, en cambio, un párrafo que compone en sí varias frases sí lo es, pero una frase puede dilatar su estructura hasta encerrar en sí la amplitud de un párrafo y la fuerza de una emoción. “He contado que descubrí esto por primera vez escuchando beber a *Basket*, mi perro. Y quienquiera que escuche beber a un perro comprenderá lo que quiero decir”, comenta con su gusto típicamente desacralizador.

Si la prosa es arte de verbos y de párrafos, la poesía, para ella, “está destinada a usar y abusar, a perder y a desear, a negar y a evitar, a adorar y a sustituir el sustantivo”. Su poesía gira toda en torno a un *nombre*, como muestra el célebre verso “una rosa es una rosa es una rosa es una rosa”. En la verdadera poesía, como la de Walt Whitman “el sustantivo debe ser sustituido no por el equilibrio interior, sino por la cosa en sí misma”. En esto coinciden el espíritu

de la prosa y el de la poesía; lo que dice el lenguaje no es lo que hay en el lenguaje, sino lo que “podía ser nombrado sin usar su nombre”, “la lengua como cosa real no es imitación ni de sonidos ni de colores ni de emociones, es una recreación intelectual”. Este papel activo de la lengua se alimenta de la actividad de aquel *centro* extralingüístico al que nos habíamos referido antes, que pone en comunicación entre sí distintas mentes.

Al igual que la pintura, la literatura nos muestra no lo que todos ven o lo que se dice, sino lo que verdaderamente *es*. Llevando a cabo una acción aparentemente negativa, la literatura saca del lenguaje lo que impide aparecer en nuestra mente a la “cosa en sí misma”, comunicándonos directamente “el pensamiento”.

Referencias bibliográficas

Mario de Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Milán, Feltrinelli, 1971. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milán, Garzanti, 1977. Alberto Abruzzese, *Forme estetiche e società di massa*, Padua, Marsilio, 1973. *Le grandi esposizioni nel mondo 1851-1900*, ed. de Adriana Baculo, Nápoles, Liguori, 1988. AA.VV., *Le Esposizioni del '900 in Italia e nel Mondo*, Nápoles, Liguori, 1991. Peter Carravetta, Paolo Spedicato, *Postmoderno e letteratura*, Milán, Bompiani, 1984. Gertrude Stein, *Autobiografía de Alice B. Toklas*, Barcelona, Lumen, 1967. Gertrude Stein, *Picasso*, Milán, Adelphi, 1973. Gertrude Stein, *Conferenze americane*, Roma, Lucarini, 1990. Gertrude Stein. *L'avventura dello scrivere*, ed. de Biancamaria Tedeschini Lalli, Nápoles, Liguori, 1976. Marina Mizau, *Tecniche narrative e romanzo contemporaneo*, Milán, Mursia, 1965.

9. MARIA MONTESSORI

Introduciendo su ensayo pedagógico *El siglo de los niños* (1905) con una frase de Nietzsche: “¡Amad la patria de vuestros hijos, sea este amor vuestra nobleza, tierra inexplorada en los mares lejanos!” (*Zaratustra*), la feminista sueca Ellen Key (1849-1926), autora de *El movimiento de las mujeres* (1909), marcaba el comienzo de una nueva conciliación de los derechos de las mujeres y la vocación pedagógica. Escribía:

Yo, en cambio, estoy convencida de que cualquier cambio en nuestras ideas va a la par de la evolución de nuestra naturaleza, y que ésta estará completa, no cuando toda la humanidad sea cristiana, sino cuando se despierte en ella la conciencia de la *santidad* de la generación. Esta conciencia hará de nuestros hijos, de su nacimiento, cuidado y educación el pilar de cualquier deber social [...].

La nueva conciencia de la *santidad* de la generación surgirá sólo cuando la humanidad, renunciando a la doctrina de Cristo, abrace sinceramente aquella que, aunque nacida hace milenios, no alcanzó su victoria hasta el siglo apenas fenecido. La teoría de la evolución [...].

La pedagogía científica es el nuevo modo de afrontar la cuestión pedagógica, y, a la vez, la cuestión femenina; despojando a ambas de cualquier aspecto tradicionalista, religioso y discriminatorio. La maternidad, la crianza de los hijos y su educación no deben producirse bajo el ala de un “dios menor” sino bajo el escudo de la instrucción superior de la mujer, de su acceso a la cultura científica, de su derecho al trabajo y a una maternidad libre, de su emancipación humana. Sólo a partir de una “reeducación del adulto”, añade Maria Montessori, se puede plantear una nueva forma de educar al niño. Siguiendo las huellas de la pedagogía científica se moverá también, por tanto, Maria Montessori (1870-1952), la primera mujer de la Italia unida que se licenció en medicina en Roma (1896) y que ejerció la profesión de médico.

Especializada en neuropsiquiatría infantil, Maria Montessori se empeñó en la búsqueda de una “vía pedagógica” y no sólo clínica para la recuperación de los niños incapacitados mentales y sensoriales. Estuvo en París y en Londres para estudiar los métodos y experiencias de Jean Marc Gaspard Itard (1775-1838) y de Edouard Séguin (1812-1880), pioneros en la educación de los psicópatas.

Comprometida en el movimiento feminista, participó en los congresos de Berlín (1896) y de Londres (1900) y escribió *La cuestión femenina y el Congreso de Londres* (1899). Estudiosa de filosofía y antropología, Montessori consiguió en 1903 el doctorado en Antropología con el tratado *La antropología pedagógica* (1910). En 1909 había escrito *El método de la pedagogía científica aplicado a las Casas de niños*, refiriéndose a las instituciones educativas promovidas por ella y llamadas, precisamente, “Casas de niños”. Algunos pedagogos puntillosos italianos han creído justo situar la primera fase del pensamiento montessoriano bajo el signo del “positivismo”, queriendo achacarle así cierto *cientifismo* o *reduccionismo* que pretendía “deducir” la pedagogía de la química o de la biología. Una acusación que no tiene, obviamente, ni pies ni cabeza, pues, desde sus comienzos, la implantación metodológica de Montessori fue eminentemente pedagógica aunque tuviera una base científica y experimental que derivaba de sus estudios de me-

dicina. Por otra parte, si se lee el *Tratado de Pedagogía* de Giovanni Gentile (1875-1944), escrito en 1944, se ve claramente de qué lado “antipositivista” quería apartarse la pedagogía italiana para situarla bajo la tutela de la filosofía.

Antes del advenimiento del fascismo, que la obligó a exiliarse voluntariamente, Montessori había colaborado con la Società per gli interessi del Mezzogiorno de Pasquale Villari y con la Società umanitaria de Milán. Ante la postura del fascismo de favorecer la difusión del método Agazzi y el encauzamiento de la educación en sentido militarista y nacionalista, Montessori, que no estaba de acuerdo en ello, se trasladó en 1934 a España, después a Inglaterra y, finalmente a la India, donde pudo explicar plenamente sus métodos y sus ideales. En 1949 publicó *Educación y paz*.

Posteriormente, Montessori acentuó el significado religioso de su pedagogía, pero, en honor a la verdad, sin menoscabar el espíritu laico y científico que siempre la había caracterizado. Sus últimas obras tuvieron un carácter recapitulador: *La mente del niño* (1949, 1952), *El secreto del niño* (1950). Las implicaciones generales de su método, que no se limitaba a la escuela infantil, se hallan expuestas en *De la infancia a la adolescencia* (1939, 1971).

Maria Montessori falleció en Holanda en 1952.

El concepto clave de la pedagogía montessoriana es el de *autoeducación*. Todo el sistema pedagógico debe ser cambiado para hacer desarrollar libremente los recursos innatos del niño, del adolescente. Desde este punto de vista, reviste una importancia fundamental la predisposición de un ambiente educativo idóneo en grado sumo para favorecer el desarrollo pleno de las facultades humanas. La figura del educador se libera de cualquier resto hierático y de cualquier prerrogativa autoritaria para asumir una función *directiva* y *cooperativa*; las implicaciones psicoafectivas del papel educativo también son moderadas en favor de un acercamiento científico y programático de la actividad escolar. El uso de los materiales y de las subvenciones escolares es de gran importancia.

En el plano filosófico, Montessori aclaraba en *El método de la pedagogía científica* que el acercamiento científico está unido al “estudio del niño”, desde luego, no a su educación. De este modo, la pedagogía, en cuanto ciencia práctica, está fuertemente orientada por *valores*, los primeros de los cuales son precisamente la independencia y la libertad del propio niño. La observación científica sirve para objetivizar el trabajo, para eliminar de él la improvisación, para relacionarlo con la base biológica y psicológica del ser

humano. En lo que concierne a la psicología, Montessori sostiene que es necesario discutir, en el aspecto pedagógico, algunas de las implicaciones del psicoanálisis de Freud. El mérito de Freud había sido el de haber “sobrepasado la corteza de la conciencia, que en psicología se consideraba como algo insuperable” permitiéndonos “penetrar en los secretos del subconsciente” (*El secreto de la infancia*, 1938, 1950). Pero la limitación del psicoanálisis consistía en no haber sabido desvelar el verdadero “secreto del niño”.

Permaneciendo prisionero en el plano clínico, el psicoanálisis no ha logrado el encuentro con la estructura *positiva* de la mente infantil, aquella que Montessori definía como “el niño psíquico”. Existe, en suma, paralelamente al aspecto embriológico y fisiológico un “embrión espiritual” caracterizado por la presencia de “sensibilidades dirigentes”, llamadas *nébulas* que se activan al contacto con el ambiente y desarrollan un programa evolutivo preciso. Este programa evolutivo se realiza “a costa del ambiente”, es decir, plasmando la *nébulas* sobre la base del “mundo” con el que el niño está en contacto (clima, lengua, objetos, etc.) de modo específico. Así es como el “niño psíquico” absuelve a su tarea que es la de “formar al adulto” de esa realidad antropológica específica. “Lo que la madre crea es el recién nacido, pero el recién nacido es el que produce el hombre” (*La mente del niño*, 1952). Éste es el secreto de la mente infantil descubierto por Maria Montessori, y éste es el dinamismo positivo de la mente del niño que el psicoanálisis no llega a captar por estar acostumbrado a ir hacia atrás: de la mente adulta a la infantil. Pero la “mente adulta” no es otra cosa que el resultado del trabajo del niño sobre el ambiente, un resultado difícilmente irreversible una vez alcanzado.

Resulta interesante la comparación entre el pensamiento de Montessori y el de estudiosos como Jean Piaget (1896-1980) o Jerome Seymour Bruner (n. 1915), que han alcanzado seguramente las intuiciones de la pedagogía italiana, sin exprimir, tal vez, todas sus posibilidades. El descubrimiento de la infancia como cuna del mundo nuevo nos hace captar toda la riqueza de la labor pedagógica como la entendía Maria Montessori.

La “educación del niño en la libertad” tiene como objetivo el fortalecimiento de su sentido de independencia, la sublimación de su “instinto de posesión” en las actividades cooperativas, la construcción, en última instancia, de una humanidad mejor. “El niño está dotado de poderes desconocidos, que pueden guiarnos hacia un futuro luminoso”, “los dos primeros años de vida abren un

nuevo horizonte”, escribía Montessori, con una intuición, más que rousseauiana, diríamos nietzscheana.

Referencias bibliográficas

Ellen Key, *Il secolo dei fanciulli* (1905), tr. it. Milán, Bocca, 1921. Leonardo Trisciuzzi, *Il mito dell'infanzia*, Nápoles, Liguori, 1990. Remo Fornaca, Redi Sante di Pol, *La pedagogia scientifica del '900*, Milán, Principato, 1986. Giovanni Gentile, *La pedagogia come scienza filosofica*, Bari, Laterza, 1913. Rosetta Finazzi Sartor, *Montessori*, Brescia, La Scuola, 1973. Maria Montessori, *Educazione alla libertà*, Bari, Laterza, 1975. Maria Montessori, *La mente del bambino*, Milán, Garzanti, 1981. Maria Montessori, *Dall'infanzia all'adolescenza*, Milán, Garzanti, 1974.

10. EDITH STEIN

Con el pensamiento de Edith Stein (1891-1942) vuelve a la escena filosófica del siglo XX la tradición mística del siglo XVI de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Vuelve en el contexto de la Alemania hitleriana, de la caída de la República de Weimar, en los primeros clamores de la Segunda Guerra Mundial. Después de haber iniciado su carrera como ayudante de Edmund Husserl (1859-1938), Stein ingresó en la Orden de las Carmelitas y dio un cambio místico a sus intereses filosóficos conservando, sin embargo, el planteamiento teórico de sus primeros trabajos; en su pensamiento, historia y fe se enlazaron trágicamente.

Edith Stein había nacido en una familia de comerciantes judíos de Breslau en 1891, la última de once hijos. Después de acabar el colegio se inscribió en la universidad de su ciudad para estudiar psicología, pero fascinada por los estudios de Husserl, decidió trasladarse en 1913 a la universidad de Gotinga y licenciarse en filosofía con él. En Gotinga también tuvo ocasión de asistir a las conferencias de Max Scheler (1874-1928). En 1915 prestó servicio en la Cruz Roja. Se licenció *cum laude* en 1916 con una disertación sobre *El problema de la empatía (Einfühlung)* (1917). Su trabajo fue tan apreciado por Husserl que éste la invitó a convertirse en su ayudante, proposición que Stein aceptó colaborando con él en Friburgo en los años en que el filósofo trabajaba en *Ideas*. En 1917 se encargó de reordenar el Archivo de Adolf Reinach (1883-1917), colaborador de Husserl que había fallecido en la guerra. El estudio del pensamiento de Santo Tomás y de otros autores cristianos la hizo, sin embargo, alejarse de las concepciones de Husserl y dejar su

puesto en 1918. Parece que sobre esta decisión influyó la reticencia de Husserl, compartida por los profesores más veteranos del momento, a conceder la habilitación para dar clase en la universidad a las mujeres. En protesta a esta discriminación encubierta, Stein presentó una solicitud de aclaraciones y obtuvo un pronunciamiento del ministerio a favor de la universidad en 1919.

Después de haber leído la *Vida* de Santa Teresa, en 1922, se convirtió al catolicismo y comenzó a enseñar en el liceo de las dominicas en Espira. Fue una decisión incomprendida por su familia pues veía en ella una especie de “traición” a la comunidad israelita ya que, aunque Edith se había declarado atea hasta entonces, siempre había mantenido un profundo respeto por su religión de origen.

En 1925 se sumergió en una intensa actividad científica en el campo filosófico y pedagógico y tradujo obras de Tomás de Aquino y de John Henry Newman (1801-1890). En 1925 publicó *Sobre el Estado*, en 1929 *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino*. Intentó, sin éxito, entrar como profesora en el Instituto de Pedagogía Científica de Munster. Se interesó por la cuestión femenina en el campo filosófico y religioso: *Ethos de las profesiones de las mujeres* (1932). En 1933 fue despedida en virtud de la leyes antijudías emanadas con posterioridad a la revolución nacionalsocialista. Tradujo las cartas del Pseudo-Dionisio Areopagita. En 1934 tomó los hábitos en un convento carmelita de Colonia y adoptó el nombre de sor Teresa Benedicta de la Cruz, camino que siguió también su hermana Rosa.

Amenazada por sus orígenes judíos, en 1938 fue trasladada por las autoridades religiosas al Carmelo de Echt en Holanda, donde siguió con sus estudios de San Juan de la Cruz. En 1941 fueron arrestados y deportados sus hermanos Erna y Paul. Edith Stein y su hermana fueron secuestradas por la Gestapo el 2 de agosto de 1942. Después de una breve reclusión en los campos de concentración de Amersfoort y de Westerbork, fueron deportadas a Auschwitz en Silesia donde, al amparo de los documentos recogidos, fue asfixiada y quemada en una cámara de gas el 10 de agosto de 1942. Su proceso de beatificación comenzó en 1962 y concluyó en 1987.

El estudio sobre el concepto de empatía (*Einfühlung*) de Stein comienza con la reconstrucción de la historia semántica del término. Si para los románticos Herder y Novalis la empatía indicaba la percepción de la comunión del hombre con la “naturaleza viviente”, para Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), que hablaba de *Zusammenfühlen* (sentir juntos) y de *Hineinfühlen* (sentir hacia

dentro), el término indica la transfiguración fantástica de lo bello natural que lleva al hombre a contemplar extáticamente la naturaleza. Con el hijo de Robert Vischer (1847-1933) la *Einfühlung* asume el significado de “emoción estética” experimentada al entrar en contacto con la naturaleza o con una obra de arte. Con Theodor Lipps (1851-1914), el término asume un significado psicológico y filosófico más amplio indicando las facultades de percibir la resonancia profunda de un fenómeno externo dentro de nosotros a través del *medium* de nuestro cuerpo; tal empatía concierne tanto a un objeto natural tomado en su significado emocional o simbólico como a otra persona cuya influencia percibimos en nuestro estado interior.

En el contexto de los estudios de Husserl, orientados a la descripción del mundo fenomenológico-trascendental de la subjetividad, el término de empatía es reintroducido por Stein con el objetivo de modificar la concepción idealista del conocimiento y de la percepción y de buscar una correlación más profunda entre subjetividad y objetividad. El propio Husserl estaba interesado en la noción de empatía dado que era el trámite para alcanzar la noción de *intersubjetividad* trascendental, entendida como comprensión de que todo Yo tiene otros Yos, y de ahí la noción de *mundo común* como fondo unitario de lo que llega a la conciencia de cada uno, aunque sea de diversas formas.

Para Stein, la empatía es “la experiencia de sujetos distintos a nosotros y de su vivencia”; en su trabajo propone analizar la estructura a través del método fenomenológico, es decir, la “datidad” de tal fenómeno por la conciencia. La empatía es distinta tanto de la “percepción externa” ordinaria como de la “interna”, por ejemplo el recuerdo. Éste no es externo pues está ligado a una percepción original del Yo mismo, no es un recuerdo o una fantasía pues su contenido es presente “aquí y ahora” aunque provenga de Otro. Captar la experiencia de otra persona no es entendido, por Stein, como un acto secundario respecto a captar la vida interior propia o la realidad del mundo externo, pero es un acto consustancial, integrador y corrector, de mi experiencia de mí mismo y de mi mundo. Pero la experiencia de la empatía no se da sólo a nivel de la conciencia, sino también al del Espíritu, allí donde soy capaz de captar el mundo ideal y los *valores* que yacen en la base de la vida espiritual de Otro. En la experiencia concreta, la empatía se produce a través del “cuerpo vivido” que ejerce de *medium* de la percepción empática en la experiencia religiosa, y sobre esto Stein se abstiene

de toda observación ulterior; en cambio, postula la posibilidad de la experiencia de un Otro espiritual sin la mediación del cuerpo.

La conversión de Stein a la religión y a la religión católica en concreto, tiene lugar a través del cristianismo místico del Carmelo gracias a la lectura de los escritos de Santa Teresa. Las causas de su conversión al catolicismo fueron múltiples y todas significativas: exigencia de una experiencia religiosa más abierta y amplia que la judía, deseo de una práctica y de una filosofía social más ligadas a la realidad del mundo trastocado por la guerra. La decisión de hacerse monja en 1933 fue dictada por el deseo de sintetizar experiencia cristiana y experiencia judía en el momento dramático en que la comunidad israelita padecía el ataque salvaje y asesino de Hitler y de sus secuaces. Stein advirtió que “era la Cruz de Cristo la que se ponía ahora sobre las espaldas del pueblo de Israel” y como cristiana se sentía dispuesta a inmolarse por el pueblo de Israel. Una instancia ética y religiosa altísima que encontró una trágica expiación en Auschwitz.

Junto a las manifestaciones de fe evangélica y a la fuerte impronta teresiana de su religiosidad, Stein se distinguió por su reflexión sobre el tema de la relación entre feminidad y religión. Entre 1928 y 1932 es cuando hay una mayor proliferación de escritos sobre este tema. Stein sostenía que el movimiento feminista alemán había alcanzado plenamente todos sus objetivos con la Constitución de Weimar. Las mujeres han sido situadas en un plano de igualdad completa respecto a los hombres, ello permite dar una dimensión histórica al feminismo y abrirlo a una nueva dimensión. La nueva realidad social de las mujeres requiere la defensa de los resultados conseguidos y la transmisión a las nuevas generaciones de la memoria histórica de las luchas feministas, a la vez que una renovación que debe implicar, ante todo, a las mujeres cristianas. Stein afirma en distintos lugares que el Antiguo Testamento y el derecho romano han perpetuado en la Iglesia una visión errada de la mujer que hoy se hace simplemente insostenible. Stein elabora su visión de la mujer recurriendo a un lenguaje y a instrumentos conceptuales tomados de la fenomenología; el pensamiento fenomenológico, en cuanto pensamiento de la *conciencia*, le parece el más idóneo para enlazarse con el pensamiento de la experiencia religiosa que es, en sí misma, una “experiencia de la conciencia”. Para Stein, la mujer tiene una “realidad ontológica” igual y distinta a la del hombre; una realidad ontológica que debe explorar y conocer por sí misma en cuanto que la mujer vista por la mujer no es la

misma que la mujer vista por el hombre. Casi parece que Stein pretende proponer la conciencia fenomenológica, especificada como conciencia cristiana y como conciencia femenina, en la base de un nuevo modo de hacer pedagogía, filosofía, acción civil y acción religiosa.

La decisión de ingresar en un convento la tomó, sin embargo, en 1933. Es la radicalización de la vicisitud histórica alemana que después de una cruenta primera guerra parece destinada a afrontar otra aún peor y aún más insensata y cruel. La elección del convento es una elección de la ascesis, de la expiación, del sacrificio en sí mismo: “el paso obligado es la cruz”, “me convertí en una extraña para el mundo.”

Todos los temas planteados por el pensamiento de Stein se reúnen en su último estudio de mística *Scientia Crucis*, dedicado a San Juan de la Cruz, que apareció inédito entre sus cartas en el Carmelo de Echt. “Sólo se llega a poseer una *scientia crucis* cuando se experimenta la cruz hasta lo más profundo” —escribía— “Estaba convencida de esto desde el primer momento, por ello he dicho de corazón: *ave crux, spes unica*.” La experiencia de la cruz es la premisa para el salto a la oscuridad total de la fe, la cruz lleva a abandonarse en las manos de Dios.

El objetivo del estudio sobre San Juan de la Cruz (1542-1591) era el de aprehender al hombre, al místico, “en la unidad de su ser”, comparando sus obras y los testimonios de su vida con aquella “filosofía de la persona” típica, en cambio, de la filosofía moderna. El núcleo del pensamiento y de la experiencia ascética de San Juan de la Cruz es la *imitación de Cristo*, compartir la cruz con Cristo. Con Él, “la unión nupcial del alma con Dios se logra mediante la cruz, se consume sobre la cruz y se acalla con la cruz por toda la eternidad”. En una época en que la humanidad está en un “estado de naturaleza decaído”, “el realismo de la fe es exaltado” dice San Juan; un realismo que unía la sensibilidad del niño a la fe del santo y a la devoción del artista.

En la época en que trabajaba en su obra sobre San Juan de la Cruz, Edith Stein anotaba sus oraciones, atestiguando cómo resonaban siniestramente entre los muros del convento de Echt los trágicos acontecimientos del momento, y escribía: “[me permito] ofrecerme a mí misma al corazón de Jesús como víctima de expiación por la verdadera paz, a fin de que cese el dominio del Anticristo, posiblemente sin una Segunda Guerra Mundial y pueda ser instaurado un nuevo orden.” Stein reconstruye detalladamente el

recorrido ascético de San Juan de la Cruz y mide con seguridad las diversas etapas interiores: de la “noche del alma” a la “aridez purificadora”, de lo negativo a lo positivo, de la muerte a la resurrección hasta ese sentimiento de paz y ese recuerdo continuo de Dios, a través de pruebas y humillaciones que llevan al Yo a transfigurarse a sí mismo en el Otro.

El interés de Stein por el camino de la Cruz se refleja así en su intuición del tiempo histórico, en el último legado anotado casi como un testamento:

Desde ahora acepto con alegría la muerte que Dios me ha reservado, sometíendome plenamente a su sagrada voluntad. Ruego al Señor que quiera aceptar mi vida y mi muerte en su honor y loa, según las intenciones de la Iglesia y a fin de que el Señor sea acogido por su pueblo y venga su reino con gloria, para la salvación de Alemania y la paz del mundo, y finalmente para mis seres queridos, vivos y difuntos y para todos aquellos que Dios me ha confiado. Que ninguno de ellos se pierda..

Referencias bibliográficas

Edith Stein, *L'empatia*, Milán, Angeli, 1986. Edith Stein, *La donna*, Roma, Città Nuova, 1987. Edith Stein, *Ciencia de la cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1994. Edith Stein, *La Mistica della Croce*, Roma, Città Nuova, 1987. Hans Kung, *16 Tesi sulla donna nella Chiesa*, Milán, Mondadori, 1980. Paul Aymard, *Donna e vita spirituale*, Roma, Città Nuova, 1982. Emilio Bortone S. J., *Suor Teresa Benedetta della Croce*, Roma, Postulazione Generale O.C.D., 1976.

11. SIMONE DE BEAUVOIR

11.1. *Vida y obras*

Nacida en París en 1908, en el seno de una acomodada familia burguesa, Simone de Beauvoir vivió una infancia serena y confortable bajo el firme control de sus jóvenes padres. Su “tranquila ascensión” a través de la juventud sólo fue turbada por aquellos singulares y profundos tormentos que pueden alcanzar la experiencia vital de “una joven formal”: la aparición de la idea de la muerte y la crisis juvenil de la fe en Dios. A decir verdad, en 1919, acabada la guerra, su familia atravesó un duro periodo de indigencia económica, pero ello no logró quebrantar la fe que tenía en sí misma y en los valores de su educación. Así pues, la experiencia de la guerra le

servió para convertirse en una niña modelo. En 1923, después de haber leído una novela de Balzac, Simone descubrió que ya no creía en Dios, una “conversión” al ateísmo que tuvo un peso fundamental en su vida.

En 1917, Simone de Beauvoir conoció a Elizabeth Mabile (Zazà) que fue, escribió, “la única relación no libresca” de su vida. Zazà fue la amiga, la amada, la “cómplice” de todas sus aventuras; la adolescencia de Simone floreció bajo el signo de Zazà. Cuando Zazà murió en 1929, debido a un extraño mal, Simone descubrió el sentido del luto, de la muerte, de lo absurdo de la vida. Juntas, en 1926, se habían inscrito en la Sorbona donde Simone, alumna de gran talento, estudió filosofía y matemáticas. Allí fue donde conoció a Jean Paul Sartre (1905-1980) en 1929, también él un estudiante genial; quedaron respectivamente primero y segunda en el examen de capacitación en filosofía. Entre sus compañeros de estudios estaba Paul Nizan (1905-1940). Desde entonces Sartre y Simone permanecieron juntos durante toda la vida con una relación “abierta” que no fue formalizada nunca por el matrimonio. Después de la universidad, Simone de Beauvoir dio clases en el liceo hasta 1943, momento en el que decidió dedicarse de lleno a la actividad literaria.

Simone de Beauvoir escribió varias veces sobre los primeros treinta y cinco años de su vida, sondeando hasta el fondo este estrato primario de su vida y descubriendo sus conexiones con su posterior modo de ser a través de numerosas obras de carácter biográfico como *Memorias de una joven formal* (1958), *La fuerza de la edad* (1960), *La fuerza de las cosas* (1963), *Una muerte muy dulce* (1964), *Final de cuentas* (1972), *La ceremonia del adiós* (1981). Una introspección incesante en busca de nuevas raíces para la propia existencia.

La vida adulta de Simone estuvo hondamente marcada por los acontecimientos públicos, culturales y políticos, ligados, sobre todo, a su relación intelectual y afectiva con Jean Paul Sartre. En 1944 salió *Pyrrus et Cineas*, su primer ensayo filosófico, al que siguieron *Por una moral de la ambigüedad* (1947) y *El segundo sexo* (1949), su obra más famosa, un libro-puente entre el feminismo decimonónico y el neofeminismo de los años 60 y 70. En el campo narrativo tuvieron un notable éxito *Todos los hombres son mortales* (1946), *Los mandarines* (1954) vencedor del Premio Goncourt, y *La mujer rota* (1967). En el contexto filosófico también escribió *La vejez* (1970) que recogía toda la estructura de

El segundo sexo para afrontar el tema existencial del envejecimiento. Fue colaboradora asidua de *Les temps modernes*, la revista fundada en 1945 por Sartre y por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

De 1950 a 1954 se dedicó a hacer largos viajes por el mundo acrecentando su fama que se elevaría aún más al ser incluidas sus obras principales en el Índice. En 1956 firmó un manifiesto de protesta de los intelectuales contra la invasión soviética de Hungría; a partir de aquel momento ella y Sartre eligieron la vía de un “marxismo crítico” que les mantuvo fuera del PCF, pero en primera fila en cuanto a la denuncia y a la movilización contra los crímenes políticos. En 1957 escribió *La larga marcha* sobre la Revolución china, un estudio documentado, crítico y problemático sobre China después de la Revolución de 1949. En 1958 se declaró a favor de la independencia de Argelia.

En 1966, con Sartre, fue nombrada miembro del Tribunal Russell, el Tribunal Internacional encargado de juzgar los crímenes cometidos por los americanos y por sus aliados en el curso de la guerra de Vietnam. En 1968 polemizó con la URSS por la invasión de Checoslovaquia y se unió con Sartre a los tumultos estudiantiles del “mayo francés”, participando activamente en la vida de las nuevas formaciones políticas de extrema izquierda surgidas en aquellos años. Siempre en primera fila como intelectual crítico, promovió revueltas y tomas de posición contra el golpe de Estado en Chile (1973) y por la paz entre Egipto e Israel (1974). A partir de los años 70 se unió a los *disidentes* rusos y promovió iniciativas concretas de solidaridad a favor de los perseguidos por motivos ideológicos y políticos. En 1986, seis años después de la desaparición de Sartre, concluía una vida ejemplar de mujer y de intelectual. Éste era su pensamiento sobre la muerte, una tema recurrente en su obra, recogido en una entrevista de 1979:

Me he hecho a la idea de que no sólo es inevitable, sino de que será dentro de no mucho tiempo. Me digo que después de todo es inútil luchar y enfurecerse contra la nada. La muerte no es una interlocutora válida. No es un enemigo al que se pueda combatir. Además, he visto morir a tantas personas que me eran más o menos queridas —algunas mucho— que la muerte me ha llegado a resultar familiar. Se ha convertido en parte de mi vida.

11.2. *Pensamiento*

De un modo crítico sería erróneo separar el trabajo de ensayista y filósofa de Simone de Beauvoir del de novelista y narradora. Para ella, la actividad teórica y el relato no pueden y, sobre todo, no deben ser divididos. Al igual que sus novelas no son obras de narrativa pura, sino que están pensadas filosóficamente, del mismo modo su investigación filosófica no pudo desarrollarse en las formas de la especulación abstracta o de la compilación sistemática —aunque *El segundo sexo* es, en cierta manera, una obra sistemática—, sino que tuvo que mezclarse con la reflexión autobiográfica y con la representación literaria. Dos factores empujaron a Beauvoir hacia su peculiar estilo de pensamiento: el primero fue la influencia del existencialismo francés, el de Sartre en particular, que la impulsaba hacia aquella tradición de pensamiento que había unido actividad teórica y narración representada por San Agustín, los moralistas, Rousseau, Kierkegaard y Alain; el segundo motivo fue que su condición de mujer le parecía la más adecuada para integrarse en la ciudadela de los filósofos sin perder su propia identidad de mujer y de persona. Para ella la filosofía no fue un trabajo ni una investigación intelectual, desconfiaba tanto de la futilidad de los literatos como de las elucubraciones de los filósofos. La filosofía como relato fue, en cambio, una “elección de libertad” a favor de la verdad, una elección de vida, un intento de comprender en profundidad, ante todo, su vida.

Su primera obra filosófica importante fue *Para una moral de la ambigüedad* (1947), en la que presentaba su versión del existencialismo. Interpreta éste esencialmente como una filosofía de la libertad, como el portador de una nueva ética tanto en la esfera pública como en la individual. Es una filosofía del *compromiso*, que encuentra inextricablemente unidos al individuo y al mundo y que postula que la liberación del individuo no puede hallarse en el solipsismo y en el egoísmo, por no ser ilusoria, sino sólo afrontando y desatando el nudo de la relación Yo-mundo, Yo-otros. Es una respuesta que sienta sobre bases nuevas la “pregunta sobre el ser” que había sido planteada por el existencialismo de preguerra y por el propio Sartre en 1943 con *El ser y la nada*. Hoy “somos libres y hoy debemos salvar nuestra existencia” —escribe Beauvoir— no remitir la solución de los problemas y de los conflictos de la huma-

nidad a un Paraíso que está por venir “en el que todos estaremos reconciliados en la muerte”.

La existencia es ambigua y absurda —replica a Albert Camus (1913-1960) y a su existencialismo nihilista—, no falta el sentido, se reconquista continuamente. La postura estética lleva al nihilismo, no necesita dejarse engatusar por las “antinomias de la acción”, sino desear la libertad, querer desvelar el ser. “A cada uno le corresponde realizar su existencia como un absoluto.” El hombre parte de una condición de “inseguridad ontológica” que lo sitúa en una relación estructural, pero ambigua, con el mundo y con los demás individuos. “Para conseguir su verdad, el hombre no debe intentar disipar la ambigüedad de su ser, sino, al contrario, aceptar realizarla; se une a sí mismo sólo en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo.” Es posible que un hombre rechaze todo lo que hay sobre esta tierra, justificará este rechazo con el suicidio. Pero si vive, por encima de lo que afirma, quiere decir que hay algo que lo mantiene ligado a la existencia. Bien, este algo le impone justificarse auténticamente a sí mismo en el mundo.

En el pensamiento de Beauvoir, el existencialismo se abre a un nuevo proyecto comunitario problemático: el mundo que hay que reconstruir después de la barbarie de la guerra y del fascismo, ante el peligro de una nueva barbarie. Problema ético y problema político son dos caras de la misma moneda. La moral no proporciona recetas, sólo puede proponer medios. El Bien no es algo que pueda ser decidido *a priori*. La existencia concreta escapa a la categorización. Por la ambigüedad ontológica de la relación intersubjetiva, la relación entre contenido y sentido de una acción es verificado caso por caso: la situación decide la suerte de cada valor.

La verdad, el bienestar son relativos a las situaciones, no puede darse una “moral abstracta” como la de los estoicos. Ello no significa —escribe Simone de Beauvoir citando a Dostoievski— que “ya que Dios está muerto todo es lícito”. Antes bien es verdad lo contrario: nada es lícito si no está justificado. Es necesario que cada singularidad no contradiga a la universalidad, que cada empresa esté abierta a la totalidad de los hombres. Si ante el fascismo se impone la vía de la oposición radical, el rechazo de sus fines y de sus medios, del hecho objetivo y de la intención subjetiva, hoy debe adoptarse la opción de una “oposición crítica” que distinga lo subjetivo de lo objetivo, que cuestione de vez en cuando el fin de los medios o los medios del fin, que salve en nombre de la liber-

tad y de la felicidad de los hombres las instituciones de la sociedad. Beauvoir debía afrontar en los hechos el tema de la feminidad y el de la filosofía a la vez. Desde este punto de vista, *El segundo sexo* (1949) es su obra fundamental.

El supuesto filosófico de su estudio sobre la mujer era “la moral existencialista”, aquel complejo de categorías y de valores que ella misma esquematizaba así: identidad contra alteridad, libertad contra subordinación, subjetividad contra objetivación, trascendencia contra inmanencia. Fue la elección de una forma de pensamiento que permitiese a la feminidad reencontrarse a sí misma.

La estructura del ensayo consta de cuatro partes. En la primera se analiza el ser-mujer a la luz de la biología y de la psicología. Es el punto de vista naturalista, la mujer es considerada como objeto de las ciencias. La ciencia nos revela la “realidad material” del ser-mujer, pero no nos dice qué “debe ser” una mujer ni qué “puede ser”. La verdad existencial de la mujer, que como sujeto “trasciende” en todo momento su “ser-así”, que es, por tanto, libre dentro de los límites objetivos del mundo, no puede deducirse de las ciencias, del “reduccionismo” o es víctima del “biologismo”. La segunda parte del libro afronta el ser-mujer desde el punto de vista de la historia, lo que la mujer ha sido, según cuanto nos ilustran la historiografía, la literatura y las ciencias sociales. Bien, históricamente la mujer ha sido una “presencia-ausencia”, una presencia real ausente en la historia que es historia escrita y hecha por los hombres, por el sexo masculino. Salvo algunas importantes excepciones, la mujer ha sido lo que el hombre ha querido que fuese. En un amplio *excursus* Beauvoir recorre esta vicisitud desde la Prehistoria hasta el feminismo del siglo XIX. La tercera parte está dedicada al estudio de la “imagen” femenina creada por la literatura. La cuarta parte es un análisis fenomenológico-estructural de la “experiencia vivida” femenina, descrita de forma evolutiva a través de las distintas edades de la vida, desde la infancia hasta la vejez. Una especie de “fenomenología del espíritu femenino”. “No se trata de enunciar verdades eternas —escribe Beauvoir— sino de describir el fondo común en el que se origina cada existencia femenina particular.”

La condición femenina del presente es, para Beauvoir, la de una “igualdad abstracta” contrapuesta a una “igualdad concreta”. Las mujeres han alcanzado, de hecho, su plena integración en la sociedad; por tanto, ya no es el momento de las reivindicaciones generales o de las batallas de principio, sino que es necesario que la

mujer descienda a lo individual y profundice en el conocimiento de sí misma. Para el existencialismo no se da conocimiento universal que no sea también conocimiento de lo universal, es decir, de sí mismos y este conocerse de la individualidad es también un individuarse, un llegar a ser libres. Esta situación de tránsito de la mujer de “sujeto colectivo” en lucha por la emancipación (y, por tanto, sujeto negativo), a sujeto positivo, individuo consciente: mujer que, como cualquier ser humano, trata de crearse su propio destino, es el legado intelectual de Beauvoir al feminismo posterior. El neofeminismo tratará de conciliar la *diferencia* individual en el ser-mujer con la creación de un movimiento feminista de base comunitaria y comunicativa.

Para una mujer conocerse a sí misma es una praxis difícil. Si para ello la mujer confía en la cultura oficial (en la biología, en el psicoanálisis, en las ciencias sociales) descubre que es una “alteridad inesencial” sin pasado, historia y religión: un fragmento de la civilización de los hombres. Todas las identidades que le son propuestas por la cultura oficial son identidades *alienantes*, que la mortifican, que registran su estado de ausencia cultural, de minoría social. Pero eliminadas estas identidades ficticias, la mujer descubre que como mujer no es más que “un puro nombre”, un ser privado de una *esencia*. Este descubrimiento angustioso y desorientador es, sin embargo, la premisa de la libertad pues plantea a la mujer misma el problema de la búsqueda de su identidad. La mujer debe negarse a ser “lo otro” de la identidad masculina y pagar el precio que conlleva esta decisión:

Negarse a ser “lo otro”, rechazar la complicidad con el hombre significaría renunciar a todas las ventajas que lleva en sí la alianza con la casta superior. El hombre-soberano protegerá materialmente a la mujer-vasalla y pensará en justificar su existencia; librándose del riesgo económico esquivo el riesgo metafísico de una libertad que debe crear sus propios fines sin la ayuda de otro. En realidad, cada individuo, más allá de la exigencia de afirmarse como sujeto, que es una exigencia ética, lleva en sí la tentación de huir de su propia libertad y de transformarse en cosa [...] Se evita así la angustia y la tensión de una existencia auténticamente vivida.

La mujer que apuesta por la libertad, por la identidad, por la trascendencia puede interrogarse tanto sobre su propia historia individual como sobre su propia historia como “género femenino”,

como “segundo sexo”. La fenomenología existencial proporciona a la mujer el método (el itinerario) filosófico adecuado para encontrarse a sí misma.

Y aquí Beauvoir recorre las etapas de una historia cuyo origen se pierde en el mito, la historia de una especie, la especie humana, en la que “la preeminencia se ajusta no al sexo que da vida sino al que mata”. La referencia también se extiende a Hegel, a aquel pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en que se habla de “señoría y virtud”. El hombre tiene el valor de matar y hacerse matar, tiene la fuerza para utilizar instrumentos y trabajar, trascenderse a sí mismo y a la naturaleza y fundar así el conjunto de los valores de la civilización. Según Beauvoir, frente a ellos la mujer nunca ha opuesto “valores femeninos”. Se ha limitado a tratar de modificar su propia posición en virtud a aquel *mit- Sein* (ser-con) original que es la “pareja”, la familia.

En la línea de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty la mujer puede intentar hoy algo distinto, encontrar el camino hacia su libertad. Una libertad que la pone en cuestión en cuanto individualidad, no ya como “mujer”, sino como “esta mujer”, Yo-mujer. Una libertad difícil: “trabajo+derecho de voto” no es la fórmula de la libertad, sólo lo sería en una democracia socialista, escribe Beauvoir. Únicamente para un restringido número de privilegiadas la actividad laboral conlleva la autonomía económica y social. Todavía hoy, la “mujer independiente” es víctima de complejos e inseguridades, entre intereses profesionales y vocación sexual. Debido a que la mujer es *diferente* del hombre, no puede vivir su vida, debe buscar otro camino para realizarse. A este nivel del análisis, Beauvoir pone de relieve un grado de *diferencia* de la mujer que parece conducirla a una especie de “esencia de la feminidad”: la exploración fenomenológica ha sacado a la luz una subjetividad femenina “distinta” de la masculina en las experiencias vividas, en los valores, en la relación con el mundo. Pero este *caso dado* fenoménico es “trascendido”, tanto el biológico como el social. Las “mujeres artistas”, pintoras, bailarinas, músicas, etc., tratan de sintetizar sexualidad y profesionalidad, identidad y alteridad; algunas, las más serias, lo logran, otras se quedan en una aburrida auto-representación. La síntesis entre feminidad y libertad, sexualidad femenina y subjetividad es todavía un problema abierto.

En conclusión, la *verdad* de la mujer no puede fijarse todavía en un concepto o ser captada de forma definitiva, sólo “contar”. Todos los hombres son mortales y, por tanto, su existir tiene, conti-

nuamente, que rehacerse, reinventarse, trascenderse. La mujer tiene que decidir “qué es la mujer”. Después de haber “desvelado” la realidad de su propia condición debe vivirla, redefinirla. Un momento importante de esta búsqueda de identidad de la mujer será el constituido por las relaciones, que Beauvoir desearía “fraternales”, con el otro sexo. La mujer moderna acepta también los valores masculinos, los descubre en cuanto portadores de emancipación, ello llevará al hombre a reconocer a la mujer como su igual. No hay que excluir, por otra parte, que la mujer cree sus nuevos “mundos de ideas” diferentes de los anteriores. Sobre el futuro de la identidad femenina y de la relación entre los sexos Beauvoir no tiene intención de “aventurar pronósticos”.

Beauvoir se plantea el problema de la relación entre la fenomenología existencial y los fines últimos del existencialismo. Las mujeres están interesadas en la búsqueda de sí mismas y de un lugar propio en el mundo, todavía no les atrae la vertiginosa cuestión que “pone entre paréntesis el mundo”, que iguala “el ser y la nada”. En este sentido, la *Filosofía* en sí y por sí no interesa a las mujeres, escribe Beauvoir. Este esquivar el “nihilismo” es un rasgo peculiar del existencialismo francés, y del de Beauvoir en particular. Pero en el siglo XX ha habido también otras mujeres de gran talento especulativo que han desmentido esta constatación.

En 1970, a los sesenta y dos años, Simone de Beauvoir se planteó el problema de sondear filosóficamente el mundo de la vejez. Una decisión tan valiente, incluso en el plano intelectual, como la de afrontar el tema de la mujer. “Si queremos asumir en su totalidad nuestra condición humana” es necesario que recibamos el mensaje de la vejez que nos envía la vejez. La estructura del libro es análoga a la de *El segundo sexo*, una parte dedicada a los datos objetivos y biológicos de la vejez, otra parte histórico-sociológica sobre el lugar que ocupan los ancianos en las diferentes sociedades humanas y una tercera parte dedicada al análisis fenomenológico-existencial del *ser-en-el mundo* del anciano. Lo cierto es que la vejez se ha convertido en un problema en una sociedad que ha mitificado a la juventud, y esto ha ocurrido después de la guerra. El objetivo de Beauvoir es, ante todo, despejar el campo de visiones superficiales y banales del hombre además del del anciano.

La vejez no es un elemento “necesario” de la vida humana, se puede morir prematuramente del mismo modo que se puede ser un hombre de lleno antes de haber alcanzado la experiencia de la vejez. Así pues, a veces, el envejecimiento conduce a una especie de

“oscura disolución” que deshace todo lo bueno que se ha hecho en la vida. Existen, en cualquier caso, infinitos modos de envejecer en el plano existencial, tantos como individuos hay sobre la tierra. Lo que, en cambio, es relevante, según Beauvoir, es que a través de un análisis de la vejez es posible captar cuáles son los intrínsecos no resueltos de la vida social y los verdaderos y auténticos males de todo un sistema económico y cultural; un sistema que, por encima de todo, vacía de significado y de contenido la vida y, por tanto, ejerce una escandalosa “política de la vejez” desde la juventud y desde la madurez. La vejez, este “éxtasis sin sentido” (J. Baudrillard) es el signo del fracaso de una civilización. Una civilización que se interesa por los jóvenes, al igual que por los viejos, sólo en función de sus fines especulativos, que mantiene a la gran masa de los ancianos en el límite de la indigencia, al igual que a la masa de los jóvenes en el del desempleo. La vejez con la que se hacen las cuentas es un producto social más que un estado biológico. He aquí la prueba de cómo el dato biológico puede ser invertido por el mecanismo social. Hay que poner remedio a esto para evitar que la vejez se convierta en un estado de malestar social inmodificable. Todos los sistemas sociales contemporáneos han fallado en este aspecto haciendo de los ancianos una nueva categoría de marginados, junto a los pobres, a los inmigrantes de otros continentes y a los enfermos mentales.

El libro de Beauvoir se inscribe así en la literatura crítica del sistema social neocapitalista típico de los años 70.

Referencias bibliográficas

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968. Simone de Beauvoir, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1978. Simone de Beauvoir, *La vejez*, Barcelona, Edhasa, 1989. Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989. *Album Jean Paul Sartre*, París, Gallimard, 1991. Enza Biagini, *De Beauvoir*, Florencia, La Nuova Italia, 1982. Marisa Forcina, “Simone de Beauvoir”, en *Donne in filosofia*, Manduria, Lacaita, 1990. Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milán, Mondadori, 1989. Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma, Edizioni Studium, 1989 (trad. esp.: *Historia del existencialismo*, Barcelona, Herder, 1992).

CAPÍTULO IX

La filosofía femenina de la época contemporánea

1. FIN DE SIGLO

La filosofía occidental contemporánea comienza al término de la Segunda Guerra Mundial, con las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki (6 y 9 de agosto de 1945, con más de cien mil muertos), el proceso de Núremberg contra los criminales nazis (otoño 1945), el descubrimiento de los restos de la masacre del holocausto judío. La vergüenza, la amargura, la alegría empañada por una victoria contra las fuerzas de los regímenes totalitarios conseguida a un precio que sobrepasaba cualquier previsión, y el deseo de “reconstruir” el mundo devastado eran los sentimientos dominantes en Europa.

Dialécticamente, del ocaso del viejo orden mundial surgía uno nuevo, bipolar, centrado sobre dos grandes áreas económicas y políticas, la americana y la soviética, confortado por el nacimiento de dos nuevas instituciones internacionales destinadas a sustituir la lógica de la cooperación y del diálogo con la lógica del conflicto entre las naciones. Sin embargo, bajo las cenizas quedaban problemas aún no resueltos, odios y rencores. De hecho, no hacía mucho que había cesado el estruendo de Hiroshima y Nagasaki, cuando la humanidad occidental se disponía ya a vivir su fase de reconstrucción y de renovado *welfare* bajo el hongo inquietante de las nuevas armas nucleares, equitativamente distribuidas en el Este y en el Oeste.

El existencialismo es un humanismo (1946), de Jean Paul Sartre; *La culpa de Alemania* (1947), de Karl Jaspers (1883-1969); *La destrucción de la razón* (1954), de Gyorgy Lukàcs; *Eros y civilización* (1956), de Herbert Marcuse (1898-1979), son textos filosóficos que marcaron la fase de transición de la época de la guerra caliente a la época de la guerra fría, de la época de la lucha contra el totalitarismo a la época de la contraposición entre los dos bloques, la OTAN y el Pacto de Varsovia, expresión de dos sistemas sociales alternativos.

La filosofía, estimulada por la duda histórica sobre la validez de los fundamentos de la Razón occidental, se preparaba a repensar los conceptos y las categorías de la especulación de la primera parte del siglo alejada de los atajos irracionalistas. El interrogante sobre las posibilidades y sobre los límites de la Razón surgía de la indeterminación ontológica en que la había colocado el existencialismo para convertirse en un interrogante histórico sobre el sistema social que aquella Razón derrotada había generado.

En Occidente, la consolidación de la sociedad posindustrial, de la economía del bienestar y del consumo, y el empleo de los medios de comunicación de masa, si, por un lado, han tenido como consecuencia la extinción de los grandes conflictos sociales y de las grandes contraposiciones ideológicas, por otro, han creado nuevas inquietudes, nuevas formas de conflicto más sutiles, nuevos malestares y nuevas irracionalidades. El espectro de la guerra nuclear ha sido el nuevo *mito* negativo de los occidentales. El Moloc de las nuevas tecnologías automatizadas e informáticas ha generado la imagen de una sociedad despersonalizada, masificada, alienante. En los años 60 y 70, el siglo XX vive su utopía concreta bajo la forma de una “filosofía de la liberación”: la crítica del capitalismo y del imperialismo, la rehabilitación de las “otras culturas” marginadas por el desarrollo, la aparición de la nueva “cuestión social” en las metrópolis del Sistema. Las mil señales de la degradación ambiental y de la contaminación de la atmósfera provocarán la toma de conciencia de los “límites del desarrollo” y de la fragilidad del ecosistema terrestre; de todo esto surgirá la tendencia ecologista tan fuerte de estos últimos años. Más recientemente, el acentuado estatismo de las economías de las sociedades desarrolladas de Occidente ha generado despilfarros e ineficacias, abusos e injusticias que han generado impulsos neoliberales a la vez que opciones para una “sociedad más justa y equitativa”. El desmoronamiento de los regímenes del Este europeo y las graves condiciones

de crisis de los países del mundo extraoccidental han originado enormes flujos migratorios; el Tercer Mundo, pero también Occidente, muestran las carencias de sus respectivos sistemas económico-sociales. Las Iglesias vuelven a la escena histórica, gracias a los medios de comunicación, presentándose de nuevo como un factor de cohesión social. Cuanto más se integra el mundo en una “aldea tecnológica” y *multirracial* más emergen entre las grietas los distintos sistemas y subsistemas que la componen. El mundo que se encamina hacia el año 2000, más desencantado y desilusionado que a principio de siglo, se muestra más herido y problemático de lo que el más escéptico de los filósofos del pasado reciente hubiera podido imaginar.

Referencias bibliográficas

Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992. Karl Jaspers, *La colpa della Germania*, Nápoles, ESI, 1947. Gyorgy Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Turín, Einaudi, 1959. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1995. Luigi Caramiello, *Il medium nucleare*, Roma, Lavoro, 1987. Edgar Morin, *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1993. AA.VV., *Critica della Crisi*, ed. de Gianfranco Albertelli y Gianfranco Ferrari, Trento, Reverdito, 1983. Guido Calogero, *Filosofía del dialogo*, Milán, Comunità, 1962. Charles Wright Milles, *Le cause della terza guerra mondiale*, Milán, Feltrinelli, 1959. Maria Antonietta Macciocchi, *La donna “nera”. Consenso femminile e fascismo*, Milán, Feltrinelli, 1976.

2. REFLEXIÓN SOBRE EL TOTALITARISMO

El pensamiento de la segunda mitad del siglo XX debe luchar con la “falsa conciencia”, con su desidia, con el estado de entumecimiento y de arriesgado abandono en el que la sociedad del bienestar lo había sumido. La potencia de los medios técnicos y económicos de los que dispone Occidente, y de los que dispone también la cultura, ha dado lugar a una especie de superficialidad y de eclecticismo, a una opulencia de la *repetición* a las que sólo es posible sustraerse volviendo a la esencialidad ética y filosófica del pensamiento filosófico, a la pureza de sus medios expresivos y conceptuales.

La reflexión sobre el totalitarismo y sobre el holocausto, sobre la masacre de millones y millones de judíos asesinados, entre otros millones de muertos, en la Segunda Guerra Mundial, ha sido la *cruz* moral de la filosofía actual; tan sólo ahora que la historia del

pensamiento parece vislumbrar la salida del campo de influencia del totalitarismo, podemos valorar plenamente el esfuerzo de aquellos que trataron de inferir una enseñanza de aquella tragedia.

2.1. *Simone Weil*

Con Simone Weil, en su breve pero intensa existencia, nos encontramos frente a una de las experiencias filosóficas más interesantes y complejas de nuestro siglo. Su pensamiento está viviendo estos años una especie de renacimiento, al menos en Italia, aunque la talla intelectual de Weil y su calidad moral parecen sobrepasar de lejos el torbellino de interpretaciones: la católica, la marxista y después la feminista, cada una por su lado.

En 1909 nació en París Simone Weil, en el seno de una familia de judíos de la que, sin embargo, no recibió ninguna educación religiosa. Fue alumna del filósofo Alain (Émile August Chartier, 1868-1951) desde 1925 hasta 1928; en 1931 consiguió la habilitación para la enseñanza de filosofía en la École Normale Supérieure. Durante algunos años fue profesora de instituto, luego, bajo el ímpetu de su fe política y de un fuerte impulso caritativo, decidió “pasarse al bando” de la clase obrera: repartía su sueldo entre los obreros en huelga y se interesaba por sus problemas humanos y sindicales. Llegó a renunciar a la enseñanza y empezó a trabajar en los talleres como simple obrera (1934-1935).

En 1936, cuando estalló la Guerra Civil en España (1936-1939) —provocada por la revuelta de un grupo de generales fascistas, entre los que se contaba Francisco Franco, contra el gobierno del Frente Popular democráticamente elegido— partió para unirse a los militantes antifranquistas impulsada por un “internacionalismo” que, al igual que el “filohelenismo” de los románticos del XIX, comprometió a intelectuales, escritores y militantes de izquierda de todo el mundo. Víctima de un incidente, se vio obligada a volver a París.

Así pues, se dedicó a viajar por Italia donde también visitó Asís (1937). En 1938 —ya iniciada su “conversión”— después de la Semana Santa transcurrida en Solesmes (en el norte de Francia), el problema religioso se situó en el centro de sus intereses. Simone Weil no llegó a ser nunca católica, pero trató de elevarse hacia una religiosidad esencial que brota de sus intuiciones más personales y profundas.

De 1940 a 1942, durante la invasión nazi, dejó París para instalarse en Marsella, donde trabajó nuevamente de obrera en el Gard. En 1942 partió con su familia hacia Nueva York, pero arrepentida de su “fuga”, vivida como una especie de deserción frente al peligro nazi, volvió enseguida a Europa, a Londres, con el fin de participar en las actividades de “France libre”. Su estado de ánimo durante los años de la guerra fue de un sufrimiento moral extremo: “La desventura difundida sobre la superficie del globo terrestre me obsesiona y me abate hasta el punto de aniquilar mis facultades; sólo puedo recuperarlas y liberarme de la obsesión participando ampliamente en el peligro y en el sufrimiento” escribió en una carta desde Nueva York a Maurice Schumann. En 1940 ya había concebido el proyecto de participar en la guerra proponiendo la constitución de una “Formación de enfermeras de primera línea” y lo volvió a plantear a las autoridades francesas en el exilio. Se trataba de crear un cuerpo femenino voluntario de enfermeras de gran integridad moral que, dispuestas incluso a morir, estuvieran prontas a prestar socorro a los heridos durante los combates. Weil concibió esta idea con el fin de contraponer a las SS de Hitler una milicia no ofensiva, sino animada por un principio de “no violencia eficaz”, que opusiese a los nazis un sistema de valores europeos totalmente antagonistas a los suyos en el campo de batalla. El proyecto no fue tomado en consideración. Weil también se ofreció para ser utilizada en una “misión secreta, preferentemente peligrosa”. Lo que consiguió fue trabajar en las oficinas de “France libre” en Londres a las órdenes del general De Gaulle. En aquellas oficinas escribió, durante la noche, la que sería su última obra: *Arraigo*.

Falleció en el sanatorio de Ashford en agosto de 1943; hacía tiempo que su salud estaba afectada. Según algunos testimonios, Weil se dejó morir rechazando el alimento.

Las numerosas e importantes obras de Simone Weil han sido publicadas todas a título póstumo; en los difíciles años en que vivió y estudió sólo llegó a publicar artículos y ensayos en algunas revistas como *Révolution prolétarienne*, *Critique sociale*, *Nouveaux Cahiers* y *Cahiers du Sud*. En su época de universitaria escribió *Ciencia y percepción en Descartes* (1930), a la que siguieron algunos escritos sobre Alemania y sobre el totalitarismo, como *Ensayos y artículos sobre la crisis alemana* (1932-1933), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* (1939) y sus consideraciones sobre la experiencia de trabajo en las fábricas como *La*

condición obrera (1934-1935), recogidas después en *Opresión y libertad* (1955) y en *Escritos históricos y políticos* (1960). A 1940 se remonta la redacción de la tragedia *Venecia salvada*. Entre 1939 y 1942, se sumergió en los estudios sobre la *Iliada*, sobre *Dios en Platón* y sobre las *Intuiciones precristianas* que hacen de introducción a los escritos religiosos (1940-1943): *Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios* y *Arraigo. Preludio de una declaración de los deberes del ser humano*. Al mismo tiempo que trabajaba en estos ensayos se dedicaba a escribir densas anotaciones en sus *Cuadernos* (1933, 1941, 1942).

La influencia de Alain llevó a Weil a integrar el concepto marxiano de trabajo con la teoría del conocimiento y con la teoría política. El trabajo genera ciencia y conocimiento: la geometría y el concepto de espacio y de tiempo mensurables tiene su origen en el trabajo; éste también tiene un valor ético y un significado jurídico: si el *trabajo* es productivo en cuanto relación con la naturaleza, el *poder* es una instancia parasitaria. Estas ideas confluyen en la disertación sobre Descartes (1930) en la que Weil intuye el nexo ciencia-poder-trabajo sobre el que profundizará en todos sus escritos comprendidos entre 1932 y 1938.

La Europa de los primeros años 30 estaba sacudida por intensos y desestabilizantes fermentos políticos, las economías de todos los países estaban minadas por las repercusiones de la crisis americana del 29. En ausencia de instituciones nacionales e internacionales para el gobierno de la economía y de las finanzas, tanto en política interior como en política exterior, la lógica del conflicto prevalecía sobre la de la cooperación, y cada nación, en competencia con las demás, trataba de conseguir un equilibrio autárquico improbable.

En Italia se había consolidado el régimen fascista; en Alemania, de 1930 a 1933, el NSDAP (el Partido Nacionalsocialista de Hitler) había conquistado el poder dando comienzo el Tercer Reich. En Francia, desde 1929, se había iniciado un periodo de crisis económica y política testigo de la alternancia de exponentes del Partido Radical en el gobierno, mientras los grupos de la derecha subversiva como Action Française amenazaban con levantamientos. La III Internacional apoyaba la política antifascista de los "frentes populares", de suerte que el Frente Popular de Léon Blum ganó las elecciones de 1936.

El intelecto precoz de Simone Weil ya estaba en marcha con apenas veintidós años; gracias a las enseñanzas de Alain se había

forjado una visión muy crítica del poder y de sus instituciones, de ahí el rechazo a cualquier mitología revolucionaria que se centrara en la idea de un “poder positivo”, aunque fuera un poder político “proletario”, en el que delegase cualquier asunto y al que no se opusiese ninguna *resistencia*. Todos sus intereses estaban volcados en la política como hecho y acción social. Entre los años 1931 y 1933 frecuentó los ambientes del sindicalismo revolucionario formados por militantes comunistas salidos del Partido, algunos de los cuales eran de clara tendencia trotskista. En la novela *Lo azul del cielo* (1957), de Georges Bataille, aparece una referencia polémica a la Weil revolucionaria a través del personaje Lazare. Bataille formaba parte de aquel “Círculo comunista democrático” al que Weil se acercó a comienzos de los años 30.

En un primer momento colaboró en *La révolution prolétarienne*, después se dispuso a escribir para *La critique sociale*, de tendencia trotskista; en 1932 se publicó la traducción francesa de *La revolución permanente* de Trotski en la que se denunciaba, entre otras cosas, el carácter conservador del régimen estalinista. En 1933, Simone Weil mantuvo un largo diálogo con Léon Davidovic Trotski (1879-1940), que había sido huésped suyo en París.

El punto de encuentro entre el sindicalismo revolucionario y el trotskismo, o al menos de lo que de este último interesaba a Weil, era la visión de la revolución como proceso social en manos de la clase obrera y de su organización sindical enraizada en el mundo productivo; no se trataba ya de una acción delegada en un partido o en el poder de un Estado, aunque fuese un Estado socialista.

En 1932 y en 1933, Weil había seguido con temor e interés la evolución de la situación en Alemania viajando en varias ocasiones a Berlín y enviando a Francia ensayos y artículos. Su visión, influida también por las ideas de Trotski, llegaba, sin embargo, a conclusiones muy distintas de las del ex bolchevique. Según éste, la Alemania de Weimar era el epicentro de un enfrentamiento a escala mundial entre fascismo y revolución socialista. No había una “tercera vía”, los Estados tendían hacia la “fascistización”, la democracia se había convertido, a causa de la crisis internacional de la economía capitalista, en un *lujo* al que la burguesía estaba renunciando por doquier.

Según Trotski, expulsado del PCUS en 1927, los partidos de la Internacional comunista estaban sojuzgados por la burocracia soviética, que llevaba adelante una estrategia imperialista y oportunista. Los partidos socialistas también estaban burocratizados y

bloqueados en el interior de los sistemas parlamentarios; la única vía de salida para el proletariado europeo, ante la precipitación de los acontecimientos, era la representada por la “revolución permanente”, que, partiendo de Alemania, arrasase el régimen estalinista ruso y se extendiese a todos los países europeos.

Simone Weil, a pesar de compartir muchos de los análisis de Trotski, no podía dejar de tachar su programa político de “supersticioso”. Después de haber lanzado comunicados a todas las fuerzas del movimiento obrero, Trotski volvía a proponer a los partidos obreros como sujeto revolucionario, mientras se confiaba ciegamente a una idea de revolución cuyo significado, con el transcurso de los hechos, iba siendo cada vez más oscuro. Paradójicamente el NSDAP, que comenzaba a estar apoyado por intelectuales, empleados, campesinos y parados, había hecho suyas las críticas “de derecha” de Trotski al Estado soviético y a los partidos comunistas. Sólo los sindicatos, según Weil, habrían podido dar vida al “Frente único”, pero éstos también estaban paralizados por los partidos; justo en el momento en que habría sido necesaria la máxima acción, ninguno estaba en disposición de hacer nada y todos asistían impotentes a la acción de las milicias hitlerianas, engañados por la ambigüedad del Estado y del gobierno. Weil ya intuía que el *poder* sobre la sociedad y las fuerzas de opresión y control se ejercen desde una clase *político-burocrática* presente tanto en la economía como en el ejército y en la policía. Para Weil, el comunismo y la revolución ya habían muerto en 1933, vencidos por el totalitarismo, o, lo que es peor, minados por un oscuro mal interno que los reducía a la impotencia.

El año de su ingreso en la fábrica, 1934, es considerado por sus biógrafos como un año de “cambio” en el ser y en el pensamiento de su filosofía. Fue el año de su experiencia del trabajo en una fábrica, experiencia superior a sus fuerzas y que minó su salud, pero también fue el año en que vio la luz su primer texto sintético: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Un texto en el que de la crítica de la filosofía política del marxismo surgía la peculiar concepción política de Weil y donde aparecían los primeros elementos de su concepción metafísica posterior.

“Vivimos en una época privada de futuro. La espera por lo que ha de venir ya no es esperanza sino angustia” escribía Weil. La revolución comunista, llevada a cabo “en un solo país” lo había transformado en una inmensa cárcel, mientras en los otros países europeos se asistía al “triumfo de los movimientos totalitarios y nacionalistas”.

El ensayo de Weil estaba dedicado en gran parte a la confutación del marxismo, una teoría que es a la ciencia social lo que Lamarck es a las teorías evolucionistas de Darwin. Marx —seguidor de la “religión del desarrollo de las fuerzas productivas” como Comte y como Hegel, convencido de la existencia de un dinamismo evolutivo intrínseco a la estructura económica que, como el evolucionismo de Lamarck, guiaría el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de las relaciones de producción capitalista— es desmentido, para Weil, por la historia y por los hechos. Como atestigua la URSS, en el socialismo desarrollo económico y democracia van en sentido opuesto, del mismo modo que, en Alemania, crisis económica y crisis de la democracia refuerzan el aspecto “opresivo” de la sociedad. La verdad, según Weil, es que la sociedad capitalista, con su división entre quien dirige y quien ejecuta, entre quien piensa y quien trabaja, entre quien sabe y quien, no sabiendo, *debe creer*, no puede ser fácilmente superada para crear condiciones de mayor libertad e igualdad:

[...] parece que el hombre no logra aligerar el yugo de las necesidades naturales sin gravar en la misma medida el de la opresión social, como si fuese un juego de equilibrio misterioso.

Darwin descubrió el papel del ambiente en la dirección de la lucha entre las especies y en la determinación de la selección; del mismo modo, en la sociedad las “condiciones de la existencia” determinan las elecciones y las posibilidades de los individuos. Esto significa que el sistema industrial es un componente rígido en el desarrollo social y que, al no poder transformarse la estructura económica, y ante todo la fábrica que es su centro, no puede ser transformada la superestructura social. La organización del trabajo no es fácilmente transformable, pues el poder social no sólo lo ejercen los capitalistas, sino también una clase social nueva, la *burocracia*, que posee los conocimientos técnicos y organizativos y que tiene el control político y administrativo sobre todos los sectores sociales.

Según Weil, Marx, al igual que todos los grandes innovadores, dejó sin resolver una contradicción en su razonamiento: el justo “método materialista” le indujo a reconocer la determinación y la alteridad del objeto social, pero luego imaginó una tendencia evolutiva en el mismo que lo hacía inútil. Marx descubrió que el hom-

bre estaba determinado en su ser por las relaciones de producción, pero después sostenía que estas mismas relaciones, desarrollándose, habrían podido emanciparlo. Para Weil, aquí Marx se ha quedado en la “utopía”, se le ha escapado el carácter indeleble de las relaciones de “subordinación” económica y social, y más aún se le ha escapado el mecanismo de la “lucha por el poder” que impulsa a la humanidad hacia una subordinación cada vez mayor a las relaciones sociales, con la ilusión de estar saliendo de ellas, de poderlas dominar. En una carta de 1934 a Albertine Thévénon, que forma parte del grupo de los escritos de Weil dedicados a la “Condición obrera”, elaborados durante su experiencia de trabajadora en la fábrica, aparece esta sincera reflexión:

Cuando pienso que los grandes bolcheviques pretendían crear una clase obrera *libre* y que seguramente ninguno de ellos —Trotski, seguro que no, y Lenin menos, creo— nunca había puesto un pie en una fábrica y, por tanto, no tenía la más ligera idea de las condiciones reales que determinan la servidumbre o la libertad obrera, veo la política como una lúgubre bufonada.

Para Weil existe una componente de *necesidad* en el trabajo obrero, que corresponde a un elemento de “subordinación” a fuerzas naturales y sociales objetivas, que es propia de la esencia misma del hombre, de su humanidad dolorosa y que no puede ser trascendida de la realidad. La única posibilidad para el hombre es la de reducir el nivel de “opresión” presente en una sociedad dada, reducir ese elemento de arbitrio y de inaceptable prevaricación que la “lucha por el poder” inculca en las ya subordinadas relaciones sociales y económicas. Y ello sólo se puede obtener humanizando la vida laboral, favoreciendo la cooperación entre los trabajadores, creando “relaciones sociales moderadas en la organización del trabajo”. El trabajo es un “valor humano” —como han escrito y comprendido Bacon, Descartes, Goethe, Rousseau y Tolstói— no una cosa cualquiera de la que la humanidad pueda desembarazarse. Aquí tiene su origen, según Weil, el oscuro mal que ha sacudido al movimiento obrero frente al totalitarismo: haber determinado el mismo mal, haberse propuesto un fin totalmente imaginario y haber generado, con Lenin, una sociedad que ha oprimido con la “esperanza de liberar”.

De una visión tal del trabajo como símbolo de la humanidad y materialidad del hombre y como signo de su condición de alienación estructural y metafísica surge la necesidad religiosa.

En 1938, Weil tuvo su primera “visión” mística: “el propio Cristo ha bajado y me ha cogido”, escribiría al padre Perrin, “un contacto real de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios. Había escuchado hablar vagamente de cosas así, pero no las había creído nunca”.

En 1939, Weil completó sus consideraciones sobre Alemania con la *Reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* y escribió el ensayo *La Ilíada, poema de la fuerza*. Dos trabajos diferentes, pero enlazados de un modo esencial; la perspectiva histórica es la misma para ambos. El ensayo sobre la *Ilíada* es una reflexión sobre la guerra; el ensayo sobre Hitler es sobre el Imperio Romano, la perspectiva histórica comprime las épocas unas sobre otras, presente y pasado casi se superponen.

Cuando sobre Europa ya soplaban vientos de guerra, Weil encontraba que en la *Ilíada* ya se había escrito todo sobre la guerra. Weil exaltaba el modo en que el hombre griego vivía la guerra y su terrible juego, sin simulaciones, concediendo el mismo respeto al vencedor y al vencido, experimentando angustia ante la máxima desventura provocada por la guerra: la destrucción de una ciudad. El poeta dejaba correr entre los versos la amargura y un sentimiento trágico de fatalidad.

Cuando los hombres entraban en el juego de la guerra se convertían en piedras en manos de los dioses, en *cosas* bajo el yugo de la *Fuerza*. Se mata y se es matado; como árboles desenraizados por una tempestad, las batallas se deciden entre hombres de piedra, poseídos por una Fuerza imperiosa que vence y domina a todo hombre, que un día gana y al siguiente muere; al final, sólo vence la guerra. La guerra es un modo de ser del mundo:

Que al nacer todos están destinados a sufrir violencia es una verdad a la que el imperio de las circunstancias somete a los espíritus de los hombres. El fuerte no es nunca absolutamente fuerte, ni el débil absolutamente débil, pero tanto uno como otro lo ignoran.

La guerra es una prueba de la miseria humana, de los límites del ser humano, es la aparición de una Fuerza que domina el alma del hombre y la encadena a su destino inmodificable. La guerra es el signo de una Fuerza calamitosa y vengadora contra la que el hombre sólo se puede defender por medio de una “geometría de las virtudes”; límite, medida, equilibrio son los recursos del alma que no quiere provocar la Fuerza.

La visión griega del hombre, y de las desventuras que tejen su ser, se extiende, según Weil, desde la *Iliada* al Evangelio: “El Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego, al igual que la *Iliada* es la primera.” Lo que une a Homero a los evangelistas es el sentido del valor de la miseria humana, una miseria de la carne y de la materia que es vivida por Cristo mismo abandonado en la cruz. Una miseria a la que los griegos oponían la seriedad de la virtud y los evangelistas el socorro de la gracia, pero que era respetada por ambos como medidora de la humanidad del hombre. Después de los griegos, con los romanos y con los judíos desaparece “detrás de la coraza de una mentira”, con el cinismo de los triunfadores y con el moralismo de los judíos (quien es desventurado es un pecador) el sentimiento de la desventura humana común.

Aquí surge el paralelismo con Hitler, quien ha renovado las dos caras del totalitarismo en el presente mecanismo infernal que liga “centralismo” y “agresividad”. Weil rechaza cualquier idea racista que atribuya a la nación alemana el gen de la violencia imperialista. Los antiguos germanos eran profundamente antiimperialistas. El imperialismo surgió en Alemania muy tarde, después de la invasión napoleónica, como reacción nacionalista contra un imperio. Hitler pudo retomar aquella estrategia niveladora y centralizadora del Imperio Romano como el último de los césares: “El Imperio Romano es el fenómeno más funesto para el desarrollo de la humanidad que se pueda encontrar en la historia, pues ha acabado, casi hasta hacer desaparecer sus huellas, con muchas civilizaciones y con todo el prodigioso intercambio de ideas en la cuenca del Mediterráneo” (1939).

La “crisis de la autoridad”, de la auténtica autoridad, provoca el autoritarismo y el abuso de poder del Estado, una falsa autoridad nacida para oprimir a las gentes a la que se deben oponer la descentralización de los poderes y los derechos de los individuos. Weil, uniendo con un trazo de compás el presente a aquellos conceptos de virtud y de gracia surgidos en las dos orillas extremas del mundo helénico, se sitúa en una posición problemática frente a toda la Europa que se disponía a entrar en la agonía de la Segunda Guerra Mundial. Hitler estaba abatido, pero la guerra mundial no se habría podido evitar. Al final, las culpas recaerían sobre todos, pero, en cualquier caso, era necesario combatir, aunque la desgracia fuera la misma en Francia que en Alemania.

A 1940 se remonta la tragedia *Venecia salvada*, que Weil dejó

incompleta, aunque tuvo intención de terminarla en Londres. En el escrito teatral —que se inspira en el hecho histórico de una conjura urdida por los españoles en 1618 contra la República de Venecia y que se fue a pique por la confesión de uno de los conspiradores—, Weil presenta de nuevo algunas de las ideas aparecidas en sus escritos anteriores.

Como en la *Iliada*, se trata de una ciudad amenazada por la destrucción. Tanto para Homero como para Weil, la destrucción de una ciudad es el equivalente a la destrucción del mundo. Los venecianos “creen existir”, dice uno de los conjurados el día anterior a la acción, “a partir de mañana su ciudad, su libertad les parecerá aún más irreal que un sueño”. El protagonista es Jaffier, el cabecilla de los conjurados quien, movido a piedad por los venecianos y turbado por las palabras con las que los conspiradores describen su cruel proyecto, decide revelar al Consejo de los Diez lo planeado a cambio de la salvación de algunos de sus amigos. La posición de Jaffier, que será engañado por los propios venecianos, que matarán a todos sus amigos y lo empujarán a buscar la muerte, es representativa de la trágica posición de Weil respecto al ciego mecanismo de la guerra. Jaffier descubre que los venecianos piensan y actúan de igual forma que los conspiradores, que el inexorable mecanismo de la Fuerza no deja lugar a consideraciones éticas ni de una parte ni de la otra, que la condición en que se ha situado, traicionando a los traidores de Venecia, es una condición que no es de este mundo; despreciado por unos y otros elegirá morir entre los conspiradores. Precisamente en los días en que Weil escribía *Venecia salvada*, Francia se despertaba ocupada por las tropas alemanas.

Weil concluyó las *Reflexiones* de 1934 con una misteriosa sentencia:

Para decidirse a realizar tal esfuerzo de análisis crítico basta haber comprendido que ello permitiría, a quien se comprometiera en ello, huir del contagio de la locura y del vértigo colectivo volviendo a establecer por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original entre el espíritu y el universo.

Este esfuerzo de elevarse por encima del cosmos social, el “gran animal” lo definía Platón, es el tema del estudio sobre *Dios en Platón* (1940).

Weil, que estaba comprometida en la busca de una cultura ética y religiosa cuyas raíces fueran más amplias y profundas que las del cristianismo, consideraba a Platón como “el padre de la mis-

tica occidental”. En Platón confluyen las tradiciones del orfismo y del pitagorismo: la *sophià* de la que se dice discípulo. Se trata de una tradición que es portadora de un concepto nuevo para el mundo griego mismo. En la epopeya homérica, los griegos habían puesto en evidencia la contraposición entre miseria del hombre y perfección divina; con los sofistas, el “gran animal” social había sido halagado y cortejado, colocado como árbitro único de los valores y de la verdad. Para Platón, a la virtud, que era el ideal ético formulado en la epopeya, se une la posibilidad de la gracia, una salvación que proviene de Dios. La sociedad es contemplada, pues, como un “obstáculo entre el hombre y Dios, obstáculo que sólo Dios puede superar”. Dios es, por tanto, activo con respecto al hombre, lo “llama”, pide ser “reconocido” más allá de los enmascaramientos ilusorios y de las falsas opiniones de la sociedad. En la carta que le dirige al padre Perrin el 19 de enero de 1942, Weil escribía: “El sentimiento social se asemeja de tal manera al sentimiento religioso que engaña. Se le asemeja como una diamante falso se asemeja a un diamante verdadero, llevando efectivamente a engaño a quien no posea el discernimiento sobrenatural.”

Weil interpreta la lucha de Platón contra los sofistas, los conceptos de la ascesis del lama hacia el hiperuranio y de la idea del Bien como “Luz del mundo ideal” como anticipación de temas y conceptos que serían utilizados después por el cristianismo. El Eros en Platón no es sólo impulso del hombre hacia lo divino, sino prerrogativa del mismo Dios. A este respecto, Weil cita un fragmento de Ferécides de Siro, que se dice fue maestro de Pitágoras: “Disponiéndose a construir el mundo, Zeus se transformó en Eros.” Un concepto recogido también por Proclo. Son antecedentes de aquel pensamiento que será atribuido a Cristo en el Evangelio. Toda la génesis del Evangelio está contenida, para Weil, en el camino de la espiritualidad griega, del de los antiguos a Pitágoras y de éste a Platón y a los neoplatónicos.

Sobre esta línea de investigación se encuadran los escritos sobre las *Intuiciones precristianas*, de 1941-1942, donde los maestros de la doctrina evangélica son enmarcados en la tradición griega —en los pitagóricos, en Platón, en los poetas trágicos— antes que en la hebrea; es la idea de un Dios activo y personal al que el hombre puede acercarse, un Dios que manda un mensaje al hombre. La ciencia de los griegos, a diferencia de la moderna, mantiene un carácter esotérico de relación con lo divino. El Evangelio sintetiza estas nociones esparcidas y diseminadas en la espiritualidad griega

integrándolas en la figura de Cristo como revelador de la “divinidad” en el hombre. Más adelante, Weil sostendrá también la tesis “herética” de la posibilidad de *Encarnaciones* de Dios precedentes a la de Cristo.

Estos conceptos, que Weil extrapola de la literatura y del pensamiento de los griegos, pertenecen a un fondo común del pensamiento humano, a una raíz espiritual que se encuentra en el pensamiento de los egipcios, en el de los taoístas o en el de los hindúes, al igual que en Platón o en el Evangelio. Es un pensamiento que no se detiene a distinguir lo verdadero de lo falso, sino que indaga el significado de diferentes conceptos para el hombre.

Esta raíz primitiva de la espiritualidad cristiana ha sufrido dos procesos de alteración: el primero ha sido la contaminación con el judaísmo del Antiguo Testamento, que ha sustituido la idea del Bien Supremo por la de la Omnipotencia de Dios, introduciendo en el pensamiento religioso el modelo de la Fuerza contra el del Amor. El segundo ha sido la integración del cristianismo en el Imperio Romano que ha llevado a la formación del cristianismo medieval y al predominio de la Iglesia en los aspectos temporales antes que en los espirituales. A pesar de ello, algunas corrientes minoritarias y “heréticas” de la cristiandad han mantenido viva durante siglos la raíz “mediterránea” del pensamiento de Platón y de Cristo: los gnósticos, los maniqueos, los cátaros y otras “herejías” combatidas por la Iglesia oficial, una Iglesia que se ha convertido en burocracia y en un poder igual al del Estado o al del ejército. En los siglos XI y XII, esos valores y esas intuiciones resurgieron, como un río cársico, en el seno de la cristiandad, muchos santos y místicos volvieron a plantear la relación entre la miseria del hombre, el dolor, el sufrimiento y el Amor y la Gracia de Dios. Hacia el final de 1941, cuando estaba en el campo en Ardèche, Simone aprendió a rezar el *Pater noster* en griego, desde entonces lo repetiría como su oración fundamental cada día.

El año de su meditación religiosa más intensa fue 1942. En mayo de aquel año, en la Carta II al padre Perrin, precisó ulteriormente su propósito de permanecer fuera de la Iglesia católica, esa Iglesia que se había convertido en Imperio, Inquisición, Persecución, interiorizando aquella lógica del Poder y de la Oposición que se halla en la base de los regímenes totalitaristas del siglo XX. “Nada me entristece más que separarme de la masa inmensa y desventurada de los no creyentes”, escribía en 1942. Por otra parte, decía “hay tantas cosas fuera de la Iglesia, tantas cosas que amo y no

quiero abandonar, tantas cosas que Dios ama”, y enumeraba: “los siglos anteriores a la venida de Cristo, los países habitados por razas de color, la vida profana en los países de raza blanca, los maniqueos, los albigenses, todo aquello que nació con el Renacimiento...”. Evidentemente, su camino hacia lo divino no era el de la adhesión a una confesión religiosa ya existente. La vía, como ya habíamos visto intuir a Edith Stein, era la de la “cruz”: “Si no podrá serme concedido merecer compartir un día la cruz de Cristo, espero que me sea dada al menos la del buen ladrón.” Como diciendo que la cruz está fuera de la Iglesia y de la salvación, una cruz que está colocada en la intersección de más destinos y de más culturas, de más mundos y vidas. Ahora lo que queda es preguntarse por qué Simone Weil, que había comenzado como intelecto crítico de la sociedad de masa que se desplomaba hacia la guerra y el totalitarismo, se convirtió después en acusadora de la Iglesia católica y, de hecho, en la anticipadora de esa “revolución ecuménica” que veinte años después llevó a cabo la Iglesia.

En las dos direcciones, la antitotalitarista y la anticatólica, Weil captaba el significado. Sin embargo, su crisis de valores pudo desarrollarse sólo en el ámbito de la cultura laica, del movimiento obrero, sin abordar temas que bien habrían podido sacudir otras conciencias en aquellos años trágicos. En cambio, Weil pensó también *por* la Iglesia, y pensó también, como veremos, *por* Charles De Gaulle, después de haber pensado *por* Trotski y *por* los obreros de la fábrica.

Las últimas fases del pensamiento de Weil, en Nueva York y en Londres, estuvieron dedicadas a la reflexión de sus interpretaciones históricas y filosóficas y a la prefiguración de una especie de filosofía del porvenir, una filosofía que pudiera contribuir al nacimiento de un mundo nuevo después de la trágica “idolatría” que había conducido al racismo, al nacionalismo y al totalitarismo: a los exterminios de la guerra. En esta última fase de su pensamiento, Weil volvió a reflexionar también sobre Marx en el ensayo inacabado *¿Existe una doctrina marxista?* La cuestión central era, pues, la de reanudar las dos vías de su pensamiento, la metafísica y la histórico-política, y lo intentó en el *Arraigo*.

Escrito entre 1942 y 1943 en las oficinas londinenses del Comisariado para los Asuntos Internos y el Trabajo de “france libre”, que era la organización política en el exilio guiada por Charles De Gaulle, *Arraigo. Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano* es la última obra sistemática de Weil. Se trata de un

ensayo de filosofía jurídica y política marcado por una fuerte instancia ética y religiosa. Weil proponía una fundación del “derecho natural de las gentes” alternativa a la de la “Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789 (gran parte del libro está dedicada a la historia política en Francia). Una fundación que se podía utilizar como premisa filosófica de la nueva Constitución de la Francia liberada de los invasores. La base del “derecho”, según Weil, no son los *derechos*, sino los *deberes*, las “obligaciones” de cada hombre respecto a los demás. No respondiendo a las obligaciones impuestas al hombre por su propio ser hombre se entra en la esfera del “delito”, del actuar criminal. Las obligaciones universales del hombre hacia sus semejantes nacen de las “necesidades” universales del hombre: necesidades físicas y “necesidades del alma”. Las “necesidades físicas” del otro a las que los hombres están moralmente obligados a hacer frente siempre en la persona de sus semejantes indigentes son el hambre, el frío, la necesidad de casa y abrigo, de higiene y de cuidados médicos. Una sociedad civil será aquella sociedad en la que estas necesidades sean satisfechas para todos. A este sustrato originario de necesidades humanas se añaden las “necesidades morales” del hombre que una Sociedad, para ser definida como tal, está obligada a cumplir: la necesidad de orden, de libertad, de obediencia, de responsabilidad, de igualdad, de honor, de propiedad, etc., hasta la necesidad de verdad que define la norma del trabajo intelectual.

Weil define un sistema de valores universales, un horizonte de Justicia social y de *Derecho* que hay que oponer a la lógica de la *Fuerza* brutal traída al mundo por la Alemania hitleriana. La referencia concreta de este proyecto ético y político siguen siendo los obreros, los trabajadores, aquellos que más puramente encarnan la esencia del hombre, su nueva implicación en las necesidades de la vida y del mundo. Es un acto de esperanza en la creación de instituciones que salven a Francia del fascismo, del totalitarismo, del desorden: un ordenamiento legítimo, no fundado en el *poder* sino en la *autoridad* y que merezca un “respeto religioso absolutamente purificado por cualquier idolatría”.

El límite de Marx había sido el haber profetizado el advenimiento de la justicia social y económica a través del movimiento espontáneo de la sociedad. En cambio, para realizarse, la justicia necesita la llegada del *bien*, la manifestación en la historia de la *gracia* divina.

Referencias bibliográficas

Alain, *Éléments de Philosophie*, París, Gallimard, 1941. Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995. Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Milán, Adelphi, 1990. Simone Weil, *La condizione operaia*, Milán, Comunità, 1952. Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, París, Fayard, 1985. Simone Weil, *Quaderni*, 3 vols., ed. de Giancarlo Gaeta, Milán, Adelphi, 1982-1988. Simone Weil, *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993. Simone Weil, *La prima radice*, Milán, SE, 1990. AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Nápoles, Liguori, 1990. Emma Baglioni, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo de Alain*, Milán, Angeli, 1988. León Trotski, *La revolución permanente*, Gijón, Júcar, 1978. Gabriella Fiori, *Simone Weil. Una donna assoluta*, Milán, La Tartaruga, 1991.

2.2. Hannah Arendt

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906 en el seno de una familia judía. Estudió filosofía y teología de 1924 a 1929, en las universidades alemanas más importantes, como Marburg, Friburgo y Heidelberg, teniendo como profesores al teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976) y a los filósofos Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) y Karl Jaspers (1883-1969). Bajo la guía de Jaspers se licenció en 1928 con una disertación sobre *El concepto de amor en San Agustín*. La relación de Arendt con Jaspers continuaría a través de una constante relación epistolar a lo largo de toda su vida (1926-1969). A causa de las persecuciones antisemitas y desconcertada por la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, Arendt se trasladó en 1933 a Francia, donde pudo residir algunos años colaborando con el Movimiento Sionista. Una vivencia similar a la Arendt fue la protagonizada por Elisabeth Blochmann (1892-1972), una pedagoga judía ligada por cordiales lazos de amistad a Heidegger y a su mujer Elfride. Blochmann, cuya correspondencia con Heidegger (1918-1969) se ha conservado, se vio obligada a emigrar a Inglaterra en 1934, después de ser despedida de la Academia de Halle por su condición de judía. En las cartas de Heidegger, a excepción de un cierto pesar por las desventuras de su amiga, no aparece ningún juicio crítico respecto a los nacionalsocialistas.

En 1940, Arendt fue arrestada en Francia, pero logró huir y emigrar a Estados Unidos, que desde aquel año se convertiría en su residencia definitiva. Su dramática experiencia personal, unida a

una excelente preparación y a su indudable genialidad, la animó en su trabajo. Enseñó Filosofía de la Política en la New School for Social Research de Nueva York. En 1961 fue invitada a Jerusalén por el periódico *The New Yorker* para seguir y comentar el proceso de Rudolph Eichmann, el jerarca nazi responsable del Holocausto, capturado por el Mosad en Sudamérica donde se había escondido. Falleció en 1975.

El análisis y la exploración del fenómeno del totalitarismo en todas sus dimensiones estuvo en la base del trabajo intelectual de Arendt. También cuando se alejaba de los temas de investigación de la filosofía política, no cesaba de circunscribir el perímetro conceptual del panorama totalitario que había dominado la vida y la cultura de numerosos países europeos y asiáticos durante gran parte del siglo XX.

El primer aspecto del fenómeno totalitarista que trató, de modo personal, fue el antisemitismo. A este grave y, a menudo, falseado problema dedicó toda su atención durante los años 40, el periodo en que fue más intensa su implicación en el seno del movimiento sionista.

El sionismo es un movimiento político, concebido por Herzl a fines del XIX, cuyo objetivo era la creación de una “sede nacional hebrea” en Palestina que fuese el lugar de comunión de todos aquellos judíos que no quisieran *asimilar* a sus propias realidades nacionales. Es evidente que los ideales del sionismo estuvieron gravemente amenazados, y quizá también alterados, por la aparición en la escena política europea de movimientos como el nacionalsocialismo, declaradamente racistas y antisemitas. Fue, por tanto, una época bastante difícil para los judíos, sionistas o no, estuvieran asimilados o fueran nacionalistas, cuando Arendt se integró en el movimiento.

Su primer encuentro con la tradición hebrea había sido la investigación que había iniciado, a principios de los años 30, acerca de Rahel Varnhagen (1771-1833), escritora alemana de origen judío, protagonista de una emblemática “parábola” en el seno del movimiento romántico berlinés. En 1933, cuando tuvo que abandonar Alemania, el libro estaba casi acabado, los últimos dos capítulos fueron escritos en torno a 1938, y fue publicado en 1958, cuando — como escribió Arendt— la historia de los judíos en Alemania ya había concluido. Se había propuesto “relatar la historia de la vida de Rahel igual que la hubiera podido contar ella misma”. Se trataba de hacer *revivir* desde el interior, utilizando y repensando

sus propias expresiones, frases y juicios, la vivencia de una mujer hebrea que, saliendo de su restringida comunidad religiosa, se integró en el ambiente intelectual y de los salones de la *Romantik* para construir en él su propio “destino”; un destino para escribir, para contar y plasmar como una obra de arte. De esta manera, Arendt pudo acercarse a los orígenes del *destino* trágico del judaísmo intelectual de lengua alemana en Alemania, que había experimentado un cambio decisivo, precisamente, durante la vida de Rahel.

Después de 1789, los judíos, al igual que otras minorías religiosas, habían salido del gueto y habían dado comienzo a un proceso de “asimilación” en las distintas comunidades nacionales. Un proceso de “liberación” paradójica que, por primera vez, expuso a los judíos al descubierto y a las críticas de los distintos *lobbies* sociales (clero, comerciantes, pequeña burguesía, etc.). En Alemania, en un principio los judíos se habían ocupado de su propia religión y de su propio dinero en el gueto, más tarde, al integrarse en el proceso de construcción de la nación alemana y de su Estado, se habían ocupado de su integración en las instituciones, en la cultura y en las finanzas. Rahel vivió justo en la fase intermedia entre gueto y asimilación, y para integrarse en la alta sociedad consideró necesario borrar su propio origen judío. Una decisión de la que se arrepentiría en el futuro, cuando ya mayor, se dio cuenta de su imposibilidad; lo único que había conseguido era convertirse en una judía desarraigada, para transformarse en una no-judía e integrarse completamente habría debido convertirse en cristiana y antisemita. Esto la diferenció de Heinrich Heine (1797-1856), su heredero intelectual, que hizo de su origen hebreo un punto de referencia desde el que criticar los mitos y las ilusiones de los románticos.

Las solución proyectada por Theodor Herzl (1860-1904) —que, hacia fines del XIX, había advertido el fracaso de la integración y la maduración un proceso de expulsión de los judíos de varios países— partía del supuesto de que ya estaba a punto la superación del falso dilema gueto/asimilación. Era preciso fundar una nación hebrea que diese a los judíos la condición de ciudadano o de extranjeros y no más el de “paria” o, aún peor, el de “advenedizo”. Una intuición que fue confirmada por la explosión del antisemitismo —desde el “caso Dreyfus” (1894) hasta Hitler— y que golpeó a los judíos justo en el momento en que por su posición social estaban más expuestos y eran más frágiles que en el pasado; un furor racista que les empujó al círculo sin salida de sionismo y persecución.

Durante su exilio en Francia, Arendt escribió bastante poco. Al emigrar a Estados Unidos en 1940, dio comienzo su vasta producción (más de 400 títulos) con ensayos sobre el antisemitismo, e inauguró, con los escritos del periodo 1942-48, una reflexión crítica sobre el movimiento sionista. Con *Los orígenes del totalitarismo* (1951), su horizonte se amplió al punto de incluir el nacionalsocialismo en el cuadro general de los movimientos totalitarios generados por la “sociedad de masa”.

“El hecho de que el régimen totalitario, a pesar de su declarada criminalidad, se base en el apoyo de la masa es muy inquietante” escribió Arendt en 1951. Y Simone Weil había escrito: “siendo la obediencia un alimento necesario para el alma, quien esté definitivamente privado de ella está enfermo. Y así, toda colectividad, regida por un jefe soberano que no deba rendir cuentas a nadie, se encuentra en las manos de un enfermo” (1943). Para Arendt es inquietante que “la masa” renuncie al Estado de derecho para volver a los regímenes imperialistas del pasado. Para Weil lo inquietante es que “la masa” confíe su destino a las manos de un hombre que no reconoce ninguna autoridad por encima de sí mismo, ni religiosa, ni moral, ni jurídica.

En *La culpa organizada y la responsabilidad universal* (1945), Arendt había observado que el hombre que tan perfectamente se había integrado en los engranajes de la máquina nazi del exterminio —convirtiéndose, como había escrito Weil, en esclavo de una “fuerza” trascendente— era el “hombre masa”, un hombre sin calidad ni conciencia moral estable, adaptable a cualquier eventualidad, capaz, a la vez, de matar y de jugar con sus hijos, de gasear a un judío y de sacar de paseo al perro, que “ejecutaba órdenes” sin discutir porque pensaba que no podía hacer otra cosa, que por su sueldo y por su papel en la máquina totalitaria estaba dispuesto a anular todo aquello que pudiera constituir un peligro para él; “la única condición que ponía era la de no ser considerado responsable de lo que hacía”. Debido a esto, el totalitarismo y el nacionalsocialismo han representado “la aparición del mal absoluto en la historia”, porque han demostrado que, en ciertas condiciones, el hombre no es *nada*, es un agente pasivo de las circunstancias, en disposición de realizar cualquier acto ya que ningún valor o principio apriorístico es capaz de orientar su comportamiento. De este modo, el hombre masa experimenta un extraño placer en sentirse el nihilista más absoluto, en convertirse en emisario de una *fuerza* anuladora.

También en 1945, en el escrito *Repensar el sionismo*, Arendt recorre la historia del sionismo con el fin de trazar un balance bastante crítico. En sus orígenes, a fines del XIX, el movimiento sionista se había caracterizado por una mezcla de ideología nacionalista y de ideología socialista: la nación judía que había que construir debía tener las características de una comunidad profundamente democrática; los primeros asentamientos en Palestina habían tenido un carácter abierto y de convivencia pacífica con las etnias árabes. La persecución hitleriana, después de haber incentivado el movimiento migratorio, radicalizó el sionismo en formas de nacionalismo exasperado: edificar un Estado judío se convirtió en el programa del sionismo. Así pues, el antisemitismo fue visto como un factor paradójicamente favorable para la creación del nuevo Estado, y, de este modo, se teorizó la existencia de un “eterno antisemitismo” que obligaba a los hebreos a constituirse como pueblo y como nación separada, a dar vida a un “integrista” propio. Para Arendt, el sionismo significaba la renuncia a un análisis racional del antisemitismo y la renuncia a la lucha por la defensa de una civilización jurídica liberal y tolerante en la que los hebreos estuviesen tutelados como *ciudadanos* y no como miembros de una secta. En los numerosos análisis que Arendt hizo del pensamiento y de la obra de los grandes intelectuales judíos, desde Heine hasta Marx y Kafka, la solución dada a la paradoja del judaísmo (tener una *identidad* hebrea, o *tener que* renegar de ella, no siendo el judaísmo más que una *pertenencia* casual) constituía el punto discriminante.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirmaba que el antisemitismo había nacido del espíritu de venganza de todos los marginados de los países europeos degradados por el paro y por ese síndrome de desarraigo que caracteriza a las sociedades de masa. Las élites judías, que estaban viviendo un lento declinar de su fuerza política y de su riqueza, se convirtieron, pues, en la diana del odio social contra el sistema. El totalitarismo, superando a cualquier régimen autoritario precedente, creó en Alemania, en Rusia y en Italia verdaderos y auténticos monstruos políticos: transformó las clases y los grupos sociales en masas, sustituyó el derecho por la “ley de la naturaleza” o la “ley de la historia” situando su ideología en la base de la vida social. Pero el mecanismo devastador del totalitarismo llegó a su pleno desarrollo a través de un proceso gradual de disolución del “espacio vital individual”: reduciendo toda distancia entre persona y persona, aboliendo todo ordenamiento

positivo de los derechos de los individuos y las instituciones más elementales del derecho privado. Todos fueron sometidos a una Autoridad Estatal a la que todo estaba permitido; fue la catástrofe del Estado liberal de derecho y de la civilización moral y jurídica europea.

En 1958 apareció *La condición humana*, la primera gran obra globalmente filosófica de Arendt. No se trata de un libro separado de las problemáticas originales de Arendt, como podría parecer después de una primera lectura, sino de una reflexión filosófico-política que traslada su epicentro hacia el futuro de Occidente más que hacia su pasado reciente.

Para Arendt, el mundo contemporáneo, en sentido político, nace “con las primeras explosiones atómicas”. En *Los orígenes del totalitarismo* había escrito:

Dos guerras mundiales en una generación, separadas por una cadena ininterrumpida de guerras locales y revoluciones, y no seguidas por un tratado de paz para los vencidos y por un respiro para los vencedores, se han resuelto en la previsión de una tercera guerra mundial entre las dos grandes potencias que han quedado en liza.

Para indagar más a fondo la esencia del nuevo orden mundial, para reflexionar sobre la condición de desarraigo y de masificación sobre la que Franz Kafka (1883-1924) escribió inspiradas páginas, Arendt siente la necesidad de ampliar su propio horizonte teórico. En este texto vuelven a aparecer numerosas referencias al “segundo Heidegger”, aquél de *Senderos interrumpidos* (1950) y de *Introducción a la metafísica* (1953) o a los estudios de Arnold Gehlen (1904-1976) sobre *El hombre. La naturaleza y su lugar en el mundo* (1950), dos pensadores que habían reflexionado sobre el tema de la *técnica* en los años 50; también abundan los análisis del pensamiento griego antiguo y de la obra de San Agustín.

El mundo contemporáneo se muestra como el mundo de la técnica: desde 1957, el Sputnik (satélite artificial) orbita en torno a la Tierra, en las fábricas y en los talleres la *automatización* amenaza crear “una sociedad de trabajadores sin trabajo”, la ciencia se funda cada vez más en la separación de *conocimiento* y *pensamiento* y expresa sus modelos en un lenguaje matemático artificial intraducible al lenguaje humano; el esfuerzo mismo de *pensar* es realizado por “máquinas inteligentes”. Esta situación no es para Arendt sino la culminación de un proceso emprendido por el hombre en los si-

glos XVI y XVII: Cristóbal Colón y los geógrafos renacentistas, Galileo Galilei con la invención del telescopio, Descartes con su metafísica subjetiva, entre otros, marcaron el paso de la “tierra al universo”, del “mundo al Yo”, del pensamiento concreto al pensamiento abstracto. El mundo moderno nace con el descubrimiento del “punto de Arquímedes” exterior al mundo desde el que se puede mirar hacia el mismo: la estructuración de una “mirada desde fuera” hacia la Tierra. La Tierra como “esfera”, la Tierra como planeta entre los otros planetas y el Yo como observatorio del cuerpo y del alma son los signos de aquella separación entre el conocimiento y el pensamiento humano común, y las imágenes de sus sentidos, de cuya completa realización somos hoy testigos.

Las consecuencias más evidentes de esta “revolución copernicana” se han hecho sentir precisamente en la vida práctica del hombre alterando sus subdivisiones y sus articulaciones tradicionales: los griegos distinguían la *vida activa*, hecha de trabajo, de creación artística (*tékne*) y de acción política de la *vida contemplativa* (*theorín*). En la vida activa, el hombre plasmaba las cosas cambiantes de la naturaleza con el fin de hacerlas útiles, duraderas, de conquistar aquella *inmortalidad* de la creación que podía mantenerlo presente ante los mortales incluso después de muerto. En la vida contemplativa el hombre se situaba frente a la *eternidad* de lo divino, una eternidad que lo atraía hacia el itinerario de la ascesis, del misticismo.

Con Descartes acaba este ordenamiento, y la vida activa así como la contemplativa perdían su razón de ser: el *theorín* pasaba del filósofo al científico y a sus *instrumentos*, llegando a ser, de este modo, la más abstracta de las actividades prácticas. El *hacer* se convertía en complemento de la *técnica* y el *pensar* se encontraba con que su único objeto era el mundo interior a través de la *introspección*. Una transformación tal no podía dejar de alterar la esfera de la acción política, la esfera del ser-con, del hacer colectivo: la esfera del *actuar* fue sometida a la del *hacer* y a la de la utilidad. El resultado fue la *despolitización del hacer*, el fin de la acción política como creadora del mundo (a través de las formas del “llevar a cabo grandes gestas”, “tomar la palabra en público”, “intervenir en la esfera común”) y la transferencia del “juego político” a manos de unos pocos.

Si en 1958 Arendt volvió a plantear el modelo griego de la *acción política* como cumbre de la vida activa fue para oponerse al fracaso de las filosofías políticas que habían impuesto o propuesto

la despolitización del hacer humano y habían abierto el camino a los distintos totalitarismos de derecha o de “izquierda”. Como escribió en *Sobre la revolución* (1963): “todas las revoluciones europeas se habrían resuelto con una ampliación de los poderes del estado”: cualquier programa político que propusiese el “fin de la política”, la política como medio para otra cosa se habría traducido antes o después en una expropiación de la política”. La política convertida en “mirada desde fuera”, *técnica* reservada a los políticos y a las burocracias, he aquí el peligro que amenaza al mundo moderno.

Arendt estuvo siempre atenta a los contramovimientos que señalaban en la historia una “reapropiación” de la política por parte de los trabajadores y de los ciudadanos; los clubes revolucionarios, los consejos obreros exaltados por Rosa Luxemburg y, como escribió en *La desobediencia civil* (1970), los “comités de protesta”. Volviendo a Alexis de Tocqueville (1805-1859), Arendt definió a los grupos que en los años 50 y 60 practicaban la desobediencia civil para cuestionar las decisiones políticas del Estado que consideraban injustas, como los herederos de las antiguas formas de “asociación voluntaria” en las que se basó la democracia americana, una democracia “nacida de una Revolución”. Los grandes ejemplos de “desobediencia civil” como recuperación de la acción política estuvieron representados por Sócrates, que defendió las leyes contra los legisladores, y por Henry David Thoreau (1817-1862), que fue arrestado por haberse negado a pagar los impuestos a un Estado que toleraba la esclavitud.

En 1963 produjo un gran revuelo la publicación de *La banalidad del mal*, en la que Arendt hacía la crónica del proceso al jefe nazi Eichmann: el burócrata gris y padre de familia capaz de hacer exterminar en los campos de concentración a centenares de miles de personas “sin darse cuenta o sentir que hacía mal”. “Condiciones particularísimas”, “responsabilidad colectiva”, “colocación casual” en ese determinado puesto de mando, fueron las justificaciones de Eichmann para el genocidio que ordenó y dirigió. Eichmann fue ahorcado, al término del proceso, por haber actuado para borrar del planeta Tierra a todo un pueblo.

Su respuesta al interrogante planteado con *La banalidad del mal* —¿qué significa, para el hombre y para el filósofo, que un hombre, mil hombres, un pueblo de individuos *normales* e inteligentes, resultaran privados de los “sentidos morales” más elementales y obraran inconscientemente para aniquilar a millones de se-

res humanos?— la formuló en *Pensamiento y reflexiones morales* (1971). ¿Puede llamarse “ser pensante” un hombre privado de conciencia moral?, ¿qué es el pensamiento y qué es el mal? El mal es la ausencia, el rechazo del pensamiento. Pensar no es sólo “ser consciente de uno mismo”, sino tener abierto “el diálogo consigo mismo” que nos sitúa frente a la elección entre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo. Quien piensa se disocia, se aleja, aún sin hacer nada disiente y abre el espacio al *juicio*. El pensamiento es el único antídoto contra la masificación y el conformismo que son las formas modernas de la barbarie.

Entre 1971 y 1975, Arendt compuso su obra más completa y original *La vida de la mente*, que se completa con *Teoría del juicio político*, un curso sobre Kant que tuvo lugar en 1970 y que duró hasta 1982. El estudio en profundidad de la filosofía de Kant ha permitido a Arendt ofrecer una exposición total y sistemática de su pensamiento. Un “retorno a Kant” rico en comparaciones muy críticas con el pensamiento de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger (discute su discurso de adhesión al nacionalsocialismo de 1933), pero sobre todo, en positivo, con San Agustín, Marx y Jaspers. Sin pretender resumir el complejo análisis teórico del libro se puede decir que Arendt reflexiona aquí sobre la tripartición kantiana de las tres facultades del pensamiento a la luz de los temas de la contemporaneidad que había tratado en *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. El pensamiento y las categorías del conocimiento (la verdad) se comparan con la praxis de las categorías de la *acción* (la voluntad, entendida como “razón pura práctica”, acción que trasciende el dato). Entre el mundo de lo *verdadero* y el mundo del *hacer* se puede establecer una síntesis a través de una tercera facultad de la mente humana, el *juicio*, aquél analizado por Kant en su última crítica, gracias a la cual lo que sabemos y lo que queremos pueden coincidir en lo concreto, en la contingencia, y abrir algo que podemos llamar *libertad*. El juicio histórico-político, el que no faltó a los verdaderos filósofos, es el núcleo de un pensamiento que es, también, construcción de libertad.

Referencias bibliográficas

Eugenio Saracini, *Breve storia degli ebrei e dell'antisemitismo*, Milán, Mondadori, 1989. Gregor Ziemer, *Educazione alla morte*, Londres, Constable & Co., 1945. AA.VV., *Ebrei e Mitteleuropa*, ed. de Quirino Principe, Brescia, Shakespeare and Co., 1984. Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Carteggio (1918-1969)*, Génova, Il Melangolo, 1991. Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, Mi-

lán, Feltrinelli, 1993. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982. Hannah Arendt, *Vita activa*, Milán, Bompiani, 1989. Hannah Arendt, *La banalidad del mal*, Milán, Feltrinelli, 1992. Hannah Arendt, *La vida de la mente*, Bolonia, Il Mulino, 1987. Hannah Arendt, *Teoría del juicio político*, Génova, Il Melangolo, 1990. Marco Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1990. Alessandro Dal Lago, *Il paradosso dell' agire*, Nápoles, Liguori, 1990.

3. LAS FILÓSOFAS ITALIANAS DEL SIGLO XX

3.1. *Las filósofas en la Universidad*

En Italia, la apertura de las universidades a las mujeres, al igual que la de otras instituciones culturales, aumentó después de la Segunda Guerra Mundial. Ello permitió a aquéllas abordar otras carreras y salir de los espacios que les estaban reservados como, por ejemplo, las facultades de magisterio. Pero ya en el periodo fascista existía una filosofía académica formada por mujeres. Sobre los valores del estudio académico de la filosofía, y sobre sus límites, no merece aquí la pena hacer mención. En cambio, es útil señalar la obra de aquellas estudiosas que han dado testimonio de una cierta presencia vanguardista en un campo tradicionalmente masculino.

Cecilia Motzo Dentice d'Accadia (1898-1981), perteneciente a una familia aristocrática napolitana, realizó una rápida carrera. Fue la primera mujer en Italia que aprobó la oposición de instituto para la enseñanza de filosofía (1922); en 1925, una vez conseguido el certificado de Libre Docencia (habilitación, ya no prevista en la actual ordenación universitaria italiana, para dar cursos en universidades e institutos superiores), ya era profesora titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Cagliari. En 1954 estaba enseñando Pedagogía en la de Nápoles. Sus primeras simpatías filosóficas estuvieron dedicadas a Giovanni Gentile (1875-1944), quien le parecía constituir la síntesis más eficaz de filosofía y religión en un espiritualismo no confesional. Formó parte, por tanto, del grupo gentiliano reunido en torno a la revista *La educación nacional* con Giuseppe Lombardo-Radice, Armando Carlini y Ugo Spirito; grupo que participó en el original proyecto de Reforma Escolar que el Fascismo, en cierta medida, hizo suyo (1923).

Dentice d'Accadia no permaneció ajena a muchas de las instancias procedentes del pensamiento de Benedetto Croce (1866-1952),

dividiendo su trabajo intelectual entre los estudios teórico-pedagógicos y los estudios histórico-filosóficos. Al primer ámbito pertenecen, además de numerosos ensayos y artículos, la *Historia de la pedagogía* (1940), *El activismo* (1957), *La escuela secundaria en Italia* (1958), *Legislación socialista y autonomías* (1964), *El pensamiento y el método M. Montessori* (1971); al segundo, *F. D. E. Schleiermacher* (1914), *El racionalismo religioso de E. Kant* (1920), *Tommaso Campanella* (1921), *La ciencia en el Renacimiento y en la Edad Moderna* (1949) además de varias traducciones de clásicos del pensamiento.

En *El racionalismo religioso de E. Kant*, Dentice D'Accadia analizaba la filosofía religiosa de Kant interpretándola como el intento más completo y riguroso de llevar a cabo el proyecto, propio del deísmo, de una "religión racional", de una "religión en los límites de la razón pura". Según la filósofa, el resultado kantiano es defraudante, pues mortifica las auténticas dimensiones y potencialidades del sentimiento religioso, aunque en los principios fundamentales de la ética de Kant todavía reluce algo de un espíritu religioso genuino. Un intento ambicioso, casi no superado, de conciliar metafísica y sentimiento religioso fue, en cambio, el de los grandes pensadores de Renacimiento italiano, y meridional, como Telesio, Bruno y Campanella. En el ensayo de 1921 dedicado a Campanella, el filósofo calabrés es interpretado como un precursor de Descartes y de Leibniz, como un maravilloso ejemplo de fusión entre pensamiento y vida. En cualquier caso, en el fondo de estos estudios subyace la idea gentiliana de la síntesis inmanente de fe y razón postulada por el actualismo. Lo que puede decepcionar un poco en los estudios histórico-filosóficos de Dentice d'Accadia es el *vicio*, común a todo el idealismo italiano, de interrogar antihistóricamente a los pensadores del pasado a la luz de su propia doctrina ahistórica.

También ha sido prestigiosa la carrera de Sofia Vanni Rovighi (1908-1990). Alumna, junto a Bontadini, de Amato Masnovo, enseñó Historia de la Filosofía en la Universidad Católica de Milán. En su producción destacan los estudios *La filosofía de Edmund Husserl* (1939), *La concepción hegeliana de la historia* (1942) y *Elementos de filosofía* (3 vols., 1964). Más recientemente han sido reimpresos sus *Estudios de filosofía medieval* (1978) y *La filosofía y el problema de Dios* (1986).

En su obra sistemática de 1964, Vanni Rovighi partía de las instancias, propias de la reflexión de principios de siglo, de una fi-

lososofía que diese respuestas al “problema de la vida”, para situarse en el interior de las problemáticas del neotomismo. Vanni Rovighi sostenía que la filosofía no podía reducirse a “pragmatismo” pues “la vida plantea el problema filosófico pero no lo resuelve” y, refiriéndose al pensamiento de Max Scheler y de Maurice Blondel, rechazaba la distinción entre filosofía, en cuanto interesada en “el problema del ser”, y religión, en cuanto interesada en el problema de la salvación de la persona. La metafísica constituía para ella el punto de transición de la filosofía hacia la religión en el sentido de que era la filosofía misma la que se abría a la dimensión metafísica al final de su investigación y la que llevaba a cabo, por tanto, el paso al plano de la “revelación” religiosa. Idea que es reafirmada en *La filosofía y el problema de Dios*: “la filosofía no puede evitar el problema de Dios”, ya que “Dios no es sino el fin último de nuestras acciones”.

Dentice d’Accadia y Vanni Rovighi coinciden en un punto: ambas conservan la fe en la solidez de la filosofía como sistema teórico e interpretan la historia como un *continuum* evolutivo, una *tradicón* que hay que reinterpretar y actualizar en consideración de un *sistema*. Dentice d’Accadia, confiando en el sistema gentiliano no ha creado uno propio, dedicándose a investigaciones históricas; en cambio, Vanni Rovighi, situándose orgánicamente en las evoluciones de la filosofía católica, ha estado motivada para crear uno de modo original. De ello ha resultado una construcción, que, desconociendo de la *especificidad* del saber filosófico, lo destina a una separación radical y autárquica, aliviada de la unión con la metafísica.

Sofía Drago del Boca, autora de apreciables estudios monográficos, escribió dos volúmenes sobre Leibniz titulados *Finalismo y necesidad en Leibniz* (1936) y *Leibniz* (1946) —aún hoy válidos en su conjunto entre la escasa literatura sobre el filósofo, a pesar de haber sido concebidos siguiendo una línea de investigación que no tenía en cuenta la componente lógico-matemática del pensamiento leibniziano— y un ensayo sobre *Schelling* (1943).

Entre los contemporáneos, Margherita Isnardi Parente (n. 1928), insigne especialista en historia de la filosofía antigua, profesora titular en la Universidad de Roma, entre su vasta producción destacan *Techne. Aspectos del pensamiento griego* (1966), *Filosofía y política en las cartas de Platón* (1970), la edición de las *Obras de Epicuro* (1975), *La filosofía del Helenismo* (1977), *Plotino* (1984), *Filosofía y ciencia en el pensamiento helenístico* (1991). Particularmente innovadora fue la interpretación dada por Isnardi Parente

de la cultura del pensamiento helenístico considerado como “una edad de esplendor científico y de sistematización de la ciencia”. La filosofía helenística, en general hostil a la ciencia empírica, se propuso superar a la ciencia de su tiempo buscando una concepción sintética de la ética y de la metafísica.

Referencias bibliográficas

Cecilia Motzo Dentice d'Accadia, *Il razionalismo religioso di E. Kant*, Bari, Laterza, 1920. Cecilia Motzo Dentice d'Accadia, *Storia della filosofia*, Milán, Garzanti, 1956. Cecilia Motzo Dentice d'Accadia, *Legislazione scolastica e autonomie*, Bari, Laterza, 1964. Aldo Masullo, *Cecilia Motzo Dentice d'Accadia*, Nápoles, 1982. Amato Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milán, Vita e Pensiero, 1950. Sofia Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, 1962-1964. Sofia Vanni Rovighi, *Uomo e natura*, Milán, Vita e pensiero, 1981. Sofia Vanni Rovighi, *La filosofia e il problema di Dio*, Milán, Vita e Pensiero, 1986. S. Drago del Boca, *Leibniz*, Milán, Bocca, 1946. Margherita Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco*, Florencia, La Nuova Italia, 1966. Margherita Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Nápoles, Morano, 1991.

3.2. Los años 50: las primeras inquietudes

Mediados los años 50, desaparecido Croce, se registra la primera manifestación de ciertas “inquietudes” y de nuevas problemáticas en la reflexión de la filosofía académica femenina italiana. Prueba de ello es el documento del Congreso Nacional de Filosofía organizado en marzo de 1953 en Bolonia por la Società Filosofica Italiana sobre el tema: “El problema de la filosofía hoy”. De ciento tres comunicaciones, ocho fueron expuestas por profesoras universitarias.

Renata Gradi señalaba cómo se afirmaban en el panorama filosófico nuevas escuelas de pensamiento (existencialismo, fenomenología, neopositivismo), que “poniendo entre paréntesis toda la historia de la filosofía” tendían a liberar el pensamiento del esfuerzo “especulativo y constructivo” para proponer el nuevo comienzo del *ser en sí*, de las *cosas mismas*, de los “fundamentos convencionales”. Estas instancias “empiristas” e “históricas”, según Gradi, no sólo habían llevado al cientifismo y al descriptivismo, sino que además de la falta de un horizonte constructivo y especulativo “positivo”, como el del idealista, abrían el campo al irracionalismo y a las teologías existencialistas. Sin embargo, Gradi no negaba la realidad de una “crisis” del pensamiento filosó-

fico, pero reclamaba que el *problema* no se eludiera y que la situación histórica de “inquieta impaciencia” se afrontase especulativamente.

Más flexible y abierta es la aportación de Maria Teresa Antonelli, de la Universidad de Génova, autora de *Maine de Biran* (1947), *La metafísica de F. H. Bradley* (1951), *Estudios rosminianos* (1955) y *¿Eidos o praxis?: apuntes sobre el pensamiento contemporáneo y sobre la actualidad de un problema* (1955). Según Antonelli, la filosofía presente se configuraba como un “discurso comprometido”. El retorno de Kierkegaard y Marx llevaba el pensamiento a la *biografía* y la *praxis*, a negarse como actividad teórica a favor de su inmersión en el “vivir total”. Una filosofía, pues, “en protesta contra sí misma”. Aquí reside, según Antonelli, la búsqueda de un nuevo principio de verdad filosófico como el “vitalista-pragmático”: Croce, James, Kierkegaard y Marx encontraban, así, un denominador común. En este contexto, la “verdad ya no es *idea*, sino *valor*”. Frente a esto, Antonelli no se anclaba, como Gradi, en una defensa de oficio del saber académico, sino que proponía “aceptar la pragmatidad” comprometiéndose a sacar a la luz el contenido ideal y el “valor de verdad” intrínseco a la *praxis*. Volviendo al *credo ut intelligam* y al *intellego ut credam*, así como al *verum-factum* de Vico, la filosofía se apuntaba de nuevo a aquella tradición de lo verdadero como *bonum vitae* típica de la ética griega así como del misticismo medieval. Existe, sin embargo, un aspecto nuevo en el pragmatismo actual que lo diferenciaría, según Antonelli, del pensamiento viviente del pasado: el historicismo, el situacionismo, la ausencia de aquella referencia metafísica absoluta, pero presente en la *praxis* y en la vida, que dirigía el pensamiento clásico. La filosofía como discurso actual rechaza por insignificante la tradición filosófica y se configura “como certeza operativa en el juego del espíritu y de la personalidad”. Un desafío que el pensamiento se plantea a sí mismo y que es aceptado. De hecho, Antonelli autorizaba, de esta manera, la separación de la filosofía *teórica*, o como ella misma decía *teórico-práctica*, de la *historia de la filosofía*, y rompía el vínculo restrictivo de teoría e historiografía planteado por el Idealismo que había debilitado la teoría filosófica y había convertido en ritual la historiografía filosófica académica. De este modo, se abría el campo a nuevas y atrevidas investigaciones historiográficas y a nuevas indagaciones libres en el campo teórico, estando cada ámbito dirigido por sus presupuestos de método específicos.

Adele Canilli, citando explícitamente a su referencia académica, Gustavo Bontadini (1903-1990), volvía a proponer la dimensión metafísica del pensamiento de Descartes como connatural al pensamiento contemporáneo. Las cuestiones metafísicas de Descartes proponían el nexo entre lógica y metafísica implícito en el “problematicismo” contemporáneo. “La lógica se liga así a la metafísica. [...] La metafísica es el reino de la previsión, no más el del conocimiento y de la ciencia, es la inagotable aspiración a conocer.” El carácter problemático del pensamiento contemporáneo no era para Canilli otra cosa que “la conciencia metafísica misma revelada.” De este modo, la filosofía tomando “conciencia de lo infinito de la búsqueda” hallaba su verdadero origen que era el de ser “aspiración a la filosofía”.

Vera Passeri Pignoni propuso, en cambio, un atrevido paralelismo entre filosofía y psicoanálisis. Freud y el psicoanálisis han revolucionado el campo de las ciencias humanas. Sin embargo, el pensamiento de Freud es interpretado filosóficamente relacionándolo al de Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche por su encaminamiento al conocimiento de ese “demonio interior” que constituye el nuevo *sujeto* del pensamiento filosófico. Pero si Freud, en su análisis del Inconsciente como punto de unión de materia y espíritu, estuvo más pendiente de las instancias sexuales, y Nietzsche de aquellas volitivas que surgían de la visión sintética del alma y del cuerpo, para la filosofía será importante, siguiendo las intuiciones de Leibniz, trasladar su atención al análisis de aquellas representaciones “inconscientes”, pero “más elevadas” que también plasman la vida del Yo.

Para Freud, el Super-Yo constituía una instancia psíquica “externa” al Yo y al Inconsciente; ello quiere decir que para Freud la moralidad y las otras instancias psíquicas superiores resultaban, en cierta medida, ajenas al “núcleo instintivo” del hombre. El optimismo de Kant, que situaba el imperativo moral en el hombre y que heredaba “las grandes conquistas espirituales del Renacimiento y de la Ilustración”, así como “la antigua moral cristiana”, era destruido por Kant y por Freud. Restando valor a “la ley moral y a la actividad intelectual del hombre”, Freud expresaba su escepticismo y se convertía en “el portavoz de una sociedad en crisis”. Su mérito, en cualquier caso, es el de haber planteado con gran amplitud y profundidad el problema de nuestro tiempo a la conciencia filosófica.

Maria Giganti, autora, entre otros, de *John Locke y los límites*

de la ciencia (1957), convenía en la existencia de “una crisis radical de la razón pura” y sugería afrontarla alcanzando la enseñanza que se libera “de las vicisitudes seculares de la conciencia cultural y filosófica”. El sujeto humano es sometido por su naturaleza a dos órdenes de limitaciones: una limitación empírica (y, por tanto, práctica) y una limitación racional, planteada por la intuición. El hombre, al huir de su propia limitación empírica, se sitúa en el plano discursivo de la razón, del cual tiende a salir por medio de la intuición que “es el misterio de Dios”. Frente a la problemática del proceso histórico, el empirista tiende a reducir la experiencia a la ciencia, el racionalista al intelecto y el místico a la fe; la única solución consiste en unir las distintas vías de la filosofía a través de la razón que orienta el hacer histórico y “observa y reflexiona sobre todos los procedimientos cognoscitivos”.

Maria Ricciardi Ruocco, con una intervención orientada hacia la reflexión histórica, encontraba la esencia humana en la *indecisión*, en la conciencia siempre presente de la duda y de la necesidad de *elegir*. “La elección lleva a la seguridad, la seguridad al fanatismo, el fanatismo al odio. No del *quizás*, sino del *sí* y del *no* surgen todos los males de esta nuestra humanidad”. Aleccionados por las experiencias de los últimos cincuenta años, los hombres deberían comprender que “en la indecisión está el denominador común de la humanidad”, que el no-ser grava en el ser invitando al equilibrio del juicio y a la comprensión. Demasiadas certezas y mal respondidas han “empujado a pueblos enteros a la inclemencia, a la violencia, a la destrucción”. Sin embargo, es necesario instaurar “un mundo donde todo sea posible”, donde esté justificada la elección del otro, tanto en su necesidad como en su falacia definitiva.

Anna Maria Cecchini afrontaba, en cambio, la cuestión estética sosteniendo que el sigilo de la actividad artística no hay que considerarlo como una experiencia empírica ni como una experiencia trascendental, sino de una manera impersonal y abstracta. Pero lo personal es entendido como “universal singular”, como “omnipersonal”. En la obra de arte existe siempre la impronta de la personalidad.

De esta breve reseña emergen, pues, junto a limitaciones de las escuelas, fermentos interesantes. La historia posterior demostró que la misma filosofía académica sólo podía progresar uniéndose de forma más completa a la sociedad y a sus contradicciones, a sus instancias de crecimiento y de transformación.

Referencias bibliográficas

Il problema della Filosofia oggi, Atti del XVI Congresso della S. F. I., Milán, Bocca, 1953. Maria Teresa Antonelli, *L'ascesi cristiana di Antonio Rosmini*, Domodossola, Sodalitas, 1952. Maria Antonietta Giganti, *John Locke e i limiti della scienza*, Padua, Cedam, 1957.

3.3. Filosofía y sociedad en Italia en los años 60, 70 y 80

Gracias al empeño de algunos filósofos, más atentos a las razones de la vida en común y más dispuestos a abrir sus aulas y sus institutos a la dialéctica social, a partir de los años 60 surgen nuevas experiencias originales de pensamiento y de investigación, en las que participan también inteligencias femeninas en relación, a menudo informal, con las universidades. Particularmente relevante fue, en este contexto, el papel de algunas revistas que asumieron la función de verdaderos y auténticos laboratorios de investigación.

La escuela de Antonio Banfi ya había emprendido esta vía inmediatamente después de la guerra, pero fueron los fermentos sociales, políticos y culturales de los años 60 los que volvieron a proponer, de un modo nuevo, aquellas instancias éticas e intelectuales que habían representado el existencialismo y el marxismo occidental en la primera mitad del siglo. Un texto filosófico paradigmático del nuevo clima cultural fue *Crítica de la razón dialéctica* (1960), de Jean Paul Sartre.

Quaderni Piacentini (Piergiorgio, Alberto e Antonio Bellocchio, Franco Fortini, Grazia Cherchi, Sergio Bologna, Edoarda Masi fueron algunos de los principales animadores de la revista, que salió a la calle entre 1962 y 1984), *Quaderni Rossi* (1962-1967, fundada por Raniero Panzieri), *Aut-Aut* (fundada por Enzo Paci en 1951), *Il manifesto* (fundada por Lucio Magri, Luigi Pintor y Rossana Rossanda en 1969), *Quaderni di Classe* (1974) y *Contropiano* (activa desde 1968 hasta 1971, con Alberto Abruzzese, Alberto Asor Rosa, Massimo Cacciari y Rita Di Leo) fueron algunas de las revistas más significativas de aquel periodo.

Desde 1970, Enzo Paci venía proponiendo la posibilidad de un encuentro entre fenomenología y marxismo. Partiendo del libro de Tran Duc Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951), al igual que el de Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de economía política*, el de Lukàcs, *Historia y conciencia*

de clase (1923), y el de Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y La fenomenología trascendente* (1936), Enzo proyectaba un modo de pensar la relación entre teoría y praxis y entre praxis y verdad en la sociedad contemporánea abierto y al mismo tiempo articulado. Una idea que encontraba su expresión en el fascículo de *Aut-Aut* dedicado al análisis del movimiento estudiantil (núm. 108 de 1968) y, después, en el núm. 136-137 de 1973 dedicado al “segundo Sartre”. En torno a esta hipótesis hermenéutica, pero también ética y política, se coagulaba un nutrido grupo de colaboradores (Pier Aldo Rovatti, Alessandro Dal Lago, Franco Fergnani, Agnes Heller y Salvatore Veca) que durante varios años trabajaron bajo distintos aspectos el asunto de partida.

Entre los colaboradores de *Aut-Aut* hay que mencionar a Roberta Tomassini (Ascoli Peceno, 1946), quien, partiendo de estudios husserlianos, se aproximó a un análisis del concepto de necesidad, a medio camino entre una antropología de tipo fenomenológico y una “crítica de la economía política” de tipo marxista. Todos los conceptos marxistas principales (valor de uso, ideología, crisis, composición de clase, fábrica y Estado) fueron releídos y repensados en numerosos ensayos aparecidos en *Aut-Aut*. En *Nueva izquierda y autonomía de la necesidad proletaria* (1976), Tomassini intentó unir su reflexión con la tradición del “marxismo obrerista” (Panzieri, Tronti, Asor Rosa), que había constituido en Italia el espíritu opuesto al estudiantil durante las revueltas sociales de 1968 y de 1969. María Cristina Marcuzzo (Udine, 1948), también alumna de Paci, se dedicó a estudiar la relación entre economía y filosofía en el ámbito marxista, con especial atención al llamado pensamiento económico “neoclásico”. En *Sistema ricardiano y crítica de la economía política* (1973), Marcuzzo indagaba, en el interior del pensamiento económico clásico, las premisas de la evolución *marginalista*. Marcuzzo ha supervisado también una recopilación de estudios sobre Marx de Joan Robinson. En los años 80, editó con Anna Rossi Doria un estudio sinóptico de los distintos recorridos de la investigación intelectual femenina en Italia titulado *La investigación de las mujeres* (1987).

Laura Boella (Cuneo, 1949), estudiosa del pensamiento de Gyorgy Lukàcs (1885-1971), empezó colaborando en *Aut-Aut* en 1974 con un ensayo sobre la “Escuela de Budapest”, aquel grupo de alumnos de Lukàcs que se comprometió a desarrollar, en el contexto de la estalinización, las implicaciones de la última fase del pensamiento del gran marxista húngaro (Agnes Heller, Mihály

Vajda, Ferenc Feher, Gyorgy Markus). Sobre el pensamiento de Lukàcs, Boella ha publicado *El joven Luckàcs* (1977) e *Intelectuales y conciencia de clase* (1977). Para *Aut-Aut* ha escrito ensayos sobre la *Ontología del ser social de Luckàcs*, sobre el pensamiento de Heller, además de otros ensayos sobre Mihály Vajda (Budapest, 1935), Ernst Bloch (1885-1977) y Hannah Arendt. Su libro *Trame della speranza. Ernst Bloch* es de 1987.

Gabriella Fusi se ha dedicado en *Aut-Aut* a estudios e investigaciones sobre el pensamiento filosófico *no ortodoxo* surgido, después del XX Congreso del PCUS, en los entonces “países socialistas”. Estudió aquellas corrientes de “disensión” ni antimarxistas ni religiosas que se habían unido a ese movimiento de “reforma del marxismo” en sentido fenomenológico del que también *Aut-Aut* formaba parte, al igual que la revista *Praxis* en Yugoslavia, el pensamiento de Karel Kosic (Praga, 1926) en Checoslovaquia y los marxistas humanistas polacos.

En cambio, María Grazia Meriggi, a partir de 1947, se volcó en la discusión de problemas de teoría política en *Aut-Aut*; Gramsci, Panzieri y Tronti fueron los autores más tratados. En 1976 hizo un examen de la metodología adoptada por Alberto Asor Rosa en el estudio de la cultura a través de la historia de los grupos intelectuales. El mismo año, con *Terciarización y nueva composición de clase* (núm. 151 de 1976) trató de individuar el nexo de terciarización y proletarización como tema clave del “marxismo de los años 70”. Marcella Pogatschnig, después de haber arrancado con un ensayo sobre Rodolfo Mondolfo (1877-1976), reflexionó sobre la investigación histórica de Carlo Ginsburg. Mariachiara Fugazza, en cambio, ha estudiado por igual el marxismo italiano (Della Volpe, Luporini, Colletti) y el marxismo anglosajón (Perry Anderson y la *New Left Review*). En el núm. 151 de 1976 hace una crítica del libro de Nicola Badaloni (Livorno, 1924) sobre Gramsci, destacando cómo la recomposición de la relación entre intelectuales y clase obrera no podía reducirse al tema marxista de la superación de la oposición de trabajo intelectual y manual y de la síntesis de *filosofía, ciencia e historia*, sino que debía nutrirse de un análisis de aquellas formas de conflicto específicas que trasladaban al plano político la que en Badaloni parecía ser una “transición” de valores.

Aut-Aut acogió también, a principios de 1978, ensayos de Luisa Muraro sobre temáticas ligadas al “pensamiento feminista” que son su argumento preferido; véase el trabajo de traducción y comentario de los textos de Luz Irigaray y las múltiples investiga-

ciones sobre aspectos de la historia del pensamiento filosófico femenino. Hay que destacar también el estudio de Anna Treu *Experiencia en la fábrica, teoría de la sociedad e ideología en Simone Weil* (*Aut-Aut*, núm. 144, 1974), que, a pesar de estar inmerso en el clima político de la época y, por tanto, restar cierta importancia al análisis weiliano de la *condición obrera*, ha despertado el interés por el conjunto de la obra de Simone Weil.

Si *Aut-Aut* ofreció la posibilidad de reunir en un mismo plano de trabajo coordinado distintos itinerarios de investigación individuales, los *Quaderni Piacentini* se caracterizaron por un compromiso de reflexión “militante” que, aunque a niveles *altos* de elaboración teórica, permanecía ligado a la actualidad histórica y social. Andreina De Clementi, por ejemplo, en el núm. 51 de 1974 de *Quaderni Piacentini*, comentando un coloquio promovido por el ISSOCO en Reggio Emilia, arremetía contra las tentativas de “momificación” del pensamiento de Rosa Luxemburgo, considerada por ella como anticipadora de la crítica al leninismo y al estalinismo que, después de la intervención armada de la URSS en Hungría en 1956, se convirtió en aquella crítica del “socialismo real” propia a toda la izquierda democrática occidental.

Para determinar el origen, en Italia, de aquella corriente de investigación filosófica que situó en el centro de sus intereses el “pensamiento femenino”, replicando así al monolitismo de la filosofía académica no sólo en el plano de los métodos y de las perspectivas, sino también en el de la *unidad y univocidad del sujeto* de la investigación, es necesario hacer referencia, sin más, al desarrollo del movimiento feminista de los años 70. Al reservar a este tema un apartado específico, será suficiente apuntar aquí que ello determinó una infracción del código y de los mecanismos por los cuales las mujeres eran tradicionalmente “invitadas” a las facultades de Filosofía; en efecto, se violaba el postulado de la “neutralidad sexual” de la filosofía.

En 1974, con un “Quaderno” a cargo de Luciana Castellina, *Il manifesto* afrontaba el nuevo período del pensamiento y de la praxis feminista que estalló con el neofeminismo americano, volviendo a plantear la discusión promovida por el Instituto Gramsci en 1964 sobre el tema “Familia y sociedad en el análisis marxista”, en el que también había participado Franca Pieroni Bortolotti (Florencia, 1925).

En el núm. 56 de 1975 de *Quaderni Piacentini*, Luisa Muraro hacía una recensión de *Speculum: espéculo de la otra mujer*, el pri-

mer libro feminista de la psicoanalista disidente Luce Irigaray. El núm. 60-61 de 1976 contenía dos ensayos de Manuela Fraire y Silvia Montefoschi que abordaban las cuestiones de fondo del así llamado “neofeminismo”, es decir, el feminismo de la “diferencia” y no más el de la “igualdad” o el de la “emancipación”, surgido a finales de los años 60 en Estados Unidos y en Europa. Según Fraire, la peculiaridad del neofeminismo residiría en la proposición de “un sistema de valores [...] que se fundan en la reapropiación de los dos polos que constituyen la persona: el masculino y el femenino”. Tesis que tiene algo que ver con la teoría del *androgynismo* ya propuesta, como habíamos visto, por Virginia Woolf. Pero un objetivo ideal tan ambicioso queda, según Fraire, muy lejos de la realización política y, por tanto, se traduce en un rechazo de la política y en una especie de automarginación aristocrática y embaucadora. La vía de salida de una situación tal está representada por la fusión del neofeminismo con las teorías emancipadoras del feminismo histórico (con el fin de restablecer conexiones con la masa de las mujeres) y por la extensión de la crítica feminista a todos aquellos aspectos de la vida social en el que las mujeres pagan su propia opresión y marginación. En su ensayo, Silvia Montefoschi polemizaba con cuantos, sobre todo en el ámbito psicoanalítico, tendían a idealizar y a mitificar la condición de la mujer invirtiendo positivamente la que, en los términos de la teoría de Freud, era una posición de subordinación psicológica e histórica. Una mujer cuya realidad psíquica profunda está situada “fuera del mundo histórico-social”, como quieren aquéllos, no estará jamás en disposición de transformar el mundo. En el núm. 64 de 1977, Manuela Fraire, en el ensayo *Nuestro movimiento y el suyo*, afrontaba la delicada cuestión de la relación entre el movimiento y el pensamiento neofeminista y las nuevas agitaciones juveniles presentes en Italia de 1977 a 1980, que han sido identificadas por los historiadores y por los politólogos con el nombre de “movimientos autónomos”. Para Fraire se registraba una clara contraposición entre las instancias feministas, o más bien “juveniles”, presentes en el seno de estos movimientos (véanse, por ejemplo, las ideas expuestas en *Alicia fuera de su ambiente*, 1978) y la elaboración teórica feminista. Se trata de una cuestión sobre la que intervino también Giovanna Filippini en la convención promovida por el Instituto Gramsci de Roma en 1977 sobre “La crisis de la sociedad italiana y las nuevas generaciones”. Según Filippini, que recogía los argumentos de Fraire y los de Carla Pasquinelli (en *Rinascita* del 28-1-1977), se estaba

volviendo a una especie de “rumiadura” del feminismo histórico, el socialista para entendernos, sin una memoria histórica adecuada de las implicaciones de la relación feminismo-socialismo y de las del así llamado “feminismo burgués”. Si el 68 introdujo en el *neofeminismo* de los primeros años 70 el *sexismo* en lugar del *clasismo*, en el 77 se registraba la irrupción de elementos ideológicos de tipo juvenil típicos de las nuevas “marginalidades urbanas”.

Otra corriente de relieve en el pensamiento no académico de los años 60 y 70 fue el llamado *Obrerismo*, cuyas principales figuras fueron Raniero Panzieri, Mario Tronti (Roma, 1931) y Alberto Asor Rosa (Roma, 1933). El libro de Tronti *Obreros y capital* (1966, 1971) fue uno de los textos paradigmáticos de esta tendencia intelectual que, influida por los grandes procesos de industrialización de la Italia de la segunda posguerra, la Italia *neorealista*, fue culpable de hacer del “punto de vista obrero” y de la “condición obrera” algo definitivo ciento cincuenta años después de que se hubiera hecho en Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos o en Alemania, con la consecuencia de centrar toda la atención en un momento de la historia de las fuerzas productivas que ya estaba en vías de ser superado. Según esta tendencia, el modelo organizativo de la “industria capitalista” se extendió al complejo de organización social en el cuadro de un proceso difusor de la “proletarización” de las clases medias. *Quaderni rossi* (1962), *Classe operaia* (1964) y *Quaderni di classe* fueron las revistas más representativas de esta corriente que constituyó, más que un pensamiento de la *contradicción*, una “filosofía de la *diferencia*” como ocurrió después con el pensamiento de Antonio Negri (Padua, 1933), que integró en la teoría de la “composición de clase” al *obrero social* y al llamado “proletariado urbano”.

En *Quaderni rossi*, núm. 9 de 1974, Ninetta Zandegiacomi, renovando el método de la *encuesta obrera*, proponía un análisis del “punto de vista obrero” a partir del examen de los diarios de los Consejos de Empresa. Carla De Leonardis, en *Quaderni di Classe*, núm. 13 de 1977 ampliaba el análisis a la condición de los llamados “colletti bianchi” (cuellos blancos), los empleados, con una investigación sobre *La taylorización del oficio*, haciendo referencia a Winslow Taylor (1856-1915), el teórico americano de la “organización científica del trabajo”. Un lugar importante en esta metodología de análisis fue el que ocupó el libro de Marianella Sclavi (n. 1943) *Lucha de clase y organización obrera* (1974), con una amplia introducción de Vittorio Foa, que reconstruía minuciosa-

mente dos “ciclos de lucha” obreros, el de Pirelli Bicocca de Milán (1968-1969) y el de la OM-FIAT de Brescia de los años 1954 a 1972.

Sobre la vertiente opuesta a las teorías del “centralismo obrero” se situaban, en los años 60 y 70, los estudios sobre el folclore y sobre la “cultura campesina” que, con su patrimonio de relatos populares de fiestas religiosas y su importante civilización material, estaba desapareciendo gradualmente a causa de los procesos de industrialización, de migración interna y de urbanización. Los estudios de Ernesto De Martino (1908-1965), así como las investigaciones de Italo Calvino (1923-1984) sobre las *Cuentos populares italianos* (1956) son representativos, al más alto nivel, de esta tendencia de estudio y de pensamiento, que en vez de proponer la mera *conservación* de las culturas “otras” las han interpretado como formas originales y alternativas presentes en la contemporaneidad. La edición de los inéditos de De Martino preparada por Clara Gallini (Crema 1931), profesora de Antropología Cultural del Istituto Orientale de Nápoles, con el título *El fin del mundo* (1977) y el estudio de Plácido y Maria Cherchi (n. 1947), *Ernesto De Martino*, ofrecen un cuadro inagotable del valor filosófico de esta línea de estudio. También tiene interés el itinerario de investigación de Letizia Comba, procedente de la escuela de De Martino, que ha tratado de poner al día los términos de la reflexión teórica sobre la “familia” teniendo en cuenta las aportaciones del psicoanálisis y de la fenomenología existencial, como podemos leer en “Appunti sulla famiglia” en *Quaderni Piacentini*, núm. 54-55 de 1975.

Otros dos centros de trabajo universitario “abierto” son los constituidos en los años 70 y 80 en Padua y en Nápoles. En esta última ciudad, se ha consolidado, en torno a Biagio De Giovanni y la revista *Il Centauro* (1981), un grupo de estudiosos que ha continuado el trabajo de la así llamada “Escuela de Bari” (De Giovanni, Giuseppe Vacca, Arcangelo Leone De Castris y Aldo Schiavone). En Padua, en torno a Umberto Curi (Verona, 1941) y a Massimo Cacciari (Venecia, 1944) se ha desarrollado otro polo de investigación que ha encontrado su vía de expresión en revistas como *Laboratorio politico* (1982). Los dos grupos han hallado, a pesar de llevar adelante programas de investigación más bien distantes entre sí, significativos puntos de convergencia. Es importante la presencia de jóvenes estudiosos que, en este contexto, han podido iniciar un itinerario filosófico propio. Entre éstos figuran Wanda Tommasi (Verona, 1954) con estudios sobre Croce, Hegel y las ciencias, como *La naturaleza y la máquina. Hegel sobre la economía y las*

ciencias (1979); en *Il Centauro* ha escrito “Il problema del soggetto nel secondo Wittgenstein” (1981), “Il mito della fine in Maurice Blanchot” (1982); además de los libros *La palabra errante* (1984) y *Simone Weil: signos, ídolos, símbolos* (1993). Franca Papa (Bari, 1947) ha comenzado con una nueva lectura de Hegel en *Lógica y estado en Hegel* (1973), siguiendo la estela de cierto *estructuralismo* hegeliano de aquellos años. Más tarde ha publicado en *Il Centauro* el ensayo “Fondazione e crisi dell’idea di Stato di diritto” (1983), de 1990 es su estudio sobre Max Weber *La racionalización destructiva*. En *Aut-Aut* y en *Laboratorio politico*, Bruna Giacomini y Anna Duso han propuesto reflexiones de tipo neomarxista sobre temáticas de economía política de la “teoría de juegos”.

En su conjunto, estas últimas líneas de investigación han constituido una especie de fase de transición “ecléctica” de las temáticas de los años 60 y 70 a aquellas propias de los 80, es decir, a un ensayismo más bien “omnívoro”, en cualquier caso, desenvuelto en su estilo “a la francesa”, prudentemente marxista, pero con puntos de fuga hacia el universo puro.

En el cuadro del cambio de los horizontes de investigación, propia de los últimos años, han caído muchas de las opciones “fuertes” propias de la tradicional actividad “científica” de las facultades de Filosofía. Las líneas de trabajo más originales de la filosofía femenina, aquellas ajenas al “eterno retorno” académico, se han dividido entre un fuerte renacimiento de los intereses de la “filosofía de la práctica” y las evoluciones del “pensamiento de la diferencia”. El punto de llegada de algunos de los itinerarios de investigación que hemos delineado ha sido el pensamiento de la *diferencia* entendido como pensamiento “a lo femenino”. Una línea de investigación desligada de los academicismos, más o menos “abiertos”, es la conducida por el Gruppo Diotima, del que hablaremos en el apartado sobre el “Feminismo radical”.

Si en los años 60 y a principios de los 70, debido al desastre que había provocado en Occidente con el segundo conflicto mundial, se habían buscado modelos “alternativos” de sociedad a través del marxismo o de las sugerencias de las culturas “no occidentales” o “premodernas”, después de la “fase de transición” a la que hemos aludido, en los años 80 y 90 se ha hecho manifiesto el esfuerzo *razonable* de reconducir el sistema social hacia exigencias más benévolas, para garantizar en el mismo condiciones de vida más justas y equitativas, para buscar soluciones concretas y consensuales a miles de problemas aún sin resolver en la era posindustrial. Un signo

de esta tendencia lo constituye el éxito que ha tenido en Italia el pensamiento filosófico y político angloamericano, combatido hasta hace poco en el ámbito académico por la poca rimbombancia de sus principios y por la escasa monumentalidad de sus enunciados. El grupo “Politeia” —una asociación cultural de profesores universitarios de filosofía, economía, derecho y ciencia política, fundada en 1985 en Milán y en Roma y dirigida por Salvatore Veca (Roma, 1943), Sebastiano Maffetone (Nápoles, 1948) y Elena Granaglia— ha sido uno de los protagonistas de este “cambio” en el panorama filosófico italiano.

Tomando como referencia los estudios de ética y de teoría normativa de Richard Mervyn Hare (Backwell, 1919), John Rawls (Baltimore, 1921), Robert Nozick (Brooklyn, 1938) y Peter Singer (Melbourne, 1946), se ha propuesto entrar en el terreno de la ética aplicada, es decir, de dejar a un lado las cuestiones de tipo fundacionalista y metaético para afrontar concretamente, con una aguda metodología filosófica, las cuestiones más urgentes al orden del día en el plano de la *ética aplicada* y de las exigencias normativas: libertad o limitación del aborto, políticas de equidad social, limitaciones de derechos personales por interés colectivo, eutanasia, consumo de drogas, tratamiento de los animales destinados al consumo humano, etc. Sobre todas estas problemáticas inciden más tendencias de valor y se enfrentan principios contrastantes: la teoría normativa propone volver a afrontar racionalmente los partidos morales y políticos opuestos y llegar a formular un proyecto normativo que supere los conflictos de valor que se ocultan detrás de las “elecciones técnicas”, teniendo en cuenta los principios de la tolerancia, de la utilidad común, de la libertad personal, del respeto por el sufrimiento del prójimo, de la equidad en la distribución de recursos y oportunidades. En torno al grupo “Politeia”, se ha activado un verdadero movimiento de pensamiento propio; una densa serie de actividades científicas, de traducciones, de convenciones han inoculado los principios de esta escuela en el contexto filosófico italiano. Numerosas mujeres, investigadoras y profesoras universitarias han trabajado en relación con estas iniciativas.

Antonella Besussi (Voghera, 1952), supervisora de *Teoría de la justicia social* (1986) y autora de *La sociedad mejor. Principios y políticas en el “New Deal”* (1992), en *Deseos y necesidades. Criterios de relevancia en las preferencias individuales* (1986) se ha interesado por la liberalización/prohibición del consumo de heroína y por cuestiones de principio de la doctrina liberal. Anna Eli-

sabetta Galeotti (1953), autora de *Individual y colectivo. El individualismo metodológico en la teoría política* (1988), se ha visto atraída por la teoría social de Friedrich August von Hayek (1987) y por el concepto de tolerancia (1990). Paola Cavalieri dirige la revista *Etica & Animali* (fundada en 1988), que sitúa en el punto central de sus intereses, bajo la influencia del pensamiento de Peter Singer, los derechos de las especies animales y el derribo, por tanto, de la barrera “antropocéntrica” de la reflexión moral; ya que también los animales, o al menos muchas especies de animales superiores, están sujetos a la experiencia del dolor y del sufrimiento también es necesario proporcionarles un sistema de derechos y considerar éticamente la relación entre la especie humana y estas especies animales. En síntesis, propone tutelar los derechos de los animales “domésticos” o que forman parte de la economía humana, y abstenerse de alterar las condiciones de vida de las especies salvajes. Recientemente, Paola Cavalieri ha editado con Peter Singer el volumen *El gran proyecto de los primates. Igualdad frente a la humanidad* (Londres, Fourth Estate, 1993), dedicado a los derechos de los “simios antropomorfos”.

En el campo de los estudios de Filosofía del Derecho, destacan las investigaciones de Letizia Gianformaggio, Silvana Castignone y Luisella Bataglia. Letizia Gianformaggio (Spello, 1944), es profesora de Filosofía del Derecho en Siena. En 1973 publicó *Los argumentos de Perelmann: de la neutralidad del científico a la imparcialidad del juez* y en 1979 *Derecho y felicidad. La teoría del derecho de Helvétius*. Posteriormente se ha interesado por cuestiones y problemas de la filosofía analítica del derecho: el derecho como lenguaje y comportamiento, como sistema de enunciados normativos y, por tanto, como sistema prescriptivo distinto de la ética. En 1986 apareció el estudio *Sobre el sentido de la justificación moral y jurídica*. El tema de las relaciones entre derecho y lógica, entre normas y silogismos es abordado en *En defensa del silogismo práctico: o algunos argumentos kelsenianos a prueba* (1987). En *Politeia*, núm. 16 de 1989, Gianformaggio se interesa, en cambio, por problemas deontológicos, con implicaciones morales, que pueden surgir en el contexto de la práctica médica en el momento en que el médico no debe seguir actuando para “conseguir el bien o derrotar al mal”, pero hay que establecer “qué está bien y qué está mal”.

Silvana Castignone enseña Filosofía del Derecho en la Universidad de Génova, en la que también dirige el Instituto de Filosofía y Sociología del Derecho. Es digna de mención su producción

científica. En *Justicia y bien común en David Hume* (1964), examina el nexo optimista que unía interés personal e interés social, sentido moral y derecho positivo en el pensamiento de Hume, que llevó al filósofo a una concepción política conservadora y representativa desde el punto de vista sólo de la burguesía mercantil. Posteriormente ha publicado *La máquina del derecho* (1974), *Legalidad, legitimidad, legitimización* (1977), *El realismo jurídico escandinavo y americano* (1981). En 1985 dirigió una antología de ensayos titulada *Los derechos de los animales*.

Luisella Battaglia ha centrado su atención, sobre todo, en la bioética, es decir, en aquel conjunto de problemas éticos y normativos que surgen de la relación de los hombres con el mundo de lo “viviente” en el ámbito médico, médico-legal, genético y ecológico. En *La cuestión de los derechos de los animales*, un ensayo de 1987, Battaglia dirige las discusiones sobre la ética “animalista” hacia la nueva fase de la filosofía de la política y del derecho madurada a partir de los años 70 en el mundo anglosajón, basándose en la *Teoría de la justicia* (1971), de John Rawls (Baltimore, 1921) y en las investigaciones de *Ética práctica*. En varias intervenciones y ensayos, aparecidos en *Politeia* entre 1989 y 1990, Battaglia se detiene, entre otras, en la cuestión de la creación de “comités éticos” que sustenten a los órganos del gobierno y del poder legislativo afrontando temas en cuyo ámbito la norma y el precepto jurídicos deban medirse con la realidad de un conflicto de valores y de preferencias morales entre las fuerzas de la representación política.

Trasladémonos ahora a la vertiente científica. En el ámbito de los estudios de Lógica y de Filosofía de la Ciencia destacan las investigaciones de María Luisa Dalla Chiara Scabia, discípula del estudioso de lógica y matemáticas Ettore Casari (n. 1933) y del filósofo Ludovico Geymonat (1908-1992). En 1979 publicó *Logica*, donde define la lógica como una “ciencia particular” junto a otras (física, matemáticas, química, etc.). La lógica puede ser estudiada también históricamente para determinar con precisión esos “englobamientos” en la misma de problemas teológicos, lingüísticos, filosóficos y epistemológicos que se han producido en las distintas épocas históricas. También ha sido alumna de Geymonat Cristina Bicchieri, profesora hoy de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Notre-Dame (Estados Unidos). Recientemente ha publicado en italiano *Razones para creer, razones para hacer* (1988). En este ensayo la autora propone trasladar el eje metodológico de la Filosofía de la Ciencia desde la descripción abstracta de las “teorías

científicas”, unida también al uso de modelos matemáticos, al análisis de aquellos métodos “locales” que presiden el desarrollo concreto de la ciencia como actividad, ante todo, práctica. Las teorías que representan “casos estándar” son utilizadas por los científicos como repertorio de modelos adecuados para afrontar casos y problemas específicos en el cuadro de “una autonomía relativa” de teoría y experimento.

Referencias bibliográficas

Istituto Antonio Banfi, *Annali*, núms. 1 y 2, Reggio Emilia, 1986-1987, 1988. Enzo Paci, *Diario fenomenologico* (1961), Milán, Bompiani, 1973. Enzo Paci, *Fenomenologia e dialettica*, Milán, Feltrinelli, 1974. Raniero Panzieri, *La ripresa di marxismo-leninismo in Italia (1959-1964)*, Milán, 1972. Nicola Badaloni, *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma, Editori Riuniti, 1982. *Aut-Aut*, “Indici 1951-1991”, Florencia, La Nuova Italia, 1992. *Quaderni Piacentini*, “Antologia”, ed. de Luca Baranelli y Grazia Cherchi, Milán, Gulliver, 1977. Giuseppe Vacca, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, Bari, De Donato, 1972. Pier Aldo Rovatti, Roberta Tomassini, Amedeo Vigorelli, *Bisogni e teoria marxista*, Milán, Mazzotta, 1976. G. Tescari, M. C. Marcuzzo, A. Medio, S. Veca, *Marxismo e critica delle teorie economiche*, Milán, Mazzotta, 1974. Laura Boella, *Il giovane Lukàcs*, Bari, De Donato, 1977. *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukàcs 1923-24*, ed. de Laura Boella, Milán, Feltrinelli, 1977. *Il Manifesto*, cuaderno núm. 1, “Famiglia e società capitalistica”, ed. de Luciana Castellina, Roma, Alfani, 1974. Istituto Gramsci, *La crisi della società italiana e le nuove generazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1978. Gruppo A/Dams, *Alice disambientata*, Milán, L'erba voglio, 1978. *Aut. Op.*, ed. de Lucio Castellano, Roma, Savelli, 1980. Ernesto De Martino, *La fine del mondo*, ed. de Clara Gallini, Turín, Einaudi, 1977. Clara Gallini, *La ballerina variopinta*, Nápoles, Liguori, 1988. Placido Cherchi, Maria Cherchi, *Ernesto De Martino*, Nápoles, Liguori, 1987. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979. Peter Singer, *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1995. Peter Singer, *Liberazione animale*, Milán, Mondadori, 1991. Antonella Bessusi, *La società migliore*, Milán, Il Saggiatore, 1992. Anna Elisabetta Galeotti, *Individuale e collettivo*, Milán, Angeli, 1988. *Etica & Animali*, dir. Paola Cavalieri, ed. Animus, Milán. A.A.V.V., *Etica e diritto*, ed. de Letizia Gianformaggio y Eugenio Lecaldano, Bari, Laterza, 1986. Letizia Gianformaggio, *Diritto e felicità*, Milán, Comunità, 1979. Letizia Gianformaggio, *In difesa del sillogismo pratico*, Milán, Giuffré, 1987. Silvana Castignone, *Giustizia e bene comune in David Hume*, Milán, Giuffré, 1964. A.A.V.V., *Introduzione alla Bioetica*, ed. de Giampaolo Ferranti y Sebastiano Maffettone, Nápoles, Liguori, 1992. Raffaele Prodomo, *Questioni di etica medica*, Nápoles, Pagano, 1992. A.A.V.V., *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, ed. de Silvana Castignone, Bologna, Il Mulino, 1985. “Prospettive Settanta”, *Bioetica*, 1, Nápoles, Guida, 1987. *Dalla Logica alla Metodologica*, ed. de Ettore Casari, Florencia, Sansoni, 1979. Maria Luisa Dalla Chiara Scabia, *Logica*, Milán, Mondadori, 1979. Cristina Bicchieri, *Ragioni per credere, ragione per fare*, Milán, Feltrinelli, 1968.

4. EL NEOMARXISMO

4.1. *El escenario histórico*

El origen del neomarxismo, el renacimiento del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, hay que buscarlo tanto en los acontecimientos históricos como en las razones ideales. En la segunda mitad de los años 30 ya habían aparecido en Occidente noticias cada vez más alarmantes sobre los procesos sumarios y sobre las cruentas “depuraciones” con las que Stalin había consolidado su poder en la URSS. El así llamado “cambio de naturaleza” de la sociedad socialista surgida de la Revolución de 1917 había alejado de la causa de la Tercera Internacional muchas de las simpatías de las que había gozado en los ambientes democráticos y obreros y en la burguesía intelectual disidente en Europa. Los acuerdos de Yalta (febrero 1945), con los cuales había sido reglamentada la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, habían mostrado a todo el mundo la imagen de la URSS como nueva potencia imperialista. En los países que quedaron al otro lado del telón de acero soviético, debido al reparto de las “áreas de influencia” acordado entre Roosevelt y Stalin, comenzaron a manifestarse esos fenómenos de disensión, que tuvieron como consecuencia la insurrección húngara de 1956 y, en 1968 la Primavera de Praga; ambas reprimidas por la invasión militar soviética en los dos países “contrarrevolucionarios”. Comenzó también el reguero de deportaciones de los “disidentes” rusos a Siberia y de las arriesgadas fugas hacia Occidente a través del muro de Berlín Este.

En los países occidentales, la condena por las atrocidades perpetradas por los nazis y por los fascistas se unía a la turbación por la masacre llevada a cabo por los americanos con el uso de la bomba nuclear contra la población de Japón, que fue el acto final de la guerra. El reinicio del desarrollo industrial y económico unido al nacimiento de la nueva “sociedad de consumo y de información”, por un lado, creaba bienestar y seguridad en la sociedad, por otro, generaba nuevos fenómenos de descontento y de desigualdad. La causa principal de ello habría que buscarla en las superestructuras burocráticas y políticas anticuadas y en la vigencia de los ordenamientos legislativos y de códigos morales y de comportamiento ya superados por la evolución de la sociedad. De ello surgía

un estado de fermento social y de “protesta” que se extendió de la clase obrera a las clases medias, en particular a los jóvenes y a los estudiantes. La movilización contra cada retorno de los regímenes fascistas, la lucha por una sociedad no autoritaria ni represiva comprometieron no sólo a aquellos que habían conocido directamente el fascismo y el nazismo, sino también a las generaciones jóvenes aterradas por las imágenes y por los testimonios del pasado reciente.

Las guerras de Corea (1950-1953), de Argelia (1957-1962) y de Vietnam (1967-1975), la muerte del *Che* Guevara en Bolivia (1967), así como la invasión de Hungría (1956), la crisis de Cuba (1962) y la invasión de Checoslovaquia (1968) o, también, el golpe de Estado en Chile (1973) —al que se contraponía la Revolución cultural en la China de Mao Zedong—, fueron otras tantas ocasiones para violentas manifestaciones de protesta “antiimperialista”, contra los “expansionismos opuestos” de la URSS y de Estados Unidos en todos los países de Occidente. El punto culminante de la protesta se alcanzó en los años comprendidos entre 1968 y 1970 con la revuelta estudiantil de Berkley en California y la ocupación de la Columbia University, el Mayo Francés, las protestas en Berlín, Milán, Turín y Roma. Después de este máximo de intensidad, el movimiento antiimperialista, tercermundista y de protesta “global” se fue dispersando poco a poco, no sin antes haber activado un significativo proceso innovador en las sociedades occidentales.

A partir de la segunda mitad de los años 70 se produjeron procesos radicales de transformación de los equilibrios internacionales, como la nueva política de los países productores de petróleo, el nacimiento de movimientos *integristas* en el mundo árabe, la crisis económica y política de los países del bloque comunista, la aparición de fuertes tensiones en el Tercer Mundo unidas a conflictos locales de difícil desciframiento político; en resumen, fue la crisis del orden mundial impuesto en Yalta. A esta realidad objetiva se unió una pronunciada caída de la tensión ideal entre los jóvenes y la pérdida de fuerza de los planteamientos intelectuales que habían animado a los países occidentales en los años 50 y 60 —y que habían constituido una especie de “onda larga” de la cultura revolucionaria de los años 20 y 30. Se asistió así al renacimiento de la sensibilidad religiosa tradicional, al resquebrajamiento cada vez más acentuado de la vida social con posturas individualistas y corporativistas y a la estabilización de lo que ha sido definido como “el estado de catástrofe”. Cesado, pues, el peligro de una guerra termonuclear, finalizada la oposición Este-Oeste, se ha llegado en Occidente a una

fase de tensión permanente, alimentada por los medios de comunicación: por las alteraciones ecológicas, por el terrorismo internacional, por la continua explosión de focos de conflicto en los confines de Occidente, por marcadas formas de disolución en el orden interno de muchos países. Terminó así aquella fe en la presencia de un Sujeto político internacional que pudiese imponer transformaciones ulteriores en los países occidentales, y, por tanto, en el mundo entero, que había sido el sueño del neomarxismo.

Referencias bibliográficas

Eric R. Wolf, *Guerre contadine del xx secolo*, Milán, ISEDI, 1971. Han Suyin, *Mao Tse-tung. Una vita per la rivoluzione*, Milán, Bompiani, 1972. Kenneth Kensinton, *Giovani all'opposizione*, Turín, Einaudi, 1972. Walter Hollstein, *Underground. Sociologia della contestazione giovanile*, Florencia, Sansoni, 1971. Ennio Canettieri, *Il movimento studentesco (1966-68)*, Messina-Florencia, D'Anna, 1974. Centro Informazioni Universitarie, *Documenti della rivolta studentesca francese*, Bari, Laterza, 1969. Lucio Magri, *Considerazioni sui fatti di maggio*, Bari, De Donato, 1968. *La Nuova Sinistra laburista*, Bari, De Donato, 1967. *Il movimento degli studenti medi in Italia (1970-76)*, Roma, Savelli, 1977. Mario Pianta ed., *L'economia globale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1989. Christopher Lasch, *L'io minimo*, Milán, Feltrinelli, 1985. Jean Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairós, 1978. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1991. A.A.V.V., *Sentimenti dell'aldilà. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto*, Roma-Nápoles, Theoria, 1990.

4.2. Las ideas

Las raíces ideales del neomarxismo se remontan al periodo inmediatamente posterior a la guerra. En 1945, Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty fundaron la revista *Temps modernes*: la denuncia del carácter peligroso y antidemocrático de los acuerdos de Yalta y la crítica de las degeneraciones del estalinismo, la “crítica constructiva” de PCF eran sus temas dominantes. El 10 de junio de 1949 nacía en París, por obra de intelectuales y militantes trotskistas, anarquistas, bordighistas, luxemburguistas, dirigidos por Pierre Chaulieu y Paul Cardan, *Socialisme ou Barbarie*, revista de extrema izquierda que criticaba la sociedad del capitalismo “maduro” por burocrática y opresiva y renegaba de los partidos comunistas. La revista, que salió entre 1949 y 1965, al igual que *Temps modernes*, tenía como referencia histórica intelectual el ideal a los teóricos del “marxismo occidental”: Rosa Luxemburg, Gyorgy Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch (1885-1977) y Antonio Gramsci,

en resumen a toda la *inteligencia* antiestalinista europea. A estas dos primeras se unieron otras revistas, la primera de ellas *Arguments* de Edgar Morin (París, 1921), Gérard Genette (París, 1930), Henri Lefévre (Hegetmau, 1901) y Lucien Goldmann (1913-1970), que además del estalinismo cuestionó el marxismo.

En el ámbito del marxismo se movió, en cambio, la americana *Monthly Review* fundada en 1949 por Paul Marlor Sweezy (Nueva York, 1910), por Leo Huberman y por Paul A. Baran (1910-1964). En *Monthly Review* colaboraron autores de tanto relieve como Albert Einstein, Oskar Lange (1904-1965), Charles Bettelheim, Charles Wright Mills —el sociólogo americano que acuñó la expresión “New Left” para aludir a los movimientos de protesta, Adam Schaff (Leopoli, 1913), Maurice Dobb (1900-1976) y Ralph Miliband. El análisis del nuevo sistema capitalista e imperialista surgido de la adopción de políticas económicas keynesianas (*Il capitale monopolistico*, 1966) mereció una especial atención en la revista, en concreto por Baran y Sweezy. Para éstos la catastrófica crisis de 1929 y el reordenamiento de las instituciones políticas y económicas internacionales que se había producido a continuación de la Segunda Guerra Mundial, hacían necesario un desarrollo del análisis que Marx había efectuado de la sociedad capitalista en sus obras más importantes. También los análisis del imperialismo de Lenin y de Luxemburg eran cuestionados y aplicados a las nuevas condiciones concretas de la relación centro-periferia.

Si la “revolución keynesiana” había desentrañado un fallo en la gestión real de la economía capitalista, el “retorno a Marx” permitía integrar de modo crítico y dinámico las observaciones del economista inglés encuadrándolas en una visión política imparcial. El papel hegemónico del capitalismo americano, la creación de un “mercado único mundial”, la formación de las grandes sociedades multinacionales, el nuevo imperialismo económico, que había sustituido al tradicional imperialismo político y colonial después de 1945 en el Tercer Mundo, fueron los fenómenos objeto de estudio y fueron enmarcados dentro de la perspectiva marxista de una revolución antiimperialista mundial. El “capitalismo monopolista de Estado” estaba destinado, según Baran y Sweezy, a toparse con dificultades cada vez mayores en su desarrollo a causa de la inestabilidad de su base imperialista; el Tercer Mundo se convertía así, para el neomarxismo, en un frente de lucha anticapitalista tan importante como las grandes industrias ubicadas en los países occidentales. Así, frente a la progresiva descentralización de las activi-

dades industriales en las periferias, la contraposición entre obreros y capital se convertía en la contraposición entre capitalismo multinacional y proletariado de los países del Tercer Mundo. Uno de los aspectos en los que la aportación de análisis de los economistas y de los estudiosos de la *Monthly Review* fue verdaderamente innovador fue la investigación sobre el nexo sistémico que fluía entre economía legal y economía ilegal en el interior de las relaciones imperialistas: el comercio clandestino de las armas, el tráfico de la droga, la difusión de actividades económicas gobernadas por organizaciones criminales fueron contempladas no como actividades marginales respecto al sistema económico, sino como sectores fundamentales de desarrollo en los periodos de crisis: la venta de alcohol a los indios fue resolutiva en la determinación de la victoria de los blancos en su avance hacia el Oeste, así la economía capitalista hacía funcional el consumo de droga en la gestión del paro y de la marginalidad.

Otro centro generador del neomarxismo fue la Escuela de Francfort, un grupo de filósofos y sociólogos alemanes, algunos de los cuales habían emigrado a Estados Unidos, comprometidos sobre todo en la “crítica de la sociedad autoritaria” y de la moral represiva como portadora del germen de la violencia y del autoritarismo. Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980), Friedrich Pollock (1904-1970), Jürgen Habermas (Gummersbach, 1929) y Alfred Schmidt (Berlín, 1913) fueron los principales exponentes de este centro intelectual. El grupo se desarrolló en 1924 en el ámbito del Institut für Sozialforschung de Francfort, cuya sede, a causa de la hostilidad de los nazis, fue trasladada primero a París (1931) y después a Nueva York (1935), para retornar a Francfort nuevamente en 1950. La Escuela de Francfort desarrolló, en torno al concepto de “teoría crítica”, investigaciones interdisciplinarias de sociología, psicología, antropología y filosofía. Después de una primera fase de búsqueda concentrada en los temas de la sociedad totalitaria y autoritaria (*La autoridad y la familia*, 1936; *La personalidad autoritaria*, 1949) esta escuela también trató de poner al día el análisis marxiano y marxista del capitalismo en la nueva sociedad caracterizada por la “integración de las masas” en las formas de vida y de cultura gobernadas por el capital. Gran importancia y difusión alcanzaron los ensayos de Marcuse *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964). Para Marcuse, la crítica marxiana de la sociedad capitalista, inte-

grada con los análisis freudianos del “malestar de la civilización” y con un examen crítico del sistema económico americano eran necesarios para explicar y comprender el malestar creciente de nuevos estratos sociales no obreros en los países industriales avanzados. Las tesis de Marcuse, que también nacían del impacto negativo del filósofo alemán con la realidad social y económica de Estados Unidos, tuvieron un notable papel en la promoción, entre los jóvenes, de formas de protesta respecto a la moral, a los valores, a los estilos de vida y de consumo de la gran masa de la población americana.

Todas estas revistas y pensadores contribuyeron, directa o indirectamente, a la formación de nuevas fuerzas y movimientos políticos de inspiración marxista que se situaron fuera tanto de la II Internacional —cuya muerte se decretó diagnosticando la “crisis definitiva de la Socialdemocracia”— como de la III Internacional —acusada de avalar al imperialismo soviético — dando vida a la que fue definida como “Nueva Izquierda”.

Referencias bibliográficas

Socialisme ou Barbarisme. Le radici storiche della Nuova Sinistra, ed. de Mario Baccianini y Angelo Tartarini, Parma, Guanda, 1969. Edgar Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, París, Seuil, 1965. *Marx e la rivoluzione*, ed. de Francesco Coppelotti, Milán, Feltrinelli, 1972. AA. VV., *Marx vivo. La presenza di Marx nella cultura contemporanea*, 2 vols., Milán, Mondadori, 1969. Paul M. Sweezy, *El marxismo y el futuro*, Barcelona, Crítica, 1982. *Marx, Keynes e i neo-marxisti*, ed. de David Horowitz, Turín, Boringhieri, 1971. Ermanno Arri-goni, “*L'uomo a una dimensione*” di Marcuse e *l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea*, Turín, Paravia, 1990. Massimo Teodori, *Storia delle nuove sinistre in Europa (1956-1976)*, Bologna, Il Mulino, 1976.

4.3. *Las protagonistas*

Nacida en Manchester, Joan Violet Robinson (1903-1983) estudió economía en Cambridge en 1922. La primera fase de su formación se desarrolló según las tendencias, entonces predominantes, de la Escuela “neoclásica” representada por las teorías de Alfred Marshall. Sus primeros trabajos, como *Economía de la competencia imperfecta* (1933), revelan, sin embargo, una marcada tendencia a salir de los ámbitos de la teoría académica y de la investigación microeconómica. Se trataba de eliminar ese velo que se había interpuesto entre la economía de los estudios y la economía real. Esta exigencia se concretó en su unión a la Escuela de John Maynard

Keynes y al estudio de sus concepciones, expuestas en *La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), analizadas y discutidas por Robinson en *Ensayos sobre la teoría del empleo* (1937). Lo que más atrajo a Robinson del pensamiento de Keynes fue la importancia dada al análisis de las inversiones y, por tanto, la apertura a un estudio dinámico del desarrollo de la economía, superando el acercamiento estático, la teoría del equilibrio espontáneo y la visión no intervencionista propias de los neoclásicos: una concepción científica puesta en discusión por la crisis económica mundial de 1929. El paso posterior de su evolución intelectual fue la comparación con el pensamiento económico de Karl Marx emprendido después de 1936.

En efecto, como escribía la propia Robinson en el ensayo *Marx y Keynes* (1941): “En una postura negativa, opuesta a la tradicional teoría del equilibrio, los sistemas de Marx y de Keynes se encuentran juntos y hay ahora, por primera vez, campo suficiente de entendimiento como para hacer posible la discusión entre economistas, marxistas y académicos.”

En líneas generales, la adhesión de Robinson al marxismo ha estado siempre mitigada por sutiles diferencias filosóficas y metodológicas. En el ensayo *Marx y la ciencia económica* (1949) escribe:

Marx, a pesar de que elaboró los detalles de modo imperfecto, se había planteado el problema de descubrir las leyes de movimiento del capitalismo; y si hay alguna esperanza de progreso en la ciencia económica, dependerá del uso de los métodos académicos que se empleen para resolver los problemas planteados por Marx.

Si Marx representaba, como Keynes, una vía para volver a poner a la ciencia económica en contacto con la realidad histórica del capitalismo, Robinson, que filosóficamente se definía como una *empirista* y una seguidora de la epistemología de Karl Popper (Viena, 1902), tuvo siempre presente la exigencia de separar en el pensamiento de Marx, así como en el de todos los economistas, la *ciencia de la ideología*.

Ello no significaba que, comparando valores en sentido económico y valores en sentido ético fueran sólo importantes los primeros, sino únicamente que era oportuno tener una dimensión científica distinta de la Ciencia económica y otra de las preferencias po-

líticas y del valor que también podían ser legítimamente formuladas por los economistas.

Marx había planteado los problemas justos: análisis de la dinámica económica, análisis de los ciclos del capital, análisis del conflicto entre las clases sociales, según una visión general de la economía capitalista como “realidad histórica y, por tanto, mutable” y no como un conjunto de datos de la naturaleza. Elló llevó a Robinson a plantearse el problema de las relaciones entre *teoría e historia* en economía y entre *teoría e historia de la teoría económica*. En *Ideology and Economic Science* (1962), Robinson, ajena ya a cualquier presupuesto economista y a toda visión autárquica de la ciencia económica, sostenía firmemente el principio de que el marxismo debía medirse también en el plano técnico-científico con la teoría económica. El sistema económico capitalista “es el mejor entre los concebibles hoy día” escribía, es un sistema “cruel, injusto y desordenado, pero capaz de producir bienes y —¡maldición!— son precisamente los bienes que todos buscan”, observaba. Pero puesto que “el problema moral crea un conflicto que no puede ser resuelto” y ya que la ciencia económica no está en disposición de encontrar la solución a todos los males del capitalismo, es necesario, en cualquier caso, liberar a la Ciencia económica de todas las ideologías que la ofuscan. Esto vale tanto para las ideologías que quieren hacer apología del capitalismo, como para las ideologías que sostienen que éste es la causa de todos los males y que sería un juego de niños quitarlo de en medio. El capital, escribía Robinson, no es un “hecho natural” y tampoco un “hecho económico” en sentido estricto; como lo entendía Marx, el capital es una “relación social” que crea un mecanismo económico dado. La acumulación capitalista excluye por definición el “estado de equilibrio” ya que nace de una situación originaria de desequilibrio y de desigualdad social y económica. “El equilibrio no es presupuesto ni se podrá conseguir nunca.” Por esto, el movimiento real de la sociedad capitalista puede aspirar como mucho al logro de un “casi equilibrio dinámico”.

La evolución teórica posterior de Robinson, que la condujo a duras polémicas tanto con economistas académicos, como con economistas marxistas ortodoxos, se encaminó cada vez más hacia una observación concreta de los desarrollos históricos del capitalismo, una visión neutral en el plano científico, pero orientada por principios y valores éticos cada vez más próximos a los del neomarxismo. En 1968, al publicar en *Monthly Review* un artículo sobre la

economía soviética a cincuenta años de la Revolución, Robinson definió el ruso como “un capitalismo dirigencial”, algo que, si se mantuviera, no tendría nunca nada que hacer con el socialismo; en cambio, llamó la atención sobre la “revolución cultural” china y sobre las reformas económicas de Mao en un país, China, envuelto aún en los problemas de la acumulación capitalista en agricultura.

Robinson opuso a la ciencia económica un núcleo de valores, filosóficos, con los que había que contar: los *bienes* que el sistema económico produce no está dicho que “sean verdaderamente *cosas buenas*” si alteran la naturaleza, si su creación conlleva la creación de “desperdicios y ruidos por los que no se pide ninguna indemnización”, si el consumo de los bienes es impuesto artificialmente a través de una costosa presión publicitaria. Robinson llega a tomar por un “ideal de vida civil” el logro de un “estado estacionario” del sistema económico, un estado en el que los beneficios decrecientes y el progreso técnico podrían ser destinados a “aligerar el trabajo y a aumentar el tiempo libre”. Los economistas deberían ser los primeros, según Robinson, “en combatir la ideología de que los únicos valores que cuentan son los que se pueden medir en moneda”.

En conclusión, es posible afirmar, sin más, que, ya en los años 60, Joan Robinson había determinado, y comparado con el análisis económico, aquellos principios y aquellas orientaciones teóricas a las que la ecología, la ética pública y ambiental y la teoría de la justicia dieron contenido veinte años después.

En el ámbito marxista se desarrolló también la investigación de Suzanne de Brunhoff (Estrasburgo, 1929), socióloga y economista del CNRS de París. Los estudios de Brunhoff están dirigidos al campo de la llamada “política monetaria” y al estudio de la función teórica de la moneda en las distintas escuelas del pensamiento económico. En referencia al marxismo estructuralista de Louis Althusser (1918-1990), que en 1965 había propuesto con *Leer el Capital* una lectura filosófica y epistemológicamente original del la obra mayor de Marx, la de Brunhoff en *La moneda en Marx* (1969, 1973) proponía analizar las partes de *El Capital* dedicadas al examen del papel de la moneda en el modo capitalista de producción. Para Brunhoff no existe, por parte de Marx, ninguna intención de infravalorar el papel autónomo de la moneda y de la política monetaria en el análisis del sistema capitalista, sino más bien el programa de interpolar el estudio de la moneda con el análisis del proceso de reproducción en su conjunto. Es rechazada, pues, la teoría de que la aparición del “capital financiero” como elemento

dominante del capitalismo del siglo XX haya dejado anticuada la estructura teórica de *El Capital* por basarse sólo en el análisis de la “economía real”.

El mismo argumento es desarrollado por Brunhoff en *La política monetaria* (1973) donde se propone explícitamente aplicar el “materialismo histórico” a la “política monetaria como es entendida hoy”. Es necesario “buscar en *El Capital*, escrito en el siglo XIX, los conceptos apropiados para aportar algo de luz a las iniciativas bautizadas en el siglo XX con el término de *política monetaria*.” Esto ocurre, según Brunhoff, poniendo en evidencia el nexo que existe entre la política monetaria y el papel del Estado como institución económica interno/externo de la sociedad civil. El Estado se convierte, en el capitalismo maduro, en el garante de la “reproducción de la moneda como equivalente general”. A través de las maniobras sobre la moneda internacional y sobre los mercados de valores, el Estado trata de controlar el proceso de reproducción del capital y de perpetuar la función de la moneda como instrumento de regulación de las relaciones de clase. En 1977, Brunhoff recoge este tema en el ensayo *Teoría del Estado y del poder en Marx* en el que critica tanto el *economicismo* como la *sociología del poder* que han condicionado al marxismo impidiéndole captar los nexos que en las distintas fases históricas del capitalismo han coordinado la acción del capital y la del Estado.

En el ámbito del neomarxismo italiano Lisa Foa se ha centrado en los estudios históricos e histórico-económicos relativos a las dos grandes revoluciones *socialistas* del siglo XX: la revolución rusa y la revolución china. Después de haber supervisado la publicación en italiano de textos de historia de la economía soviética (Stanislav Strumilin) y de haber traducido el clásico de Sweezy y Huberman *La contrarrevolución total*, Lisa Foa ha publicado numerosos ensayos e intervenciones en las principales revistas de la Nueva Izquierda italiana e internacional. Después de la muerte de Stalin (1953), con el XX Congreso del PCUS (1956) había comenzado para la URSS una fase de “deshielo político y económico”, un “nuevo curso”, caracterizado por mayores autonomías en los estados regionales, introducción de algunos mecanismos de mercado en el sistema de la economía planificada (como los “incentivos materiales”), pero ni sombra de reforma política. Así se había realizado la paradoja de un país con un régimen capitalista de Estado, con elementos de competitividad económica dirigidos desde arriba, pero carente de cualquier pluralismo político. En el número de

Monthly Review dedicado a los “Cinquant’anni della rivoluzione di ottobre” (1968), Foa, después de haber delineado los límites del reformismo de Krushov y de Kosyghin —consistentes en la introducción de mejoras en el ámbito microeconómico empresarial sin tocar los esquemas macroeconómicos del Plan—, definía el “nuevo curso” como una operación de modernización superficial que no dejaba espacio a “una reactivación democrática de la sociedad”. El resultado fue la esquizofrenia de una línea política que hablaba aún de “avanzada hacia el comunismo” y una línea económica que introducía burocráticamente niveles de consumo individual. La prudencia de Foa, que buscaba la cuadratura del círculo uniendo las críticas a la burocracia del PCUS en defensa de la perspectiva “revolucionaria” en la URSS, es menor en los escritos sobre la “Revolución cultural” en China en 1967. En efecto, gran parte del neomarxismo, en Francia y en Italia sobre todo, se dejó seducir por el “pensamiento de Mao”.

De mayo a agosto de 1970, Lisa Foa publicó, junto a Aldo Natoli (fundador con Lucio Magri, Rossana Rossanda, Luigi Pintor, Valentino Parlato y Luciana Castellina del grupo comunista “Il Manifesto”, expulsado del PCI en 1969) tres largos artículos en *Il Manifesto* mensual dedicados a los “Origini della Rivoluzione culturale”. A diferencia de la URSS, donde todo se callaba bajo la cubierta plúmbea de los campos de reclusión de Siberia, en China —donde Mao Zedong gritaba: “¡Bombardead el Cuartel General!”— parecía real la posibilidad de una transición dialéctica al socialismo en el que, según la doctrina marxiana, la lucha política y de clase permanecía activa contra toda burocratización y todo retorno de instituciones y regímenes antipopulares. El *sueño* de Rosa Luxemburg de un movimiento obrero siempre vivo contra toda forma de poder impropio también parecía encontrar eco político en la política de la facción maoísta. En la escena mundial, China parecía ser el nuevo faro del internacionalismo tercermundista y antiestalinista. En *Quaderni Piacentini*, núm. 51 de 1974, a propósito de *La disensión en la URSS*, Foa relataba la penosa y sufrida historia de los años de la “esperanza” del deshielo y del desenmascaramiento de los crímenes estalinistas hasta el lúgubre pesimismo del 56 y del 68 cuando la URSS se convertía a los ojos del mundo en una potencia terrorista e imperialista. Aquí surgía el interrogante de Foa: ¿por qué los disidentes rusos, en vez de invocar reformas democráticas, similares a las que propone el Régimen cada cierto tiempo, no abrazaron las armas como los chinos y “dispararon contra el Cuartel General”?

Edoarda Masi (Roma 1927), sinóloga y autora de *La protesta china* (1968, 1969), y de *La teoría de la Revolución en Mao Tse-Tung* (1974), sobresalió en 1976 por la publicación de un ensayo de gran resonancia, *El estado de todo el pueblo y la democracia represiva*. En las “Note sulla Rivoluzione culturale cinese” (*Quaderini Piacentini*, núm. 30 de 1968), Masi había criticado sagazmente ciertos malentendidos del significado real del maoísmo, debidos a la costumbre de tomar al pie de la letra los eslóganes de Mao y de aplicarlos demasiado apresuradamente a la realidad social occidental o extrachina: “Las posiciones de los comunistas chinos no interesan ni como *modelo* revolucionario a seguir, ni como ejemplo de *vía nacional* al socialismo (extensible eventualmente a regiones del mundo con ciertas características o a continentes enteros)”, escribía. Y, de nuevo, en *Aut-Aut*, núm. 147 de 1973, en una nota sobre el “pensamiento de Mao Tse-Tung”, invitaba a entenderlo en su constitución cultural específica y en su uso específico de la lengua china hablada por el pueblo, sin identificarlo ni con el DiaMat (Materialismo dialéctico soviético) ni con una “nueva filosofía” crítica del marxismo ortodoxo.

Con la misma agudeza, Masi diagnosticó en 1976 la crisis intelectual que afectaba a la izquierda italiana y europea, que, ante procesos autoritarios descontentantes y represivos, por ejemplo, en Italia (terrorismo de Estado y estrategia de la tensión) y en Alemania (*Berufsverbot* con respecto a los afiliados al Partido Comunista y medidas nazistoides con respecto a los terroristas de la RFA), no encontraba nada mejor que esconderse detrás de la verdad *formal* de que estas medidas habían sido tomadas con el consenso de “todas las fuerzas políticas”, SPD a la cabeza, y que la única defensa contra ellas era la de firmar un pacto “de todas las fuerzas políticas”. Se trataba de una inclinación al *régimen*, de la elección de una “democracia represiva”, es decir, una democracia que en nombre de la democracia *formal* negaba los valores de la democracia *real*, como si entre terrorismo y *garantismo* burgués no existiese otro camino que elegir.

No hay que pasar por alto el trabajo de Rita Di Leo (Roma, 1940) que ha tratado de dar respuesta a algunos de los interrogantes sobre la URSS planteados por Lisa Foa: ¿cómo no ha existido nunca lucha política de masas contra el régimen en la URSS?, ¿es justo permanecer en el estado de lúgubre decepción debido a los sucesos de Budapest y de Praga incluso frente a la nueva Carta Constitucional antiestalinista elaborada por Breznev en 1977? La

respuesta de Di Leo surge de un análisis atento y documentado *in situ*: en la URSS, el Régimen goza de mayor consenso de lo que Occidente pueda creer. Entre sus trabajos destacan *Los obreros y la fábrica en la URSS* (1973), *El modelo de Stalin* (1977), *Ocupación y salarios en la URSS 1950-1977* (1980).

Orientada, en cambio, a la “lucha contra la represión” y el autoritarismo en todas sus formas ha estado la investigación de Marina Valcarengi (Milán, 1940), directora de *Re Nudo*, el periódico *underground* italiano más importante (1970-1984); la represión sexual, los manicomios criminales, el ejército y la policía, la cárcel, el consumo de las drogas *blandas* han sido los peliagudos temas que ha abordado en los años en que la protesta, cada vez más politizada, incurría en duras iniciativas represivas.

4.4. Rossana Rossanda

Concluamos esta reseña de algunas de las voces del neomarxismo con un análisis del recorrido intelectual de Rossana Rossanda (Trieste, 1924): licenciada en filosofía en Milán junto a Antonio Banfi en 1946, tomó parte en la Resistencia. Inscrita en el PCI en 1943, fue expulsada junto al grupo de “Il Manifesto” en 1969. Contribuyó a la fundación del diario *Il Manifesto* y a la revista homónima.

Rossanda es uno de los intelectos más agudos de la Nueva Izquierda italiana; autora de numerosos escritos de carácter filosófico, político y literario, es la que mejor ha encarnado las tensiones y los ideales del neomarxismo de los años 60 y 70. En el ensayo *Marxismo e historicismo* (1965), Rossanda rechazaba la inclusión del pensamiento de Antonio Labriola y de Antonio Gramsci en la “corriente del *historicismo* italiano”, desde De Sanctis hasta Croce y Gramsci: el marxismo no es un historicismo, pues no sólo se limita a interpretar “cualquier hecho o idea en su devenir”, sino en su relación “por rica o mediada que sea, con la estructura, la relación social de producción”. La integración del pensamiento de Gramsci en una historia que no sea la del marxismo y la del movimiento obrero, sino en la del “pensamiento político, por ejemplo, daría una “curvatura subjetiva —y, por tanto, se podría decir, maliciosamente, idealista— a esta concepción del *historicismo* italiano”. En esencia, Rossanda tendía a mantener unido todo discurso sobre las ideas a un discurso sobre los *sujetos históricos* por-

tadores de las ideas, rechazando transferir al contenedor académico-universitario de las *corrientes* y de las *periodizaciones* la historia viva del marxismo. Es el “punto de vista marxista” el que permite una “interpretación crítica de las formas de la cultura”. Ello no significaba, sin embargo, encerrar el movimiento obrero y su cultura en el *hortus clausus* de una tradición, o rechazar la atención y la comparación con el abigarrado panorama de ideas, de la fenomenología al neopositivismo, que emergía en la Europa intelectual de la posguerra.

En *El año de los estudiantes* (1968), Rossana Rossanda iniciaba su trabajo de reflexión sobre la realidad política y cultural nueva representada por las “generaciones jóvenes”, aquellas generaciones que no habían vivido la guerra o el fascismo, pero que aún sentían su legado angustioso, unido a las incongruencias y a las mediocridades de una civilización burguesa profundamente vaciada de valores y de proyecto. Las “generaciones jóvenes” de los años 60 y 70 tuvieron el privilegio de ser las destinatarias de un mensaje histórico e intelectual rico, elaborado por intelectuales y pensadores de envergadura, propuesto en formas nuevas y accesibles fuera de las universidades, en lo social, a través de un sistema formativo e informativo “alternativo”. La reflexión de Rossanda sobre la función de la Escuela, condensada en las *Tesis sobre la escuela* (1970), escritas con Marcello Cini y Luigi Berlinguer —hijas de las más importantes *Tesis para el Comunismo* (1970)— y en *El movimiento de los estudiantes medios: qué método, qué objetivos* (1970), es interpretada, pues, como una reflexión “abierta” compartida con un amplio y articulado sujeto, presente en todas las sociedades avanzadas de Occidente, y no sólo en ellas: el movimiento estudiantil. Presentando, en 1970, la traducción italiana de *Los perros guardianes* de Paul Nizan (1905-1940), Rossanda subrayaba cómo el Movimiento del 68 “no necesitó a Nizan, buscando un punto de referencia lo encontró en Marcuse” y un modelo de revolución “igualitaria, antiautoritaria, marcadamente subjetivista”, rechazando en bloque el modelo de milicia política de la III Internacional. De Nizan quedaban la “globalidad del rechazo” y la “globalidad del compromiso”.

En 1969, Rossanda había iniciado un diálogo con el marxismo fenomenológico de Jean Paul Sartre (“Da Marx a Marx. Classe e partito” y “Una conversazione con Jean Paul Sartre”, en *Il Manifesto*, núm. 4 de 1969) centrado en la así llamada “cuestión de la organización”. La diferencia radical entre Marx y Lenin (y entre Marx y los *jacobinos* de cada tiempo) se puede sintetizar en el hecho de que:

La organización no es nunca considerada más que un aspecto eminentemente práctico, un instrumento plástico y recambiable, un reflejo de lo que es el objeto único de la revolución, el proletariado. La organización lo expresa, no lo precede, y menos anticipa sus contenidos y sus roles.

Es un vínculo “comunitario”, solidario, ético y político para mantener unido al proletariado; esta forma de organización es la prefiguración de una nueva relación societaria. Para Marx es la praxis que determina “el punto de fusión” entre ser social (clase) y conciencia (vanguardia política), como señalara Rosa Luxemburg y escribiera Lukàcs en *Historia y conciencia de clase*. La posición antileninista de Rossanda es clara; “sólo Gramsci y Luxemburg” interpretaron la temática de la revolución sobre el fundamento de una democratización de la sociedad integral e inderogable. Para Luxemburg, tanto los socialdemócratas como los bolcheviques entendían el partido como un “cuerpo separado” de la clase obrera, como el portador de una delegación permanente para actuar por cuenta de aquélla. En Gramsci, la “red de los Consejos”, tendente a determinar “el autogobierno de los productores”, era la forma organizativa que clase y partido debían adoptar para avanzar hacia la transformación del Estado.

Releyendo las *Notas sobre Maquiavelo*, el debate de “Socialismo o Barbarie”, Rossanda llegaba al “tiempo presente”, a aquellos fenómenos de protesta que bullían en las fábricas así como en las escuelas y en las universidades del 68, para proponer un “retorno a Marx” a través del cual el movimiento pudiese expresar su *diferencia* del Estado, no su *ignorancia* del mismo. Hay que preguntarse entonces, objetivamente, cuánto había de anarquismo y de liberalismo radical en el pensamiento de la Rossanda *comunista*.

La *discusión* de Rossanda con Sartre era una discusión sobre el tema de la *intersubjetividad*. Individuo, serie, grupo, *grupo en fusión*, es decir, grupo de *individuos* que se cuestionan a sí mismos el uno contra el otro creando así un grupo vivo: esto es el 68 de Sartre, y de Rossanda, una época de acción y de comunicación, de realización de uno mismo y de respeto a los demás, de rechazo de la violencia anónima del Sistema y de violencia defensiva *contra* el Sistema. Es una temática que del plano filosófico pasó al político, pero también al social, al psicológico y psiquiátrico con Ronald David Laing (1927-1989) y David Cooper (1931-1986).

Una sistematización filosófica de estos temas fue propuesta por Rossana Rossanda en “Sartre e la pratica politica” (*Aut-Aut*, núm. 136-7 de 1973), un examen de la acción y del pensamiento político de Sartre vistos como animados por la tendencia a la fusión de ética y política, de política y vida.

En 1978, en el ensayo *Crítica de la política y ‘derecho desigual’* Rossanda proponía conciliar, en la teoría de la “transición”, un proceso de reducción y extinción del poder del Estado sobre la sociedad con el crecimiento de una dimensión política nueva en la que tomaran cuerpo las nuevas “libertades desiguales” y un “derecho desigualador para la igualdad”, como escribía Bertold Brecht en *El círculo de tiza del Cáucaso*. Un derecho concreto que sólo puede afirmarse subvirtiendo aquella cimentación de explotación económica y abstracción jurídica a través de la cual el Estado gobierna a los ciudadanos expropiados de su condición política. La neutralidad del Estado y del derecho, fundada en la igualdad abstracta se ha invertido, de hecho, en la masificación y en la despersonalización de las relaciones sociales. Habría que pensar, según Rossanda, en un “derecho de la diferencia”.

El interés de Rossanda por el feminismo, después de una desconfianza cortés por su *separatismo* y *subjetivismo*, llega a ser más marcado a partir de la segunda mitad de los años 70. En *Sobre cultura femenina* (1981), un ensayo de gran alcance cultural y de singular agudeza, Rossanda se preguntaba acerca de los nudos estructurales de la nueva oleada feminista que irrumpió en Europa tras la estela del 68. El neofeminismo, escribía, nace a la sombra de la sospecha femenina respecto a la “cultura” como “cultura masculina”, cultura del sexo dominante. Se trata más que de una crítica de un “rechazo”. Aquí, las perspectivas del neofeminismo, escribe Rossanda, se diversifican: la postura del *androgenismo*, la de la *diferencia* radical que conduce al *integrismo* y al *esoterismo* (lo femenino como cultura “otra”, iniciática, alquímica), la postura *eclectica* que lleva a una especie de “militancia doble” —de día en la universidad, por la tarde a ser feminista—, y, finalmente, la postura privilegiada de Rossanda: el feminismo como “teoría crítica” de la sociedad actual, capítulo nuevo de la lucha por la sociedad justa. “El problema de la mujer, ¿no es enteramente, en el sentido real de la palabra, *político?*”, se preguntaba.

Las raíces del neofeminismo son múltiples, salen a la luz a través de elecciones del presente: los “arquetipos eternos” de Oriente que oponen masculino y femenino, ying y yang, el misticismo de

las mujeres medievales, el irracionalismo de las pasiones surgido en el siglo XVII, el “pensamiento negativo” al estilo de Kierkegaard, la teoría crítica de Marx o de la Escuela de Francfort. El rechazo radical de la cultura como cultura masculina, predicado por Irigaray, conduce a la mujer, sin embargo, a considerarse como un “fantasma”, a vivirse como una mera figura de la *alienación*. ¿Existe, quizás, una cultura femenina como “alternativa”? No, porque las mujeres no han tenido la oportunidad de producirla. Existe, probablemente, una racionalidad *femenina* que se ha desarrollado hasta este momento según un estilo de pensamiento suyo propio que, según Rossanda, prodría ser un pensamiento de la *métis* (astucia) frente a un pensamiento del *lògos* (raciocinio): la *métis* es la astucia del débil que trata de aprovechar en su propio beneficio el saber y el poder del fuerte.

Rossanda opina que el separatismo, el esoterismo, la reducción de la mujer al fantasma que el hombre ha creado para ella, niegan la realidad de la presencia de la mujer, una presencia cuya forma no ha elegido la mujer, una presencia “limitada y secreta”, para utilizar las palabras de Yourcenar, pero una presencia al fin y al cabo. Tal vez una presencia sólo “vívida” y no pensada hasta ahora, no dicha, pero actuada y ejercida. El nuevo lenguaje que surgirá de su “inscripción” en la cultura será entonces un lenguaje “astuto”, un lenguaje de contaminación. Quizás dentro de pocas generaciones el problema de la marginación de las mujeres formará parte de los recuerdos del pasado.

En 1986, en el artículo “Fine di un Castoro” (Castòr es el sobrenombre que le dio Sartre), Rossanda recordaba la majestuosa figura de Simone de Beauvoir, recién desaparecida. Una figura de mujer filósofa “al límite entre el primer y el segundo feminismo”, más ligada a la historia de las ideas que a la de la literatura. Muerto Sartre, disueltos aquel ambiente y aquel mundo en el que su vida se desenvolvía y del que ella había extraído los motivaciones para sus obras (“el de Simone es un bellissimo trabajo”), Beauvoir se había quedado sola. “Había acabado una época. Simone no se dolió ni se arredró frente a la muerte.”

El paso a los “años 80” marca un cambio brusco de dirección respecto a los “formidables” (como ha escrito Mario Capanna) años 60 y 70; en Italia, se han provocado una serie de atentados terroristas (como piazza Fontana, Brescia, Bolonia), la apertura a la difusión de la heroína (como explotación de la marginación), la creación de *lobbies* criminales, políticos y empresariales que han

devorado al Estado y los bienes del país. La reacción virulenta del terrorismo de las B. R. (Brigadas Rojas) sólo sirvió para acelerar la crisis del movimiento de protesta y para contaminar posteriormente el terreno político. Escribiendo, en 1990, *¿Quiénes son los derrotados?*, Rossana Rossanda abordaba los temas de la crisis del marxismo frente a la sociedad “posindustrial”:

El Capital ha reducido drásticamente las fuerzas de trabajo gracias a tecnologías recompositivas, ha reducido las posibilidades de control del ciclo gracias a la ulterior centralización y codificación del mando, y, finalmente, ha fragmentado los lugares *físicos* de la producción [...] y juega sobre una pluralidad de tablas productivas, distributivas, financieras.

Los derrotados son, entonces, los estudiantes, los obreros, los proletarios del Tercer Mundo. Pero el capital también encuentra nuevos *límites*, nuevos contrastes como, por ejemplo, los ecológicos. Por tanto, es erróneo tirar por tierra a Marx y todo lo que se ha hecho en su nombre. Lo único necesario es estudiar “el nuevo terreno y las nuevas reglas” y reflexionar el pasado como experiencia.

Referencias bibliográficas

Joan Robinson, *Marx e la scienza economica*, Florencia, La Nuova Italia, 1975. Joan Robinson, *Ideologie e scienza economica*, Florencia, Sansoni, 1966. *Monthly Review*, “100 anni del Capitale di Marx”, ed. it., I/1-2, Bari, Dedalo, 1968. Joan Robinson, *Saggi su Marx e il marxismo*, Milán, Il Saggiatore, 1981. Louis Althusser, Etienne Balibar, *Leggere il Capitale*, Milán, Feltrinelli, 1971. Roger Establet, Pierre Macherey, *La scienza del Capitale*, Verona, Bertani, 1975. Suzanne de Brunhoff, *La moneta in Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1973. Suzanne de Brunhoff, *La politica monetaria*, Bari, Laterza, 1973. Edoarda Masi, *Lo stato di tutto il popolo e la democrazia repressiva*, Milán, Feltrinelli, 1976. Marina Valcarenghi, *I manicomi criminali*, Milán, Mazzotta, 1975. Franco Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, Bari, De Donato, 1973. *Il Manifesto*, cuaderno núm. 2, “Classe, consigli, partito”, Roma, Alfani, 1974. Rossana Rossanda, *Le altre*, Milán, Bompiani, 1979 (trad. esp.: *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1982). Rossana Rossanda, *Un viaggio inutile o della politica come educazione sentimentale*, Milán, Feltrinelli, 1981. Rossana Rossanda, *Anche per me*, Milán, Feltrinelli, 1987. David Cooper y otros, *Dialettica della liberazione*, Turín, Einaudi, 1972. Gavi, Sartre, Victor, *Ribellarsi è giusto*, Turín, Einaudi, 1975. AA.VV., *Discutere lo Stato*, ed. de Rossana Rossanda, Bari, De Donato, 1978.

5. ÁGNES HELLER. ÉTICA Y ONTOLOGÍA

5.1. *Vida y escritos*

Ágnes Heller (Budapest, 1929) ha sido, desde 1947, discípula del gran filósofo marxista húngaro, pero alemán de adopción, Gyorgy Lukàcs. Su primer estudio *Las concepciones de Cernysevs-kij* (1955), estuvo dedicado al famoso novelista populista ruso (1828-1889) que, con su novela *¿Qué hacer?* (1863), sugirió a Lenin el título para el decisivo opúsculo sobre la concepción del partido. En el contexto de la insurrección húngara de 1956, Heller se convirtió en colaboradora del filósofo integrándose en el grupo académico-político de los alumnos de Lukàcs llamado "Escuela de Budapest".

Lukàcs definió, en aquellos años de esperanza por la desestalinización posterior al XX Congreso del PCUS, el programa de trabajo de su Escuela: "estamos, verdaderamente, en el umbral de un nuevo, gran florecimiento del marxismo" y "si examinamos todas las ciencias considerando lo que nos interesa directamente, debemos convencernos de que hoy no existe todavía una ética marxista, una pedagogía marxista, una psicología marxista". Pero el sueño duró bastante poco; durante las luchas internas entre estalinistas y sutonomistas, Lukàcs fue nombrado en 1956 Ministro del Gobierno de Imre Nagy (1896-1958), pero apenas pasado un mes, los soviéticos ocuparon Budapest ante el temor de que Hungría se escindiese del Pacto de Varsovia.

La segunda obra de Heller fue *La ética de Aristóteles* (1959), seguida de *De las intenciones a las consecuencias. Una tentativa de ética marxista sistemática* (1959) y de los estudios sobre *El hombre del Renacimiento* (1963), trabajos escritos en un periodo en el que, a causa de la violenta represión llevada a cabo por los soviéticos y por Kadar, Heller fue apartada de la Universidad de Budapest. En cambio, en 1963 fue aceptada como investigadora en la Academia de Ciencias.

Una nueva fase de optimismo se desarrolló en torno a 1968; Lukàcs escribió un ensayo más incisivamente antiestalinista *El hombre y la democracia* y comenzó a trabajar en su gran obra *La ontología del ser social*, en cuyo escenario teórico se desarrollaron las investigaciones posteriores de Heller y de otros estudiosos de la

Escuela. Pero también esta fase de esperanzas reformadoras concluyó negativamente por la trágica invasión de Checoslovaquia con la que la URSS reforzaba los vínculos que ligaban a los países del Pacto de Varsovia.

Lukàcs desarrolló la teoría ontológica del *ser social* (1970) en conexión con el tratamiento de la *Estética* ya terminada en 1963. *La ontología del ser social* era, para Lukàcs, la mejor exposición posible del sistema filosófico *implícito* en el pensamiento de Marx. A la muerte de Lukàcs, en 1971, sus discípulos continuaron la obra del maestro desarrollándola en las partes que habían quedado incompletas. Agnes Heller eligió la tarea de elaborar los aspectos relativos a la ética y a la antropología. Las obras comprendidas entre 1968 y 1976 pueden ser leídas en este sentido y son: *Sociología de la vida cotidiana* (1968), *Hipótesis para una teoría marxista del valor* (1969), *La filosofía radical* (1974), *La teoría de las necesidades en Marx* (1974), *Instinto y agresividad* (1976).

Entretanto, en 1973, Heller se había despedido también de la Academia de Ciencias de Budapest junto a otros miembros de su grupo como Gyorgy y Maria Markus, Mihaly Vajda y Andràs Hegedüs, por haber perseguido en su actividad científica “fines anti-marxistas” y haber renegado de la enseñanza del maestro. En 1977 decidió dejar definitivamente Hungría trasladándose primero a Melbourne, en Australia, y, luego, a Nueva York, en cuya universidad enseña hoy en día.

Las obras de Heller posteriores a 1977 reflejan una transformación de su tendencia filosófica: el interés ontológico pasa a un segundo plano en favor de una apertura hacia las llamadas “éticas de la comunicación” de Jurgen Habermas y Karl Otto Apel, éticas que implican ese cambio hacia la “ontología hermenéutica” ya expresada en la filosofía por Hans Georg Gadamer. Ello no conllevaba, como veremos, un alejamiento de la cultura laica y materialista; Heller siempre fue fiel al proyecto de constituir las premisas filosóficas de una ética *inmanentista*. Ha sido más bien el estilo de su *inmanentismo* el que ha cambiado: la esfera ética se presenta, de hecho, cada vez más dotada de una amplia autonomía respecto a la esfera económica y al plano ontológico. Sin embargo, Heller no llega a la reducción de la ética a comunicación y del ser a lenguaje. La esfera de los valores y de las elecciones conscientes se arrima a la esfera de los *sentimientos* y a la realidad del *ser social* como a un límite objetivo propio.

La separación gradual de Heller del marxismo y del pensa-

miento de Lukàcs se completa en las siguientes obras: *Teoría de los sentimientos* (1978), *Teoría de la historia* (1981), *El poder de la vergüenza. Ensayo sobre la racionalidad* (1983), *Las condiciones de la moral* (1984), en las que aparecen sus nuevos interlocutores filosóficos. Un recorrido aún abierto con *Más allá de la justicia* (1987) y *La condición política posmoderna* (1988), escrito junto a Ferenc Fehér.

5.2. Pensamiento

Gyorgy Lukàcs, como pensador marxista, pero también como pensador que quería sentirse intérprete de la realidad histórica de los “países socialistas”, no tenía ningún reparo intelectual en indicar el estudio de la “vida cotidiana” como aspecto importante del análisis filosófico. La “vida cotidiana” del hombre constituye, para Lukàcs, ese complejo de acciones, conocimientos y objetivaciones que ponen en comunicación a todo individuo con la “vida del género humano”: es la esfera de la reproducción de la singularidad en cuanto partícipe del *ser social*. Según Lukàcs, el *ser social* es aquel plano ontológico que se estructura gracias a la acción transformadora del hombre frente a la naturaleza, es el sustrato objetivo de la vida subjetiva del hombre. Si en la *comunidad* premoderna la vida cotidiana era vivida inmediatamente como la esfera de pertenencia al mismo grupo humano, en la *sociedad* capitalista la vida cotidiana o es ocultada en favor de una presunta absolutez del individuo o es vivida como algo no propio y ajeno. En la sociedad socialista, la vida cotidiana debería, en cambio, aparecer como esfera “rica en mediaciones” entre individuo y sociedad, ya no escondida, púdicamente, como ámbito de la reproducción de la relación de producción alienada por el capitalismo, sino como aquella esfera de cuya constitución es necesario volverse a apropiarse en términos de *sensación*, para elevarse desde ella a las dimensiones más elevadas del conocimiento, de la objetivación moral, científica o artística.

Lukàcs ha estudiado la vida cotidiana, como él mismo escribió en 1971, como “base ontológica” de la experiencia estética; en cambio, Heller la ha estudiado en su autonomía de sustrato ontológico y precategórico de la vida *genérica*, es decir, la vida en la que el hombre se remite a las grandes objetivaciones del género humano: al espíritu objetivo y absoluto, como dijo Hegel. Con la *So-*

ciología de la vida cotidiana (1968), Heller ha escrito, por tanto, como comentaba Lukàcs, un capítulo importante de la ontología del *ser social*.

Según Heller, el conjunto heterogéneo y espontáneo de las objetivaciones primarias de las que está entretejida la vida cotidiana es algo más que la “intersubjetividad” trascendental pura de Husserl y algo distinto de la mera objetividad del “ser en sí mismo”, sobre el que escribió Heidegger en *Ser y tiempo*; la vida cotidiana es la esfera de sentido en las que están contenidas *en germen* todas las posibles ramificaciones de la vida, sus relaciones, sus estructuras económicas y sociales. Es el ser social *vivido* del individuo. Y si el individuo, para acceder a las esferas de la cultura, de la ciencia y del arte debe presuponer, pero también ocultar momentáneamente su vida cotidiana, el arte, la ciencia y la cultura deben orientarse, a su vez, hacia la vida cotidiana de los hombres como a su único y verdadero referente para ser auténticos y no un producto alienado.

En *Para una teoría marxista del valor* (1969), Heller se ha adelantado en la elaboración de una ética filosófica marxista. Su discusión crítica se desenvolvía en el contexto cultural de la Alemania de principios de siglo, el mismo contexto cultural que vivió Lukàcs, Max Weber (1864-1920), Max Scheler (1874-1928), la filosofía de los valores de Heinrich Rickert (1863-1936), la *Ética* de Nicolai Hartmann (1882-1950) y el positivismo lógico de Moritz Schlick (1882-1936). Según la postura marxista de Heller, la esfera de los valores, en cuanto objetivaciones primarias de la praxis social, es una esfera inmanente a la vida del género humano (ello diferencia la ética materialista de las éticas religiosas), una esfera que tomaba sus contenidos del concepto marxiano de “naturaleza humana rica”. De este concepto se deduce que el *valor* es todo aquello que enriquece la esencia de la vida del hombre. La ética no tiene, por ello, una realidad distinta del conjunto de las formaciones de la praxis humana, sino que es la conversión consciente de este conjunto en favor de la vida del hombre.

El ensayo helleriano *La teoría de las necesidades en Marx* (1971-1974) ha sido, tal vez, el escrito de la filósofa húngara mejor acogido en Italia, hasta el punto de haber dado lugar a una vasta literatura crítica. En este ensayo, Heller abordaba una antropología filosófica, que es considerada como la mejor formulación filosófica posible de la antropología *implícita* en el pensamiento de Marx. La acogida de este ensayo se produjo en Europa precisamente en el

momento en que el movimiento de protesta, surgido en 1968, trataba de aclarar la racionalidad de las bases comunitarias de la propia agregación; de ahí el fuerte poder de sugestión sobre sujetos políticos que parecían desear, y poder, independizarse del ciclo social del capital y del ciclo político del Estado, de una antropología marxista y crítica. El punto clave del libro es, de hecho, el concepto de “necesidades radicales”, es decir, aquellas necesidades que constituyen un horizonte de preferencias o de bienes que o bien el capitalismo no satisface o bien no puede producir. Por tanto, estas “necesidades radicales” se transfiguran en “necesidades religiosas” y metafísicas o son colocadas de nuevo en el circuito de los bienes de consumo bajo la forma de demanda añadida y excedente.

En *La filosofía radical* (1974), Heller, también con referencia al crítico Lukàcs, pretendía definir completamente aquel segundo campo que, según ella, es el campo autónomo y específico de la objetivación filosófica, de la filosofía en suma, en cuanto diferente de la ciencia, del arte y de la religión. La filosofía tiene como objetivo la encontrada unidad de lo Verdadero y del Bien, lo que es un saber verdadero y un hacer justo. La filosofía busca la síntesis de ser y deber-ser, pero la busca de forma racional y argumentativa. La filosofía instituye así la primacía de la “razón pura práctica”. La *semilla* de la reflexión filosófica transita del maestro al discípulo, crea una utopía democrática y dinámica, traducible en acción política e ideal, creadora siempre de nuevas “formas de vida”. La filosofía busca corresponder a una *necesidad* humana, a una instancia específica del hombre que es el reflejar su propio ser y existir y lo ayuda a encontrar el modo *bueno* de ser en el mundo y el modo *verdadero* de conocer el mundo.

La filosofía entendida como *radicalismo* puede ser expresada, para Heller, como una forma “de derecha” y una “de izquierda”, simétricamente opuestas. El radicalismo filosófico de izquierda reconoce a la humanidad como idea de valor suprema, acepta todas las “ideas de valor hoy universalmente válidas” y reconoce “la norma de la discusión filosófica de valor”. Aquí, Heller, con un significativo traslado del horizonte cultural de referencia, se abre a una comparación con las éticas de la filosofía alemana contemporánea: las éticas del “diálogo” de Apel y de Habermas, aunque señala que fue Marx quien mejor identificó los principios de la filosofía radical en cuanto “utopía racional” de la humanidad. Junto a la forma del diálogo y de la argumentación permanece la esfera de la *necesidad*, como lo que no debe ser justificado ni argumentado; junto a

la ética del *deber* y del *derecho* permanece una ética de los sentimientos morales, de la amistad, de la solidaridad, de la generosidad. La ética de la *personalidad* es una ética que unifica ética del *deber* y ética de la *bondad*. En esta última parte de su análisis, Heller acoge también algunos elementos de la filosofía moral anglosajona contemporánea como la así llamada “ética de las virtudes”.

La *Teoría de los sentimientos* (1978) también desarrolla el tema ético, integrándolo, sin embargo, en la antropología filosófica. Desde siempre, la tradición del pensamiento moral se ha fundado en la yuxtaposición de pasiones y virtudes, sentimientos y valores. La “teoría de los sentimientos morales” desarrollada por los pensadores de la Escuela escocesa como Thomas Reid (1710-1796), heredero de Francis Hutcheson (1694-1746) y de Adam Smith (1723-1790), ha buscado una síntesis entre los dos niveles de la moral que ha sido infringida de nuevo por Kant con la escisión de hombre *empírico* y hombre *nouménico*. En el siglo XX, tanto Weber como Freud han separado sentimiento y acción racional, la realidad social del mundo capitalista moderno es la que reclama este dualismo. La tesis de Heller consiste en que el hombre es considerado esencialmente como “hombre unitario”, síntesis de sentimiento y pensamiento, aunque en nuestra época su *personalidad* se presenta, de hecho, herida. Heller se remite aquí a aquella tradición ético-moral materialista que desde los libertinos llega hasta Spinoza, prosiguiendo con el materialismo dieciochesco, para llegar a Feuerbach y a Marx.

La *Teoría de la historia* (1981) fue escrita por Heller en Melbourne. El libro, una obra de notable complejidad, se distingue por la gran importancia que se da en la misma a la teoría de la *historia* de Robin George Collingwood (1889-1943). La importancia de Collingwood está constituida por el hecho de que su teoría de la historiografía permite desenmascarar tanto las “filosofías” de la historia como los silogismos implícitos en tales concepciones de la investigación histórica. Hasta el punto de que tanto la *filosofía de la historia* como la *sociología* implican una relación unilateral entre sujeto y objeto del conocimiento histórico: la reducción de los personajes y los acontecimientos de la historia a esquemas preconstruidos y abstractos.

La *Teoría de la historia* de Heller, que se proclama una estudiosa socialista y materialista más que “marxista”, es un texto importante pues señala su alejamiento formal de la visión de la historia (y de la historiografía) propia de Marx y de Lukács. Para Heller,

el marxismo es, en efecto, más un filosofía de la historia o una sociología que una verdadera “teoría de la historia”, una epistemología de la historiografía.

La historiografía, explica Heller refiriéndose a Collingwood, es la búsqueda de un “diálogo” con los hombres del pasado y los documentos de sus acciones. Un diálogo en el que objeto y sujeto se sitúan en un plano de paridad epistemológica. La historiografía, en su proceder reinterpretativo debe mantenerse a la distancia justa de la hermenéutica del objeto, del *hecho*, no debe permanecer “neutral” en el plano ético. En el juicio histórico, ética e historiografía se funden, lo que importa es que los valores predilectos de lo histórico sean valores compartibles y propuestos racionalmente. En este cuadro, el socialismo, o sus valores, no se configuran ya como el Fin de la historia o como una Ley suya de desarrollo, sino como el modelo ético-hermenéutico relacionado al materialismo histórica, que es un método historiográfico, y a su diálogo con el pasado del hombre. Con el *Poder de la vergüenza* (1983), Heller proponía unir la “teoría de las necesidades radicales” y la “fenomenología de los sentimientos morales”. La estructura del sistema de las necesidades de las sociedades capitalistas avanzadas, fundado en la universalización y en la infinitización de los consumos y de los objetivos, y, por tanto, en un sistema de valores de tipo universal, ha llevado al ofuscamiento de la idea del hombre y a la formación de una “humanidad insatisfecha”; la misma idea de progreso, separada de la esfera de los hombres reales ha llegado a ser éticamente ambigua. El vaciado de la conciencia moral sitúa al hombre en discordia consigo mismo. Según Heller, para salvar liberalismo y democracia, es necesario volver a una moral de lo *particular* y de lo *singular*, a una ética de lo *concreto*, dando lugar a un nuevo pluralismo de los valores y de las “formas de vida”.

A principios de los años 80 se desarrolló, en Alemania Occidental y en otros países europeos, un poderoso movimiento “ecologista” y “antinuclear” que pedía, en Alemania y en Italia con masivas manifestaciones en torno a las bases nucleares de la OTAN, el “desarme unilateral” y el desmantelamiento de los llamados “euro-misiles” (armas nucleares que apuntaban a los países del Pacto de Varsovia en función de *disuasión*). Y éste es el contexto político en el que Ágnes Heller y Ferenc Fehér, filósofo también de la Escuela de Budapest, escribieron el ensayo *Apocalipsis atómica* (1984): saliendo de la teoría ética era necesario medirse con un problema de ética “práctica”. Los autores declaraban su adhesión a los “valores

fundamentales” del movimiento antinuclear, pero se oponían a las cuestiones de método y de mérito en la definición de la estrategia política del movimiento. Es necesario distinguir, escribían, entre “formación de la voluntad”, que se produce sobre una base emotiva y que puede alimentarse de un valor *justo* (por ejemplo, la paz, la vida humana) y el juicio ético y político que debe ser, en cambio, razonado e imparcial. El movimiento debe, pues, discutir a fondo su línea de conducta partiendo de premisas morales compartibles. Ante todo es necesario distinguir discurso *ético* y discurso *tecnológico*: una tecnología no puede ser “buena o mala”, puede ser “útil o inútil”, “eficiente o ineficiente”, “segura o insegura”. Los misiles nucleares no son ni inútiles ni inseguros en un contexto de disuasión recíproca. Del mismo modo, escribían Heller y Féher, es preciso diferenciar el programa socialista de crítica y mejora del liberalismo y de las democracias occidentales de la crítica “soviética” (la moscovita) o “fundamentalista” (la de los verdes anticapitalistas y antiindustrialistas) del capitalismo. El sistema democrático-liberal y su pluralismo económico y político son objetivamente un sistema social “mejor” que el del Este europeo. No hay, pues, oposición entre “ética de la defensa de la vida” y “ética de la defensa de la libertad” porque el contexto político y tecnológico de los países occidentales es el mejor contexto para afirmar los valores del movimiento, introduciéndolos, sin embargo, en las condiciones históricas de su posibilidad de realización. Defendemos, concluían, no “la vida” sino la “buena vida”.

En 1987, Heller publicó *Más allá de la justicia*, su texto filosófico y teórico más maduro. En efecto, el pensamiento de Heller todavía está en plena evolución y sus próximos trabajos, que se anuncian dirigidos hacia los temas y los problemas más relevantes de la ética del siglo XX, contribuirán siempre a poner de relieve la importancia y la originalidad de su pensamiento. La actividad didáctica y científica en Nueva York ha empujado a Heller a integrarse en el debate filosófico americano como lo confirman las frecuentes referencias a las obras de Ronald Dworkin, John Rawls y Robert Nozick en *Beyond Justice*.

El tema del texto es la comparación entre la familia de los valores de la justicia y la familia de los valores del bien (la libertad y los valores de la vida: amor, amistad, felicidad, comunicación...). Esta comparación se desarrolla tanto en el plano histórico como en el teórico, analizando los sistemas morales y políticos de Aristóteles, Rousseau, Kant, Marx, etc. Puede constatarse así que el pensa-

miento moderno ha separado el tratamiento de los valores y de las categorías políticas y jurídicas del tratamiento de las categorías y de los valores éticos y sociales. Se ha acreditado la idea de que los valores políticos, los valores sociales y los éticos constituyen esferas separadas y no un sistema circular, como ocurría en el pensamiento clásico. Heller pretende mostrar, pues, cómo la demanda de *justicia* se apoya sobre los ideales de valor del bien y de la *vida buena* y que, por tanto, lo *justo* es un valor secundario, instrumental, respecto a lo *bueno*. Por otra parte, es imposible dar contenido al concepto de vida buena y comprender totalmente los valores éticos si no se comprenden primero los valores políticos, es decir, la justicia social y la justicia política (el derecho). Las componentes de la “vida buena”, según Heller, son tres: la *honestidad*, el desarrollo de la personalidad y las “buenas relaciones personales”. La justicia es el medio por el cual se puede, en ciertas condiciones, realizar la “vida buena”. Filosofía política (lo *justo*), filosofía moral (el *bien*) y filosofía social (lo *agradable*, etc.) tienen, por tanto, un punto de convergencia que es la creación de la vida buena que es “el único objetivo que no es también un medio”.

Referencias bibliográficas

Gyorgy Lukàcs, *Marxismo e política culturale*, Turín, Einaudi, 1968. Gyorgy Lukàcs, *L'uomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987. Ágnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Ed. 62, 1985. Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. 62, 1991. Ágnes Heller, *Ipotesi per una teoria marxista del valore*, Roma, Editori Riuniti, 1974. Ágnes Heller, *Teoría de las necesidades de Marx*, Barcelona, Ed. 62, 1986. Ágnes Heller, *La filosofía radical*, Milán, Il Saggiatore, 1979. Giampiero Stabile, *Soggetti e bisogni*, Florencia, La Nuova Italia, 1979. *Aut-Aut*, núms. 140, 144, 157-158, Florencia, La Nuova Italia, 1974-1977. AA.VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Génova, Marietti, 1988. Ágnes Heller, *Teoria dei sentimenti*, Roma, Editori Riuniti, 1980. Ágnes Heller, *Teoria della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1982. Ágnes Heller, *Le condizioni della morale*, Roma, Editori Riuniti, 1985. Ágnes Heller, *Il potere della vergogna*, Roma, Editori Riuniti, 1985. Ágnes Heller, *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990. Ágnes Heller, Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Ed. 62, 1989.

6. EL FEMINISMO RADICAL. CUESTIONES DE ÉTICA

El origen próximo del neofeminismo puede encontrarse en el ensayo de Betty Friedan *La mística de la feminidad* (1963). Americana, Betty Friedan fue discípula de Kurt Koffka y Kurt Lewin, dos importantes psicólogos de la Gestalt. En 1966 fundó la NOW (National Organization for Women). Friedan sostenía que, en la sociedad americana, se había llegado al punto de máxima tensión entre la realidad de la vida femenina y la *imagen* de la mujer propuesta por los medios de comunicación y por la cultura oficial: psicoanálisis (Freud) y funcionalismo (Margaret Mead) incluidos. El psicoanálisis y la antropología eran cómplices en atribuir a la condición femenina características inmodificables y, sobre todo, ventajosas para el estado de supremacía masculina. A partir de los años 40 se había propuesto una “mística de la feminidad”, un modelo de vida y de felicidad femenina orgánico y cerrado: amor, hijos, marido, casa, compras, vestidos, etc., que finalmente entraba en crisis. El *welfare*, las grandes cocinas, la casita con jardín, el marido premuroso todavía existían, pero las mujeres americanas estaban cada vez más insatisfechas. Después de haber alcanzado en los Estados Unidos de los años 50 una tasa de natalidad igual a la de la India y de haber hecho descender la edad media del matrimonio por debajo de los veinte años, las mujeres americanas daban, por fin, signos de impaciencia. De hecho, “se impedía a las mujeres americanas desarrollar plenamente sus capacidades humanas”. Friedan propuso entonces un “nuevo programa de vida para las mujeres” que “desmitificase” trabajo doméstico, matrimonio y maternidad; las mujeres debían buscar un trabajo *creativo*, superar el diletantismo y apuntar a la *profesionalidad*, buscar niveles de *instrucción* cada vez más altos.

El paso siguiente fue el de Juliet Mitchell (Nueva Zelanda, 1940), investigadora universitaria en Leeds, redactora de la *New Left Review* y fundadora del *Women's Liberation Workshop* de Londres. Mitchell, con los textos *La condición de la mujer* (1966) y *Psicoanálisis y feminismo* (1972), dio contenido cultural al nuevo movimiento feminista que se unía a la “protesta global” de aquellos años y a movimientos como el de los negros americanos, de los estudiantes o de los *hippies*. Objeto de análisis por parte de Mitchell es, precisamente, el Women's Liberation Movement, surgido en la

segunda mitad de los años 60 como expresión de las contradicciones del papel social femenino en los países del capitalismo avanzado: integración económica en los niveles bajos del sistema, explotación del trabajo doméstico, uso consumista de la imagen femenina, educación represiva, condición ajena de las mujeres respecto a los partidos políticos tradicionales, exigencia de nuevos trabajos. Había con qué hacer la revolución. Las mujeres cuanto más espacios sociales nuevos lograban conquistar (en 1970 el 42 por ciento de los estudiantes universitarios eran mujeres) más excluidas se sentían de los centros de decisión y más penalizadas por las estructuras sociales. Mitchell se comprometió también en un atento análisis de las teorías de Freud, Reich y Laing sobre la feminidad y sobre las necesidades psicológicas de las mujeres; la vertiente cultural se convertía así en una componente importante del neofeminismo.

El debate se enriqueció en 1969 con la publicación de *Política sexual* de Kate Millet; la crítica demoledora de la “sociedad patriarcal” es el núcleo de su vasta obra. Con este libro se inauguró la tendencia específicamente radical del nuevo feminismo, una tendencia sexista y separatista que unía al fino análisis cultural y literario el programa de una oposición total contra la sociedad, entendida ante todo como sociedad machista y patriarcal. Por primera vez, la crítica feminista partía del análisis de la sexualidad y de la relación hombre-mujer para llegar a desmontar el mecanismo social global; la crítica del “reflejo literario” de la política sexual en la sociedad contemporánea funcionaba de bisagra entre los dos niveles. Millet hizo que la acción del feminismo se convirtiera específicamente en una lucha contra un poder por otro poder distinto, situándose, pues, en el origen de un pensamiento político autónomo del neofeminismo. El objetivo del movimiento no era el de la paridad, alcanzable a través de una mediación jurídica y la lucha por nuevos derechos (aborto voluntario, etc.). En ciertos aspectos, Millet volvió a la antigua temática de la “excelencia de la mujer”, casi una afirmación de su “superioridad”; era el comienzo de un feminismo de la *diferencia*, un feminismo que se calificaba, sobre todo, como movimiento intelectual. Recordemos también los libros de Shulamite Firestone y de la inglesa Germaine Greer que, a principios de los años 70, intervinieron en los temas clave del “matriarcado” y de la relación entre crítica feminista y crítica marxista.

En el contexto del feminismo radical americano hay que encuadrar también la provocación de Valerie Solanas (Nueva York, 1940), autora de SCUM Manifiesto (Society for Cutting Up Men,

Manifiesto de una asociación para echar a los hombres, 1967). Solanas fue arrestada en 1968 después de que disparara contra el famoso artista Andy Warhol, hiriéndolo. Fue condenada a tres años de prisión y declarada perturbada mental, pero su gesto le dio una enorme popularidad y las representantes de NOW se encargaron de su defensa. El libro de Solanas es una furibunda invectiva contra el macho y todo el sistema social americano, no carente de divertidas y liberadoras intuiciones.

En Italia, el feminismo radical ha estado representado por el pensamiento de Carla Lonzi (1931-1982). Después de interesarse por la crítica de arte, Lonzi fundó el grupo “Rivolta femminile” (1970) y una pequeña casa editora ligada al mismo. Los principales escritos de Carla Lonzi son *Escupamos sobre Hegel* (1970) y *La mujer clitorídea y la mujer vaginal* (1971), en las que están sintetizadas las ideas centrales del movimiento en línea con una idea radical de *diferencia*:

La mujer no es definida en relación al hombre. [...] La mujer es lo otro con respecto al hombre. [...] En el matrimonio la mujer, privada de su nombre, pierde su identidad. [...] Estamos contra el matrimonio. [...] No queremos pensar en la maternidad toda la vida. [...] En todas las formas de convivencia, alimentar, limpiar, acudir en cualquier momento de la vida cotidiana deben ser gestos recíprocos. [...] La guerra ha sido siempre la actividad específica del macho y su modelo de comportamiento viril. [...] Escupamos sobre Hegel. [...] La fuerza del hombre reside en su identificación con la cultura, la nuestra en rechazarla. [...] Comunicémonos sólo con mujeres.

En el neofeminismo se ha expresado también una componente explícitamente marxista que ha tratado de integrar las temáticas feministas en el interior de una estrategia política coherente y modelada sobre los intereses de clase. La trotskista americana Evelyn Reed, en su *Problemas de la liberación de la mujer. Una aproximación marxista* (1973), relaciona la cuestión de la subordinación de las mujeres a la estructuración de un sistema económico-social inicuo: el método marxista, liberado de su tara “androcéntrica” puede proporcionar los instrumentos conceptuales adecuados para dar mayor alcance a la crítica feminista de la sociedad industrial avanzada. En Italia, Luisa Abbà, Gabriela Ferri, Elena Medi y Silvia Motta propusieron en 1972 una revisión crítica del marxismo a la luz del feminismo, dando importancia a la función económica

del trabajo femenino. A diferencia de cuanto ocurría en el pasado, la distinción entre feminismo radical y feminismo marxista no alcanzó tanto a la definición de los objetivos concretos del movimiento o a sus logros de fondo como, más bien, al cuadro teórico general en el que situar las nuevas iniciativas de las mujeres.

En 1981, Laura Conti (1921-1993), a quien volveremos a encontrar en la sección dedicada a la ecología, escribió *El tormento y el escudo*, un ensayo sobre el derecho y sobre la ley relativos a la “interrupción voluntaria del embarazo”. Conti, médico, con una larga carrera política a sus espaldas, que comenzó durante al Resistencia, proporcionaba al movimiento feminista los argumentos biológicos, éticos y jurídicos con los que afrontar el referéndum promovido por el “Movimiento para la vida” con el fin de abolir la Ley 194. Un ensayo que demostraba cómo las batallas y los valores del neofeminismo debían ser incluidos, para hacerse valer hoy, en el interior de muchos saberes disciplinares; la mediación cultural y normativa llega a ser cada vez más sofisticada y compleja. Esto ocurre porque la condición de la mujer ha sido tomada de manera excesivamente articulada y compleja en los ordenamientos jurídicos y en los subsistemas sociales (sanitario, escolástico, económico, político, etc.). El feminismo radical se ha convertido, de hecho, a partir de los años 80 en un feminismo de la *complejidad*, un feminismo convertido en sistémico. Pero el hecho de haberse convertido en un feminismo culto, y en algunos aspectos esotérico, no ha sido su única transformación. De movimiento de masa, movimiento social, ha pasado a ser una red de pequeños grupos; ello ha permitido afinar la elaboración teórica, la inserción y la gestión consciente de pequeños espacios institucionales, pero quizás ha hecho perder al feminismo radical posiciones en el plano político, mientras los “derechos de las mujeres” se han convertido en una especie de “tópico” de la agenda política de todos los partidos. Hay que señalar que en el ambiente americano las posturas morales del neofeminismo han transitado en dos grandes sectores de la investigación universitaria de filosofía: el campo de la filosofía moral o de las teorías normativas y el campo de la ecología donde ha tomado cuerpo el llamado ecofeminismo. La estructura diferente de la esfera pública norteamericana ha hecho menos dificultosa la legitimación teórica del pensamiento “a lo femenino” y ha dejado abiertos los consolidados canales de presión y de movilización a través de los cuales los grupos intelectuales radicales logran hacer oír su propia voz.

En Italia está en activo desde 1983 el Grupo Diotima: “Diotima es una comunidad filosófica de mujeres. Éstas, algunas de ellas, forman parte de las instituciones académicas, tienen en común el amor por la filosofía y la fidelidad a sí mismas”, aparece escrito en su documento. Han formado parte, en distintos ámbitos, numerosas estudiosas, como Adriana Cavarero, Letizia Comba, Elvia Franco, Luisa Muraro, Anna Maria Piuissi, Angela Putino y Chiara Zamboni.

A través del estudio de épocas y autoras del pensamiento femenino, como Teresa de Jesús, Simone Weil, Hannah Arendt, Luce Irigaray, Virginia Woolf o Carla Lonzi, el Grupo Diotima propone realizar una especie de *epoché* (neutralización) de la mente y del pensamiento masculino para verificar la posibilidad epistemológica de una constitución alternativa del mundo y del Otro. El canon metódico de este pensamiento es la “lógica de la *diferencia sexual*” que, conducida a su fundamento filosófico por Gilles Deleuze (París, 1925), se bate contra la lógica de la *identidad*, de la *igualdad*, de la *neutralidad* del pensamiento. De particular relieve es la figura de Luisa Muraro (Vicenza, 1940), autora de numerosos estudios dedicados al pensamiento filosófico de la “diferencia sexual” como *El orden simbólico de la madre* (1991). Yendo más allá de las diferentes *fundaciones* del discurso filosófico propuestas sucesivamente por Platón, por Descartes y por Husserl, teniendo todas en común la contraposición entre pensamiento “auténtico” y “el ser-yadado del mundo”, Muraro sostiene que la filosofía occidental indica el *fundamento*, pero luego lo esconde. El fundamento lógico y simbólico del pensar es la Autoridad de la madre, el vínculo de amor materno por el que el Mundo “es puesto en el mundo”. La filosofía masculina al fundar el pensamiento en el matricidio, en la negación de aquel “sentido del ser” que está encerrado en el “saber amar a la madre”, ha llegado a oponer, de manera nihilista, el pensamiento y el ser, el espíritu y la naturaleza, el lenguaje y la verdad.

Si el psicoanálisis freudiano ha sido rechazado, junto a muchos otros, por la filosofía femenina, no ha sucedido lo mismo con la “psicología analítica”, de Carl Gustav Jung (1875-1961), que es objeto de nuevos estudios por su teoría del simbolismo y por el papel paritario y diferenciado que reconoce los universos de lo masculino y lo femenino. En este orden de estudios, el punto de referencia es Marie Louise von Franz (n. 1914), discípula de Jung y autora de numerosos estudios sobre el simbolismo de las fábulas, sobre el pensamiento alquímico y sobre las teorías de Jung. Silvia Di Lo-

renzo publicó en 1989 un estudio sobre el tema de la relación entre los sexos a la luz de las categorías junguianas de *animus* y *anima*, presentado por Von Franz.

En una convención celebrada en Módena en 1987, se trató de realizar un balance de la “investigación de las mujeres” y de los estudios feministas en Italia comparando *identidad* femenina y campos universitarios del saber. En tal ocasión, Adriana Cavarero, recogiendo muchos de los puntos de la reflexión de Rosi Braidotti, señaló cómo, en el campo filosófico, la filosofía de la *diferencia*, entendida como *diferencia sexual*, implica la separación del pensamiento femenino de toda la tradición del pensamiento filosófico *masculino*, fundado en los dogmas de lo universal, de lo abstracto y de lo neutro. Además, en la diversidad radical de sus formas históricas, y también en la posición actual de “crisis de la subjetividad”, la filosofía occidental es y sigue siendo un pensamiento monosexual. Por otra parte, no es posible salir del “círculo vicioso” de la filosofía institucional si se quiere hacer *Filosofía*, aunque sea “a lo femenino”.

Salir del “lenguaje de la metafísica” sólo es posible por medio de la “desconstrucción”. La filosofía, al igual que la *palabra*, se manifiesta como lenguaje ajeno y separado de la feminidad. Asimismo, también el ser mujer se plantea como un “fundamento” defectuoso, es decir, no representable en los términos de la cultura dominante, siendo además un fundamento que actúa en la *subjetividad* de las mujeres. El trabajo filosófico a lo femenino se desarrolla así como una búsqueda abierta y como arqueología de huellas del *otro* pensamiento en la historia de la cultura occidental.

En un ensayo de 1990 sobre la relación igualdad/diferencia, Giovanna Borrello ha mostrado cómo el igualitarismo planteado como valor positivo por el derecho natural ilustrado se ha destruido en la masificación y en la burocracia de la vida social y cómo, en cambio, hoy la idea de la justicia debe fundarse en el principio de la *diferencia* y de la *diferencia sexual* en particular. De aquí la paradoja del neofeminismo consistente en que para pedir la igualdad entre los sexos debe defender la *diferencia*. A este respecto, un reciente ensayo de Anna Elisabetta Galeotti titulado *Ciudadanía y diferencia de género* ha abordado el problema, bastante discutido en el ámbito del debate feminista americano contemporáneo, de la relación entre las formas de la ciudadanía de un Estado democrático-liberal y las reivindicaciones *diferencialistas* del feminismo. Mientras en Italia la institución de la filosofía académica obliga al

feminismo a radicalizarse en cuestiones de principio, en el mundo anglosajón las categorías de la filosofía de la diferencia ya han sido puestas en juego en los saberes institucionales y el debate ético-político las admite como una de las variables a examinar. Catherine MacKinnon, Iris Young y Drucilla Cornell representan tres soluciones distintas al contraste entre lógica igualitaria liberal (universalidad, no-interferencia con lo privado, neutralidad, identidad) y lógica de la diferencia sexual (particularidad, simpatía, diferencialidad, diferencia); sus ideas van de la hipótesis de una corrección del sistema a la de la separación del mismo. La respuesta de los teóricos del liberalismo como John Rawls, escribe Galeotti, es que con el principio de *tolerancia* y con una distribución distinta de recursos se pueden corregir las diferencias *negativas* e integrar las *positivas*. Por otra parte, el liberalismo como sistema normativo abstracto no está en disposición de integrarse con lo privado, con la esfera cotidiana, con la concreción de los sujetos y debe, pues, operar con la abstracción de la *ciudadanía*. Las integraciones intentadas (leyes de *tutela* derechos de maternidad, leyes de *ampliación de las oportunidades*: apertura de la carrera militar a las mujeres) tienen la limitación de marginar o de alienar la diferencia sexual.

La discusión angloamericana entre teorías normativas y teorías deconstructivas (y entre éstas está la teoría de la *diferencia sexual*) es un ejemplo de cómo el punto de vista neofeminista ha producido un cambio interno en las líneas de investigación de la filosofía moral y política; lejos de constituir un saber alternativo, varias pensadoras americanas han desestructurado y transformado el debate académico con contribuciones originales.

En el ámbito de la filosofía moral y política americana ha habido algunas estudiosas que han realizado aportaciones significativas en los últimos años como Mary Midgley (n. 1920), autora de *Por qué los animales*, colaboradora filosófica de *Times Literary Supplement* e interesada en la ética de las virtudes y en los derechos de los animales. Seyla Benhabib, autora de *Crítica, norma y utopía* editado por la Columbia University en 1986, un estudio de amplias proporciones sobre la teoría crítica de la sociedad de Hegel, Marx, Lukàcs, Horkheimer y Habermas. Judith N. Sahklar, recientemente desaparecida, profesora en Harvard, publicó *Vicios habituales* (1984) y *El hombre y el ciudadano*, estudio sobre Rousseau. El primero es un libro inspirado en Montaigne, se sumerge en el examen de los tipos conceptuales de los sentimientos morales negativos: el esnobismo, la crueldad, la hipocresía, la misantropía,

la deslealtad, todos los sentimientos que ofenden el sentido cívico de la cultura liberal y lo menoscaban en el núcleo de sus valores. Sin embargo, hay un remedio para la antisocialidad que no reniegue del nuevo espíritu de tolerancia: no reaccionar en el mismo plano y defender la moral pública a través de la fuerza vencedora de sus valores constitutivos.

En Alemania, Annemarie Pieper (1941), profesora de la Universidad de Múnich, en el docto *Ética analítica y libertad práctica* (1973), ha realizado una comparación sobre la autonomía teórica de la ética entre la tradición filosófica alemana (Kant, Husserl, Weber, Troeltsch) y la filosofía moral anglosajona (Moore, Ayer, Hare). El tratamiento del “estado de necesidad práctica”, que requiere y motiva la urgencia de un “juicio moral”, lleva a la autora a distinguir función y límites de la ética. Una investigación interesante es la llevada a cabo por Ursula Wolf (Karlsruhe, 1951), formada en Heidelberg y en Oxford, y profesora en la Universidad de Francfort. Discípula de Ernest Tugendhat (Brunn, 1930) ha publicado: *Posibilidad y necesidad en Aristóteles hoy* (1979), *Propedéutica a la lógica semántica* (1983), *El problema del deber moral* (1984). Recientemente ha discutido la ética de Kant a la luz tanto del pensamiento moral clásico como del anglosajón, llegando a definir la acción moral como una acción influida por sentimientos altruistas.

Referencias bibliográficas

- Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Gijón, Júcar, 1974. Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Turín, Einaudi, 1972. Kate Millet, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995. Valerie Solanas, *S.C.U.M.*, Milán, SE, 1988. Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milán, Scritti di Rivolta femminile, 1974 (trad. esp.: *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981). Evelyn Reed, *Sexo contra sexo, clase contra clase*, Barcelona, Fontamara, 1980. Luisa Abbà y otras, *La coscienza sfruttata*, Milán, Mazzotta, 1972. Shulamite Firestone, *Didáctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976. Germaine Greer, *L'eunuco femmina*, Milán, Bompiani, 1972. Laura Conti, *Il tormento e lo scudo*, Milán, Mazzotta, 1981. AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1987. Ipazia, *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Roma, Libreria delle donne, 1988. AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milán, La Tartaruga, 1990. Silvia di Lorenzo, *La donna e la sua ombra*, Nápoles, Liguori, 1989. Bruno Moroncini y otros, *L'ineguale umanità*, Nápoles, Liguori, 1990. AA.VV., *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Bari, Laterza, 1993. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1985. Judit N. Shklar, *Vizi comuni*, Bolonia, Il Mulino, 1986. AA.VV., *Etiche in dialogo*, Génova, Marietti, 1989. Annemarie Pieper, *Etica analitica e libertà pratica*, Roma, Armando, 1976. *La ricerca delle donne*, ed. de Maria Cristina Marcuzzo y

Anna Rossi-Doria, Turín, Rosenberg e Sellier, 1987. Giulio de Martino, *Ética narrativa*, Nápoles, Liguori, 1993. Rosi Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofía contemporánea*, Milán, La Tartaruga, 1994.

7. LUCE IRIGARAY. FEMINISMO Y FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA

7.1. *Vida y escritos*

Luz Irigaray nació en Blaton, Bélgica, en 1930 y estudió en la Universidad de Lovaina, especializándose después en el Instituto de Psicología de París. Ha formado parte de la *École freudienne* de París, fundada en 1964 por el psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981) después de su separación de la Asociación Internacional de Psicoanalistas. Lacan fue el promotor, después de decenios de “escolástica freudiana”, de un “retorno a Freud” no en el sentido purista, sino en el de actuar a través del instrumento del estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure (1857-1913). De aquí el estudio del “significante” en el sujeto y la concepción del inconsciente “estructurado como un lenguaje”. En 1969, Irigaray empezó a enseñar en la Universidad de Vincennes en el departamento de psicoanálisis. Pero la publicación de *Speculum: espéculo de la otra mujer*, en 1974, causó su alejamiento de la institución psicoanalítica e impidió la renovación de su puesto en la universidad. La revista lacaniana *Ornicar* acusó a Irigaray de falta de ética y de “falta de fidelidad a un solo discurso” por las tesis que sostenía en *Speculum*. Irigaray se ha ocupado de los esquizofrénicos durante sus prácticas clínicas en el hospital parisino de Sainte Anne, y ha trabajado en el CNRS. Después de *Speculum*, ha escrito muchos otros libros como *Este sexo que no es uno* (1977), *La una no mueve a la otra* (1979), *Amante marina* (1980), *El cuerpo a cuerpo con la madre* (1981), *Pasiones elementales* (1982), *El olvido del aire. Martin Heidegger* (1983), *La creencia misma* (1983), *Ética de la diferencia sexual* (1984).

Luce Irigaray es una de las principales filósofas contemporáneas; su pensamiento se ha centrado en las temáticas del neofeminismo contribuyendo a la crítica de la teoría psicoanalítica y a la definición de un “pensamiento de la diferencia sexual”. En Italia se ha manifestado un notable interés por su trabajo y se ha creado un movimiento de pensamiento orientado tanto hacia la profundización teórica, como hacia la definición de una política de la diferencia sexual.

7.2. *Contra Freud: "Speculum"*

El pensamiento de Luce Irigaray se ha nutrido, y esto fue considerado un eclecticismo intolerable, de referencias de la antropología y de la filosofía francesas de los años 60. En particular, de esa "filosofía de la diferencia" surgida del Estructuralismo que ha tenido en Gilles Deleuze (París, 1925) y en Jacques Derrida (El Biar, 1930) a sus principales exponentes. La intuición de Irigaray fue la de proyectar la lógica de la *diferencia* en el plano del psicoanálisis, llegando a la definición positiva de la "diferencia sexual": lo *femenino* como "pensamiento de la diferencia" se contraponen a lo "masculino" como pensamiento de *identidad*.

En *Speculum: espéculo de la otra mujer* (1974), Irigaray propone desvelar la "remoción originaria" sobre la que se han construido los fundamentos de la racionalidad occidental y el propio psicoanálisis. Esta remoción concierne "al asesinato de la mujer-madre", evento aún más antiguo que el del parricidio determinado por Freud como originador de la civilización. La lógica del *mismo* (el principio de identidad) y el predominio de lo Uno respecto a lo múltiple (que caracterizan el pensamiento occidental) han llevado a pensar, desde siempre, "lo femenino" sólo como una falta, no-lugar, sustracción respecto al Hombre, a lo "masculino". Esto ha sustraído el derecho de ciudadanía a *otro* discurso, el del cuerpo (basado en lo imaginario y en lo simbólico de la vida intrauterina) y del lenguaje gestual propio del diálogo entre madre e hijo.

El objetivo de *Speculum* era interrogar al *otro* lenguaje, el censurado, suprimido, para hacer manifiesta la "diferencia sexual" en el pensamiento, a través de una operación de comparación crítica y desestructurante con la teoría freudiana (también ligada al modelo masculino) y con el pensamiento filosófico tradicional (en cuanto "discurso de los discursos" constituye la ley a la que todos los otros discursos se adecuan), tomada en sus aspectos teóricos más elevados pero no por ello menos criticables: desde Platón a Descartes, Nietzsche o Heidegger.

En esta obra, Irigaray logra "romper la sistematicidad" del pensamiento filosófico y de la teoría freudiana haciendo surgir lo degradado y lo censurado (lo femenino) que superan su lógica. La operación es conducida de modo particularmente interesante y profundo en el caso de la teoría freudiana del desarrollo sexual del

niño y de la niña, teoría sobre la que ya se había producido un duro enfrentamiento en el seno del movimiento psicoanalítico. Del modo en que está estructurada, esta teoría, según Irigaray, toma como única referencia el desarrollo de la *libido*, masculina, lo cual lleva a delinear el desarrollo de la sexualidad femenina de una manera exclusivamente complementaria a la masculina.

En el pensamiento de Freud, la diferenciación en dos sexos parte de lo Mismo: la niña es concebida por Freud como un hombrecito con los genitales más pequeños y ridículos que los del hombre (el clítoris); del mismo modo, el placer masculino es considerado como el paradigma de todo placer. En la "fase fálica", la niña utilizaría el clítoris para masturbarse como equivalente del pene, mientras que no conocería el placer que procura tocar la vulva o la vagina, lo que resulta sorprendente dados los cuidados maternos que estimulan precisamente aquellas partes. Durante esta fase, la niña-hombrecito desea hacer un hijo a su madre con su pequeño pene, pero también desea que la madre fálica la fecunde para poder darle un hijo. Ahora, según Irigaray, esto quiere decir que la niña ya es consciente de la vagina y no sólo del clítoris. Aunque Freud no adelanta ninguna hipótesis sobre el sexo del hijo deseado por la niña, Irigaray sostiene que si se tratase de una hembra, la niña podría llegar a representar su propio nacimiento, podría identificarse e identificar a la madre como cuerpo sexuado. En cambio, en el caso de un hijo varón, la niña podría representarse como macho o apropiarse, como la madre a través del hijo, del rol paterno en la procreación. Freud presupone que el amor de la niña por la madre se transforma posteriormente en odio, lo que provoca la inclinación hacia el padre; es necesario odiar a la representante del propio sexo para desear al padre. Este pasaje formulado como necesario en la teoría freudiana es considerado discutible por Irigaray.

Con el cambio hacia la feminidad, el clítoris debe dejar el puesto a la vagina, pero hay que preguntarse por qué no sería posible luego la permanencia del placer procurado por la estimulación clitorídea junto al descubrimiento del nuevo placer procurado por la vagina. Irigaray plantea la hipótesis de que para Freud el placer vaginal es más funcional que el clitorídeo; también en este caso, en Freud las vicisitudes del desarrollo masculino condicionan el desarrollo de la *libido* femenina.

El paso de amor a odio por la madre en la niña se justifica, según Freud, en el complejo de castración: la madre es considerada como la responsable de la falta de pene en la niña. Así, Freud hace

derivar de una diferencia anatómica (la falta de pene) un dato psíquico, el alejamiento de la madre y el desarrollo posterior de la libido de la niña. La ilustración freudiana del complejo de castración está dirigida, según Irigaray, por la mirada masculina: el varoncito se queda horrorizado por la diferencia anatómica de la mujercita, que se da cuenta del “nada que ver” que no por azar está en relación con algo “visible” y masculino (el pene) y que se identifica enseguida con el “no tener nada”. El horror de esta mirada se transmitirá después a la niña. El hombre no se reconoce en ese cuerpo distinto y la reacción de la niña debería ser, según Freud, la misma que la del niño. Pero es mucho más comprensible que sea el niño el que no pueda soportar una realidad y una diferencia corpórea no controlable con la mirada y con la especulación, pues esto representaría para el hombre una amenaza a su teoría y práctica de la representación con la que habría sublimado la prohibición de la masturbación (el miedo a ser *castrado*). Irigaray se pregunta qué sucedería si la niña, ante el horror masculino al “nada que ver” experimentase cierta envidia por el pene. ¿Qué ocurriría con el reafirmante espejo femenino que debe devolver al hombre su (de él) imagen? La envidia sirve para mitigar la angustia del hombre (y de Freud) respecto a la coherencia de su propia condición narcisista, le da seguridad ante el miedo a la castración. ¿No sería más creíble, en cambio, una envidia recíproca del niño y de la niña por la diferencia sexual? y, ¿no sería ésta una premisa más serena y positiva para las relaciones posteriores entre los sexos? Desgraciadamente, para Freud el sexo es uno solamente, el pene, por tanto, la diversidad no es concebible como falta de pene.

Irigaray también abriga serias dudas respecto al hecho de que la niña debe cambiar de objeto sexual y pasar del amor por la madre al amor por el padre, mientras que el varoncito puede quedar polarizado por el amor al padre. ¿Qué función podrá tener la mujer, en estas condiciones, en la economía sexual de un hombre habiendo sido identificada inconscientemente con su (de él) madre? En esta situación, sus hijos serían como hermanos porque el padre y los hijos tendrían el mismo objeto de amor: la mujer-esposa-madre. ¿Cómo se resolverá entonces este complejo edípico? y ¿por qué la mujer debe realizar el trabajo del devenir de la sexualidad, cambiando su propio objeto amoroso y tratando de asemejarse al objeto de deseo de siempre del hombre (la madre de él)?

El hombre elabora sus propios impulsos de muerte, y la mujer está a su servicio; reprimiendo y pasivizando sus propios impulsos

debe convertirse en el supuesto lugar materno en el cual el hombre puede descargar con el coito sus propias energías garantizando así su equilibrio psíquico, salvo asegurar la reproducción sexuada, ser madre restauradora, nodriza que desvía la muerte con su función revitalizante.

El psicoanálisis y su teoría no hablan del *deseo* de la mujer y nos la presentan, después del supuesto descubrimiento de la castración, como afectada por una pérdida irreparable en el Yo, la niña no tiene un punto de referencia sobre el que llevar a cabo esta operación. La niña entra en la fase edípica cuando, según Freud, los deseos de identificación con la madre, de cópula con la misma y de reproducción de su propia imagen a través del nacimiento de otra niña, son eliminados. Entonces, el resto de la libido de la niña se orienta hacia el padre al que traslada su deseo del pene-niño. El varoncito, que ha deseado a la madre durante la fase fálica, renuncia a ella por miedo a la emasculación, y destruido, pues, el complejo de Edipo, crea un fuerte Super Yo que precede a la formación de los ideales, de la conciencia moral, es decir, de la capacidad de alcanzar lo universal y la esencia de las cosas. En la niña el complejo de castración prepara, en vez de destruir, el complejo edípico: la envidia del pene aleja a la niña de la madre y la precipita en la situación edípica de la que no saldrá nunca completamente. El paso de la niña a la heterosexualidad como lo describe Freud representa un verdadero exilio, un alejamiento radical de su propia patria: lejos de su origen (la madre) y de su economía libídica para poder llevar a cabo el aproximamiento al padre, guiada y dirigida por el deseo masculino. Para el varoncito, el Super Yo nace como identificación con la figura paterna, mientras que la niña no puede realizar esta identificación. El complejo de castración es, para la niña, la pérdida de cualquier narcisismo ya que debe aceptar la humillación de la mutilación y sólo puede resignarse a aceptar esta pérdida. Su Super Yo se instituye como modelo de impotencia y de servilismo respecto al padre, que lleva el pene: no le conviene sustraerse a esta situación de dependencia del padre, puesto que sólo tratando de seducirlo y de hacerle confesar su interés por ella (no obstante su mutilación) puede procurarse, de alguna manera, una gratificación narcisista.

Una mujer que quiera acceder como sujeto (y no como objeto) al cambio simbólico debe pasar por la envidia del pene, que es el único representante útil para hacerla salir de su condición de objeto, mercancía. Sublimando la envidia, pagando el precio de una re-

moción del apetito y de la potencia sexual, puede acceder al discurso, que, sin embargo, es rigurosamente fálico y niega, pues, a la mujer cualquier derecho al mercado de los cambios. Es decir, la mujer no puede llegar a ser sujeto más que renunciando a su ser mujer y envidiando el pene.

La concepción del deseo sexual femenino expuesta por Freud determina también el compañero sexual que elige la mujer; allí donde la mujer puede escoger libremente, elige el hombre que habría querido ser. Sólo cuando se convierte en madre, accede a una satisfacción ilimitada que puede poner fin a la antigua influencia de la falta de pene, que no ha cesado nunca de ejercer su fuerza. La feminidad ha madurado, prácticamente, en el momento mismo en que desaparece para identificarse con la maternidad. La satisfacción de la mujer es completa si la mujer pare un hijo varón, porque si pare una hembra se reproducirá la unión infeliz de sus padres (infeliz porque trajeron al mundo a una niña, a ella). La teoría de la sexualidad femenina de Freud constituye, según Luce Irigaray, un código (retrógrado) de comportamiento más que una seria descripción de los hechos.

El ataque al psicoanálisis aparece de nuevo en “Miseria del psicoanálisis” (1977) publicado en *Critique*, dedicado a una amiga analista (L. Juliette, que se suicidó). Según Irigaray, Lacan ha hecho del psicoanálisis un saber cerrado, preconstituido, un territorio que hay que defender. ¿Es posible leer e interpretar los síntomas del sufrimiento individual sin cuestionar la relación entre estos síntomas y un cierto estado de la sociedad, de la cultura? La autora responde que es necesario realizar una crítica al psicoanálisis, relativa a un cierto régimen de propiedad, de discurso y de mitología religiosa. Existe un “externo”, un “fuera” social, político y cultural respecto al psicoanálisis y no se puede renunciar a su análisis cuando se trata de mujeres. Por ejemplo, cuando Freud sostiene que en el devenir normal de una mujer son indispensables su alejamiento de la madre, hasta odiarla, y su amor por el hombre, con la aparición en la mujer de una postura maternal, Irigaray afirma que ésta es más bien una norma que la sociedad prescribe a las mujeres para que satisfagan los intereses de *él*, con el sacrificio de los propios, no sólo sexuales:

... ¿cómo interpretáis vosotros (psicoanalistas) los *efectos* de una cultura sobre el inconsciente: el vuestro es el de los vuestros, de vuestros pacientes, o analizantes? Si el incons-

ciente fuese el resultado de censuras, cambios impuestos en y por una cierta historia, *pero también* de un aún no sucedido, *la reserva de un porvenir*, entonces vuestros rechazos, censuras o desconocimientos replegarían el futuro sobre el pasado. Conduciríais de nuevo continuamente lo aún no sometido a lo ya sometido. Lo aún no hablado o dicho del lenguaje a lo que *un* lenguaje ya habría paralizado en el mutismo o *mantenido en el silencio*. Seríais, pues —¿sin saberlo vosotros?— los productos y los defensores de un *orden existente*. Los encargados de la censura y de la remoción, con la tarea de hacer subsistir tal orden como el único posible. A fin de que no sea pensada otra palabra, deseo, lenguaje, más que el que ya ha tenido lugar. ¿Otra cultura autorizada por vosotros si no el monocratismo del discurso patriarcal?

El sistema psicoanalítico no puede negarse a escuchar estas demandas a menos que afirme que el inconsciente es entendido y que no hay necesidad de escucharlo hablar, pues no puede decir nada de “inaudito”. Desde el momento en que la “ciencia” psicoanalítica pretende haber encontrado la ley universal según la cual funcionaría el inconsciente —sobre cuya ley el simple análisis no sería más que una aplicación o una demostración práctica—, en aquella “ciencia”, así concluida, no se puede reconocer, como estatuto posible, más que la pertenencia a una época del saber ya acabada. “Vuestros *fantasmas* hacen la ley. Lo simbólico que imponéis como un universal, libre de cualquier contingencia empírica o histórica, es *vuestro* imaginario transformado en orden, incluso social.” Siguiendo las afirmaciones de Lacan, que dice que el inconsciente de la mujer puede partir sólo de donde la libido es todo, es decir, de donde la ve el hombre, los psicoanalistas no hacen más que imputar a las mujeres deseos que ellos les han atribuido previamente, encerrando de este modo a las mujeres en sus proyecciones. A las mujeres sólo se les permite hablar un lenguaje que no les pertenece porque está siempre referido a la figura del padre; el intento de manifestar cualquier cosa a la madre, de expresar deseos hacia otras mujeres es prohibido por la falta de significantes articulables en la lengua. Los primeros placeres de la niña permanecen, así, sin palabras y cuando comienza a hablar será ya en el exilio, en un hablar como el hombre que la separa de la madre y de las otras mujeres.

7.3. Adiós al Superhombre

Cortadas las relaciones con el psicoanálisis oficial, Irigaray pudo dedicarse a la definición en positivo de una filosofía sexuada de la diferencia. *Este sexo que no es uno* (1977) quiere hallar las huellas de un posible lenguaje de las mujeres, de su sexualidad, pasando, como dice la Alicia de Lewis Carroll, “al otro lado del espejo”, es decir, más allá de la condición en que las mujeres funcionan de espejo y de eco del mundo y de la palabra masculinos sin tener los suyos propios.

En este punto, Irigaray se enfrenta con el pensamiento de Nietzsche, autor de numerosos aforismos sutiles contra las mujeres, en el ensayo *Amante marina* (1980). Este texto, que critica duramente las etapas más significativas del pensamiento del filósofo, se configura como el adiós de un amante a su compañero, o mejor, como análisis y rechazo del tipo de relación que los unía: la mujer huye de su mirada, porque ya no quiere ser resonancia, eco de la voz del hombre, medio de comunicación entre hombre y hombre, espejo para reflejar la imagen masculina. El filósofo, que quiere la desaparición del hombre y el nacimiento del superhombre, olvida el nacimiento, el mar, a favor del sentido de la tierra, y, de este modo, huye de su propio origen. El hombre busca las cumbres, quiere volar, busca la altura, pero no ha sondeado nunca la profundidad del mar. El único objetivo al que tiende el superhombre es la eternidad, quiere dejar el cuerpo y volar sin peso más allá de la vida y de la muerte, pero este deseo sabe a muerte, porque es deseo de fantasma más que de viviente. La mujer sólo puede darle su peso, dar la tierra a este funámbulo que para ir cada vez más alto corre el riesgo de caerse. La mujer le dice: “acuérdate de que eres un hombre, vuelve a vivir sobre la tierra, no te separes del nacimiento, de la linfa que te ha alimentado”. El hombre se identifica con el ser e identifica a la mujer con el devenir en su acepción efímera. O bien sólo se percibe en ella a sí mismo, y sólo se desea a sí mismo en ella. En esta nostalgia permanente del ser, del devenir y de la eternidad, el filósofo persigue vida y muerte, y también más allá del bien y del mal es movido siempre por el mismo movimiento y no tiene otra voluntad que su querer y otra salvación que su propia fortuna. La eternidad anhelada y anunciada por el filósofo sólo puede ser la muerte donde nada más sucede. Su mayor resentimiento es

que la otra le haya dado algo que se escapa a su creación. Entrando en la eternidad de su retorno se excluye de aquella única vez en que recibió la vida. En el momento en que se corta el hilo que lo liga a este momento, comienza el ocaso y su sueño de aurora es sólo una luz que ilumina su poniente. El eterno retorno son ganas de recapitular en sí todos los proyectos, con la mujer espectadora que hace que se convierte en otro para sí mismo. La mujer no debe oponer a la verdad una verdad femenina, sería recaer en el juego de la castración del hombre.

Si el sexo femenino se realiza abrazándose, esparciendo e intercambiando sin fin sus labios, sus bordes, sus límites y su *contenido*, convirtiéndose incesantemente en otro, no le pertenece ninguna estabilidad de esencia. Ella se realiza abriéndose a la relación con lo otro que no toma en sí, ávidamente, pero a lo que continuamente da vida. No es necesario que sea madre *una vez*, que *un día* produzca *un* niño, porque su sexo es lugar de un incesante colocar en el mundo. [...] La/una mujer puede subsistir siendo ya en sí misma doble: la una y la otra... Es ajena a la unidad... La una siendo la otra, sin ser jamás ni la una ni la otra. Sin interrupciones en el cambio entre la una y la otra. De modo que ya está siempre alterada, pero sin identificación ella y su otro.

7.4. Reflexión sobre la diferencia sexual

Ética de la diferencia sexual recoge las lecciones de filosofía impartidas en el segundo semestre de 1982 por Luce Irigaray en la Universidad Erasmus de Rotterdam. En la primera de las conferencias celebradas en Rotterdam, titulada “La diferencia sexual”, Irigaray distingue en la diferencia sexual el objeto específico que es “pensado” en nuestra época. La mujer es el espacio, la exterioridad; el hombre es el tiempo, la interioridad; la diferencia actúa en la raíz del pensar y de ser: la mujer “tiende hacia” sin retorno a sí misma. La mujer es el lugar para el hombre (la envoltura para su/de él identidad), la envoltura con la que el hombre limita sus cosas.

Puesto que el hombre no le deja una vida subjetiva y nunca es para ella, a su vez, lugar y cosa, en una dinámica intersubjetiva, el hombre no sale jamás de una lógica esclavo-amo. Lo materno femenino sigue siendo el lugar separado *por* y privado *de* su lugar.

Irigaray expresa la necesidad de la construcción de un lugar que sea el mismo donde mujer y hombre puedan encontrarse.

En otro lugar, Irigaray define algunos conceptos clave de su elaboración teórica: el amor a sí mismo, el amor de lo mismo, el amor del Otro. “El amor a sí mismo” tiene dos vertientes, una masculina y otra femenina. Para el hombre, el amor a sí mismo se presenta bajo la forma de la nostalgia por lo materno-femenino perdido para siempre, es decir, el hombre experimenta autoafecto a través de aquella que lo ha hecho nacer, lo ha llevado, lo ha envuelto en pañales, lo ha calentado y alimentado. La dificultad de este amor consiste en su proyección siempre hacia atrás, nostálgica, en su incapacidad de abrirse al presente, en el no llegar a estar contemporáneamente disponible al afecto del yo, bastante cerrado y contenido para hacer un sí mismo, bastante separado para poder dar y recibir cariño. En la vertiente femenina, la complejidad es mayor porque a la mujer se le pide no amarse para poder amar al hombre, renunciar a la madre y a su autoerotismo para entrar en el deseo del hombre-padre. Las condiciones del amor a sí mismo para la mujer pasan a través de la relación madre-hija, hija-madre, amor por la niña que ha sido, que todavía es y un recíproco involucrarse de la niña por parte de la madre y de la madre por parte de la niña. Así, la mujer pudo realizar el amor de lo mismo, en lo mismo; es decir, aquel amor a sí mismo para lo femenino que es la condición para abrirse a lo otro sin pérdida de sí o de lo otro. Para poder amar al hombre, la mujer debe construirse una interioridad propia.

“El amor de lo mismo” es amor de aquello que, primitiva y necesariamente, ha concebido, nutrido, llevado, calentado; es amor de la indiferenciación con la tierra madre como la primera morada viviente. “El amor de lo Otro” sería un amor de lo mismo que no se conoce como tal. Lo Otro no puede existir sin tomar a lo mismo su propia materia. Lo mismo es lo que constituye el sujeto como viviente, pero lo que el hombre no ha comenzado a pensar, su cuerpo. Este *mismo* matriz y materno se usa de continuo gratuitamente en su desconocimiento y en su olvido. Este *mismo* es el materno-femenino asimilado antes de toda percepción de diferencia. La diferenciación de la naturaleza se advierte a través del ser corpóreo. Pero el hombre ha olvidado el cuerpo y sueña el retorno del UNO TODO: deseo de volverse hacia y en la matriz originaria.

El amor de lo mismo, por el hombre, se transforma en fabricación y creación de instrumentos y obras (en el lugar de nacimiento, crecimiento): agricultura, industria. Rápidamente el cultivo se con-

vierte en explotación de la naturaleza y a ello acompaña el olvido del cuerpo como recibido, de la deuda con quien da y vuelve a dar la vida.

Para las mujeres, el amor de lo mismo pasa por la relación madre-hija. Pero la hija, para llegar a ser madre piensa que debe sustituir a su propia madre (o la una o la otra/o ella o yo). Esta rivalidad por el puesto y la función maternas está dirigida por la relación del hombre con lo materno y por la falta de identidad femenina. Para hacerse desear, amar por el hombre, es necesario sustituir a la madre, anularla. Lo que destruye la posibilidad de un amor entre madre e hija. Además, las mujeres deben construirse un “externo” y, para poder vivir como umbral que permite el paso entre la interioridad que ellas son y el exterior, es necesario un lenguaje sexuado femenino. Este lenguaje haría posible el acceso a un *para sí* y haría posible la construcción del lugar entre el *en sí* y el *para sí*. Una acción ética de las mujeres no es posible sin estas realizaciones, como no es posible la organización de su territorio “animal” en “estado” o pueblo con sus símbolos, sus leyes, sus dioses.

Lo mismo es lo *viscoso* (a lo que el hombre contrapone lo sólido sobre lo que cree sostenerse). Un pensamiento de lo femenino y de la diferencia sexual debe pensar lo mucoso. Lo mucoso es un divino con el que se puede estar en fiesta, porque no es ajeno a la carne, no ha olvidado el cuerpo.

“El amor de lo Otro” para no ser proyectivo o egoísta, necesita una intuición infinita, sea la de un dios o la de un principio divino que asiste al nacimiento de lo otro sin constreñirlo según su propio deseo, sea la de un sujeto que, en todo momento del presente, queda incompleto y abierto a un devenir ni simplemente pasivo ni simplemente activo de lo otro. En ausencia de esta actitud, lo Otro aparece como producto del odio de lo otro. Y no debe interpretarse. Lo Otro sustituye el amor de lo mismo, que no se conoce ya como tal, elevado a la dimensión de un trascendente que asegura y conserva el conjunto del mundo. Así, Dios funciona como la clave del arco del lenguaje, de los sistemas de signos y símbolos. Este Otro, puesto a hacer de clave de arco de todo el orden del lenguaje, de la arquitectura del sentido, ha permanecido durante siglos rigurosamente custodiado por la palabra de los hombres. Decir que el discurso es sexuado, en particular en su sintaxis, es cuestionar el baluarte más resistente del orden del sentido.

En la conferencia que da título al libro, “Ética de la diferencia sexual”, Irigaray parte del análisis de la pareja hermana/hermano

de la tragedia antigua para una reflexión ética de la diferencia sexual: “si el hermano puede mirarse aún en la hermana como en un espejo viviente, ella no encontraría en él una imagen de sí que le permitiera salir de la familia y tener derecho al ‘para sí’ del espíritu del día” (Hegel). En el marido y en el hijo, ella podría tener acceso a la generalidad, pero al precio de su propia singularidad. Debería renunciar a su sensibilidad, a la singularidad de su deseo, para entrar en lo inmediatamente universal de su deber familiar. La mujer sería esposa y madre sin deseo. Pura obligación que la separa de sus afectos.

La exigencia ética requeriría revisar teórica y prácticamente este rol asignado históricamente a la mujer, rol aún interpretado por Freud como destino anatómico, y que sería necesario entender, en cambio, como determinado por las necesidades de una organización socio-cultural tradicional, pero en vías de transformación.

El problema ético puede ser abordado también, según Irigaray, a partir de un discurso crítico sobre la ciencia en cuanto que representa una de las últimas, si no la última, figura del saber absoluto. “Lo que se pretende universal equivale a un dialecto de los hombres y a un imaginario masculino, a un mundo sexuado, sin neutralidad.”

Lo femenino con su lenguaje puede plantear hoy cuestiones cuya fecundidad es aún inaudita si se le da la palabra y se la escucha, evitando así dos errores éticos:

- la sumisión de las mujeres al destino sin acceso al espíritu, a la conciencia de sí mismas o para sí mismas;
- el encierro del hombre en una conciencia de sí mismo y para sí mismo que no deja sitio a los dioses y cuyo discurso, hoy y por esta razón, se pregunta donde está su sentido.

En otras palabras, en esta escisión de las dos vertientes de la diferencia sexual, una parte del mundo demandaría cómo poder encontrar y expresar su propio sentido, su propia vertiente de la significación, mientras la otra se interrogaría sobre el sentido que pueden tener todavía el lenguaje, los valores, la vida.

Referencias bibliográficas

Luce Irigaray, *Speculum: espéculo de la otra mujer*, Madrid, Sattés, 1978. Luce Irigaray, *Amante marina*, Milán, Feltrinelli, 1982. Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milán, Feltrinelli, 1989. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (1962), Barcelona, Anagrama, 1994. Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), Bolonia, Il Mulino, 1972. AA.VV., *Psicoanalisi al femminile*, ed. de Silvia Vegetti Finzi, Bari, Laterza, 1992. Luisa Muraro, "L'altra donna", en *Quaderni Piacentini*, núm. 56, 1975. Luce Irigaray, "Potere del discorso/subordinazione del femminile", *Aut-Aut*, núm. 151, 1976. Luce Irigaray, "Misericordia della psicoanalisi", *Aut-Aut*, núm. 165-166, 1978. Luce Irigaray, *Il tempo della differenza*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

8. HOMBRE Y MUJER EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Esta sección está dedicada a una rápida reseña de las posturas expresadas en el siglo XX respecto a la *diferencia sexual* por estudiosas (o estudiosos) en el campo de las ciencias humanas. Un argumento que enlaza con todos los desarrollados aquí hasta este momento.

En *Sexo y carácter* (1903), Otto Weininger (1880-1904), uno de los intelectos más controvertidos de la cultura vienesa de finales del XIX, sostenía la tesis del carácter exclusivamente *cuantitativo* de la diferencia existente entre los sexos: los individuos humanos se disponen en una escala de valores que tiene como extremos la virilidad total ($U = 1$) y la feminidad total ($D = 1$). El tipo *masculino* comprendería a los individuos que van de $U = 0,6$ a $U = 1$; el tipo *femenino*, los individuos que van del $D = 0,6$ al $D = 1$. Los individuos con características $U = 0,5$ (y, por tanto, también $D = 0,5$) serían los *pervertidos*, los homosexuales. Los seres humanos se sitúan, en su mayor parte, en los niveles medios de los dos tipos y son, por tanto, porcentualmente *bisexuales*. La elección sexual se produce, según Weininger, sobre la base de una ley de atracción que apunta a la realización para el hombre de $U = 1$ y para la mujer de $D = 1$, para los cuales, por ejemplo, un hombre $U = 0,7$ que tiene, pues, una tasa de feminidad $D = 0,3$ es atraído por el tipo femenino $D = 0,7$ ($U = 0,3$). Esto explicaría también la atracción recíproca de los pervertidos y de los homosexuales. A esta tesis *igualitaria*, formulada sobre la base de la embriología y de las ciencias humanas de la época, reelaboradas con cierta fantasía, Weininger acoplaba, sin embargo, la teoría de la total heterogeneidad psíquica de lo masculino y de lo femenino, derivada del hecho de que la atracción entre los sexos tiene el fin de reconstruirlos como "opuestos com-

pletos" ($U = 1, D = 1$). Ello lo llevaba a contraponer a la *generalidad* masculina la "naturaleza aconceptual de la mujer", a la tendencia ética y lógica de la mente masculina las tendencias hedonistas de la mente femenina: "el pensamiento femenino es, en primer lugar, una especie de degustación", escribía. La mujer, por su naturaleza psíquica, es conducida a la inmoralidad y a la sobrevaloración de las actividades ligadas al sexo y a la reproducción, pero, por todo lo dicho al principio, la mujer es comprendida y respetada para poder emanciparla. "El hombre y la mujer tienen los mismos derechos", pero la igualdad jurídica entre hombre y mujer no resuelve ningún problema. Para evolucionar "la mujer debe cesar de ser mujer y convertirse en hombre".

El desarrollo de las Ciencias Sociales restará espacio a tales especulaciones. Los datos de la biología deberán ser integrados por elementos culturales e interpretados sobre la base de modelos de vida y de sociedad diferentes en las distintas culturas. Será importante superar el prejuicio "eurocéntrico" y estudiar los usos y las costumbres de pueblos diferentes a los occidentales. La antropóloga americana Ruth Benedict (1887-1948), una de las personalidades más relevantes de la antropología moderna, autora de *Modelos de cultura* (1934), subrayó la actualidad de los estudios sobre los pueblos primitivos con el fin de comprender, por contraste, el significado de nuestra civilización.

En 1949, la antropóloga Margaret Mead (1901-1979) publicó *Masculino y femenino*, un estudio de antropología comparada sobre los roles masculinos y femeninos en algunas "comunidades indígenas del Pacífico" y otras tantas "familias de la América de hoy". El libro que, como hemos visto, generó reacciones polémicas en el seno del movimiento feminista, proponía ilustrar cómo la división de los roles sociales, al igual que la de los familiares y psicológicos, entre hombres y mujeres correspondía a los *a priori* culturales que interaccionan en una "base biológica común". Mead estaba interesada, sobre todo, en demostrar que los indígenas y los hombres civilizados reelaboran de modo diferente las instancias biológicas, pero, y éste fue el punto que provocó la polémica, siempre considerando la repartición funcional de las tareas entre los dos sexos. A propósito de la exclusión de las mujeres de las profesiones intelectuales, Mead escribía:

Existe la posibilidad de que el mundo sufra una pérdida mayor sacrificando las diferencias sexuales que limitando a ciertos

sistemas de vida el ejercicio de un tipo tal de inteligencia. Es de muy dudosa utilidad explotar las dotes femeninas si la integración de las mujeres en los campos considerados masculinos ahuyenta a los hombres, priva a las mujeres de sus cualidades sexuales, disminuye, altera y sofoca la posible contribución de las mujeres, o excluye a los hombres de una preocupación dada.

Lo que aterrizzaba a Mead era la no especificación de los roles, la *desestructuración* social, allí donde la división funcional exaltaba los valores de los que cada sexo era armonioso portador.

A partir de los años 40, Jean Piaget (1896-1980) dirigió, con Barbel Inhelder, su colaboradora más directa y comprometida, una serie de investigaciones experimentales sobre la evolución de las capacidades lógicas, y, más en general, cognitivas, de los niños, reflejadas en obras como *El desarrollo de las cantidades físicas en el niño* (1941), *La representación del mundo en el niño* (1948). Inhelder escribió con Alina Szemiska *La geometría espontánea del niño* (1948), y con Piaget *La génesis de la idea de causalidad en el niño* (1951), *De la lógica del niño a la lógica del adolescente* (1955), *La génesis de las estructuras lógicas elementales* (1959), *La psicología del niño* (1966), *La imagen mental en el niño* (1966), *Memoria e inteligencia* (1968). La epistemología genética de Piaget no presupone ninguna diferenciación en el desarrollo cognitivo entre hombres y mujeres. En el plano tipológico, las estructuras operacionales y lógicas, los procesos de asimilación y de adaptación al ambiente son idénticos en los dos sexos y las diferenciaciones cuantitativas en el desarrollo intelectual se evidencian a nivel ontogénico, individuo por individuo. La inteligencia "occidental", el pensamiento abstracto y reversible, se desarrolla según un único modelo. Las observaciones críticas que se han dirigido a Piaget y a Inhelder han contemplado lo absoluto de su modelo de desarrollo cognitivo, un modelo típico de los niños occidentales y que excluye implicaciones emocionales del pensamiento y de la inteligencia. A estas objeciones, Piaget responde que el "pensamiento abstracto o formal" se estructura precisamente independizándose del desarrollo sensomotriz y afectivo y del pensamiento *concreto* de los niños. La crítica de las teorías de la diferencia por parte de las feministas están dirigidas, por tanto, a negar el tipo de cognición que Piaget y sus colaboradores han planteado como modelo neutral de desarrollo intelectual: definiéndola como el lado calculador y masculino del pensamiento y como un parámetro unidimensional.

En la segunda mitad de los años 60 se asiste a una crisis metodológica del campo de las ciencias humanas: el psicoanálisis, el funcionalismo y el estructuralismo, son puestos en discusión por su rigidez teórica y por su compromiso con valores e ideologías “occidentales” y conservadoras. El fuerte sobresalto “antropológico” de los años 60 está bien representado por libros como el *Anti-Edipo* (1972) de Gilles Deleuze, y Félix Guattari que, con su eslogan “ni uno, ni dos, sino *n* sexos” pretende echar por tierra, junto al psicoanálisis, toda la concepción cristiano-occidental de la sexualidad y de los roles sexuales. Sobre esta misma línea se moverá Michel Foucault (1926-1984), que, a pesar de provenir de las filas del estructuralismo, en la *Historia de la sexualidad* (1976-1984) propone poner en discusión los saberes occidentales sobre la sexualidad, el matrimonio y la identidad sexual, remontándose a sus orígenes en la cultura grecorromana, atravesando después el larguísimo periodo monogámico-cristiano, que llega hasta nosotros con sus modelos de vida, de poder y de conocimiento. Si en otras civilizaciones las costumbres sociales y sexuales siguen ancladas en las tradiciones religiosas y étnicas, en Occidente se ha llegado, bastante más insidiosamente, a legitimar los modelos culturales y sociales a través de la Ciencia y a través de una retícula de poderes microfísicos que embridan el cuerpo y el pensamiento social.

En 1969, Ágnes Heller, en el ensayo *El futuro de las relaciones entre los sexos*, sostenía que la disparidad económica y el régimen de propiedades han superpuesto a las relaciones interhumanas entre los sexos una red de poderes ejercidos por los hombres (el padre, el marido). En el plano de las normas éticas, ello ha conducido a una “moral alienada”, que, a pesar de postular la igualdad entre los sexos, no la llevaba a cabo, ejerciendo sólo de instancia represiva contra las mujeres. Hasta el siglo XIX, la relación hombre-mujer ha sido, pues, marcadamente asimétrica y desigual. Tan sólo cuando se ha cuestionado el régimen de bienes y económico en nombre de un ideal de la *pasión amorosa* (en el Renacimiento, en la edad ilustrada, en el primer Romanticismo utópico), la relación entre los sexos se ha reequilibrado momentáneamente. La crítica de la moral represiva propuesta por los movimientos radicales del 68 ha tenido como consecuencia la idea de la libertad sexual, así como el rechazo de la relación de poder desigual que se establecía en la relación sexual. Para el futuro de las relaciones entre los sexos, Heller auspicia el abandono de una “moral sexual” distinta de los principios morales generales, el fin de las desigualdades económi-

cas y jurídicas: la personalidad individual llegará a ser, así, determinante y la relación amorosa será una relación simétrica, la “disolución del matrimonio monogámico” llevará a una evolución del derecho privado. En resumen, la relación entre sexos será libre cuando exista una relación plenamente humana.

El tema de la relación masculino/femenino tampoco podía pasar por alto el ámbito pedagógico y la cuestión de la infancia en el mundo occidental. René Schérer y Guy Hocquenghem, en *Co-ire. Álbum sistemático de la infancia* (1979), y Leonardo Trisciuzzi, en *El mito de la infancia* (1990), han mostrado que la condición infantil es un producto social y cultural complejo; en los niños de hoy se condensan e incorporan las “instrucciones sociales” por una reproducción acrítica e integral del mundo presente en el futuro. Una sociedad aparentemente abierta y no tradicionalista ha logrado hacer del mundo del niño un reducto angosto y dominado por el determinismo tecnológico y psicológico. Sus roles sexuales infantiles, la figura misma del adulto, resultan, así, estrechamente predeterminados a costa del “pluralismo cultural” del que también la sociedad actual se vanagloria. Un sistema económico-democrático articulado y móvil gobierna, de esta forma, tiempos, espacios y modalidades de comportamientos reales con la cobertura de un dinamismo de ideas y proyectos superficial.

Una tesis provocativa respecto a la diferencia sexual es la recientemente sostenida por la socióloga francesa Elisabeth Badinter en su ensayo *L'un est l'autre* (1986). Badinter sostiene que la civilización occidental ha entrado en una fase de “semejanza entre los sexos”: el hombre y la mujer son como “dos gemelos de sexo opuesto”. Tanto en el plano físico como en el psíquico y social, los roles masculinos y femeninos se han hecho intercambiables. Para el desarrollo tecnológico, cultural y jurídico no existe casi ninguna función masculina que las mujeres no puedan ejercer y, por otra parte, un número creciente de hombres desempeña tareas que tradicionalmente estaban atribuidas a las mujeres; nos encaminamos hacia una sociedad unisex, en la que las diferencias entre lo masculino y lo femenino se transformarán en diferencias entre individuos. La diferencia sexual (biológica) despojada de la diferencia de género (cultural) será cada vez más irrelevante en una sociedad que cada vez se aleja más de la “naturaleza”. Los psicólogos, los publicitarios, los políticos y los educadores ya están corrigiendo el objetivo y proponen un modelo de vida y de pensamiento unificador. La filosofía de la *diferencia*, la de Irigaray, según Badinter apuntaba

precisamente a esto: a suplantar la diferencia de géneros con la sexual entendida como diferencia de las diferencias: singularidad. Se trata de una mutación vertiginosa e irreversible, ya que su primera consecuencia ha sido la disolución total de la identidad masculina, que en el plano biológico es más indefinida que la femenina, y que estaba fundada en prerrogativas y roles exclusivamente de géneros y, por tanto, sociales. De orientación opuesta a la de Badinter es Adrienne Rich. Badinter mantiene una concepción negativa de la diferencia sexual: la individuación es sólo una determinación privativa, un no-ser-algo, el ser es sólo una singularidad pura y desnuda. Para Rich la diferencia sexual es, en cambio, positiva, una identidad que también es una diferencia. Para Rich la obsesión principal de la cultura masculina ha sido la de negar que todo ser humano “debe su vida a una mujer”. Esta negación ha conducido a la institucionalización de la maternidad como proceso biológico que se produce sólo bajo el control social masculino y como rol femenino permanente. Resultado: la madre encadenada de por vida al destino de sus hijos. En *Nacemos de mujer* (1976), Rich escribe: “Debemos imaginar un mundo en el que toda mujer es el genio tutelar de su cuerpo. En tal mundo, las mujeres crearán auténticamente nueva vida, dando a luz no sólo hijos (si quieren y como quieran tenerlos), sino las visiones y el pensamiento necesarios para sostener, confortar y modificar la existencia humana.” La diferencia y la femineidad se desvelan, así, como portadoras de potencialidades humanas nacientes.

Referencias bibliográficas

Otto Weininger, *Sexo y Carácter*, Barcelona, Península, 1985. Margaret Mead, *Masculino y femenino*, Madrid, Minerva, 1984. Jean Piaget, *Dal bambino all'adolescente*, Florencia, La Nuova Italia, 1969. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El anti Edipo*, Barcelona, Paidós, 1995. Michel Foucault, *La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995. René Scherer, Guy Hocquenghem, *Co-ire. Album sistematico dell'infanzia*, Milán, Feltrinelli, 1979. Leonardo Trisciuzzi, *Il mito dell'infanzia*, Nápoles, Liguori, 1990. Ágnes Heller, *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Editori Riuniti, 1974. Storia della Scienza, *Le scienze dell'uomo*, ed. de Maurice Dumas, Bari, Laterza, 1976. Elisabeth Badinter, *L'uno è l'altra*, Milán, Longanesi, 1993. Adrienne Rich, *Nacemos de mujer*, Madrid, Cátedra, 1996. Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983.

9. LAS MUJERES Y LA CIENCIA. FILOSOFÍA Y ECOLOGÍA

9.1. *La Filosofía de la Ciencia*

La Filosofía de la Ciencia del siglo XX tiene sus raíces en las teorías del empirismo lógico, nombre con el que se alude a un abigarrado movimiento de ideas que surgió en 1923 de las reuniones del así llamado “Círculo de Viena” animado por el físico Moritz Schlick (1882-1936), por el sociólogo Otto Neurath (1882-1945), por el matemático Hans Hahn (1879-1970) y, en parte, por Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El programa del grupo fue la creación de una “ciencia unificada” de todo el conocimiento de la realidad accesible al hombre; el instrumento fue el “método lógico de análisis” de los lenguajes empleados en purificarlos de los términos metafísicos y de las formulaciones conceptual y semánticamente no claras. En el trabajo del movimiento, definido también como neopositivismo lógico, colaboraron numerosos estudiosos de varios países europeos, impulsados todos por el mismo ideal filosófico de la claridad y de la racionalidad empírica. El movimiento se plantea como heredero de las corrientes antimetafísicas del pensamiento occidental: el epicureísmo, el empirismo, la ilustración, y el positivismo dieciochesco y cuantos como Descartes, Leibniz, Marx o Russel contribuyeron al desarrollo del racionalismo. En Varsovia, Copenhague, Berlín, Cambridge y Uppsala (Suecia) se constituyeron círculos científicos de análogos objetivos.

La presencia de estudiosas en el movimiento fue discreta, destacaron especialmente Maria Kokoszynska y la inglesa Lizzie Susan Stebbing.

Maria Kokoszynska intervino en 1935 en el I Congreso Internacional de Filosofía Científica en París, con una comunicación para el apartado “Lenguaje y pseudo-problemas”. Escribió el ensayo Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963), dedicado al filósofo y epistemólogo antiirracionalista polaco y colaboró en la revista del Grupo “Erkenntnis”. Otros de sus escritos fueron *El concepto de verdad absoluta* (1936), *Sintaxis, semántica y lógica científica* (1953). Manifestó sus reservas sobre la posibilidad de realización del programa filosófico de movimiento debido a la reducción de los significados de verdad a la sintaxis y a la unificación de todos los conocimientos en *Observaciones sobre la ciencia unificada* (1938).

En 1934, en la conferencia de preparación del I Congreso Internacional, en Praga, participó también la filósofa inglesa Lizzie Susan Stebbing (1885-1943). Licenciada en Cambridge, enseñó lógica formal en Londres. Su *Logical Positivism and Analysis* es de 1934. En 1937 se convirtió en miembro del ejecutivo del Instituto para la Unidad de la Ciencia, la enciclopedia de los neopositivistas. En 1938, el neopositivismo lógico mantuvo su congreso anual en Cambridge y Lizzie Susan Stebbing presentó una comunicación sobre “Lenguaje y problemas equívocos”. También fue colaboradora de *Erkenntnis*, que a partir de 1939 se llamó *The Journal of Unified Science*. Otros de sus escritos fueron *Introduction to Logic* (1931), *Philosophy and the Physicists* (1937), *Ideals and Illusions* (1941), *Men and moral Principles* (1944).

Relacionada con la de Ludwig Wittgenstein, que se había trasladado definitivamente a Cambridge en 1930, está la investigación filosófica de Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe, que fue alumna suya desde 1942. Como amiga suya —Wittgenstein se entretenía en su casa en largas conversaciones y seminarios— se convirtió en el custodio de su legado literario junto con Norman Malcolm y Rush Rees. En 1953 publicó la traducción inglesa de las *Investigaciones filosóficas*. Su Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein (1959) es muy apreciada. En 1981 fueron publicados sus *Collected Philosophical Papers*: vol. 1: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, vol. 3: *Ethics, Religion and Politics*. Anscombe fue definida por Alfred Ayer como el único estudioso “que ha hecho una contribución original a la filosofía construyendo sobre la base de la enseñanza de Wittgenstein”.

El programa neopositivista suponía una especie de *incorporación* del pensamiento filosófico al científico; algunas disciplinas “de origen filosófico” como la lógica, la sociología, la estética, la psicología y la gnoseología después de haber sufrido una enérgica “cura de adelgazamiento”, que las depuraba de los conceptos metafísicos, eran anexionadas a la Ciencia Unificada para unirse a la física, la química y la biología. Otras como la metafísica, la filosofía de la historia y la ética eran relegadas al cuarto de los trastos viejos. Una línea distinta se afirma en la segunda posguerra mediante la cultura científica y epistemológica francesa, representada por el físico Ilya Prigogine (Moscú, 1917) y su colaboradora Isabelle Stengers, autores de los ensayos recogidos bajo el título de *La nueva alianza* (1979); en este caso es la ciencia la que se abre a

las problemáticas filosóficas y establece una relación paritaria entre investigación científica e investigación filosófica. Sintetizando la nueva física cuántica con la filosofía kantiana y con el existencialismo, Prigogine afirma que se pueden explicar mejor las diferencias que se dan entre la ciencia clásica (una ciencia *absoluta*, como la del siglo XVII) y la ciencia contemporánea (relativista, historicista, ligada a los a priori observativos), si se integra la empresa científica a todo el proyecto histórico humano. Como afirma Stengers, Bohr ha repetido a Kant; en la ciencia actual, las condiciones instrumentales (trascendentales) de la experiencia determinan completamente las características de los fenómenos. La diferencia es que Kant, con el concepto de cosa en sí dejaba subsistir todavía la idea de una naturaleza absoluta, como podría conocerla un ser sobrehumano como Dios. Para Bohr no existe nada de esto, así, pues, sobre la base de distintas condiciones de observación tendremos distintas imágenes del fenómeno complementarias entre ellas, pero nada nos permitirá nunca salir fuera de las condiciones humanas, técnicas y culturales, del conocimiento de la naturaleza. El científico y el instrumento, escribe Stegers en *Física y Metafísica*, pertenecen al mundo macroscópico y no pueden, en ningún caso, salir de él: la naturaleza no es otra cosa que la imagen real constituida a partir de nuestro mundo histórico y tecnológico. Establecido, pues, que filosofía y ciencia están arraigadas en el mismo sistema, Prigogine llega a proyectar una imagen del mundo físico que interioriza en la física muchos conceptos propios de las ciencias humanas como, por ejemplo, el de “tiempo irreversible”, que aproxima física y biología, valora los instrumentos matemáticos nuevos (matemáticas *cualitativas* como la de René Thom) y trata de descubrir nuevas leyes dinámicas que amplían la teoría física y la abren a la comprensión del mundo macroscópico como correlativa de la comprensión del mundo microscópico. Es la idea de los “sistemas disuasorios” e irreversibles, activos en el ambiente.

A partir de los años 70 se produce en el mundo cultural anglosajón un movimiento de aproximación a la filosofía, en particular a la ética, por parte de la ciencia. Superado el enfrentamiento entre neopositivismo y teorías *metaéticas* (Moore, Stevenson, Toulmin, Hare), que buscaban salvaguardar la independencia del *discurso ético* (prescriptivo) con respecto al *científico* (descriptivo), la filosofía, en la forma de la ética práctica, ha dado vida a la *bioética*, una línea de investigación que se propone dar respuestas a los problemas éticos que surgen de las prácticas médicas y genéticas

(cuestiones de aborto, de eutanasia, de fecundación artificial, de manipulación genética, de la utilización de animales en laboratorios, etc.). De este modo, a través de la ética pública y de la bioética, la filosofía consiente la discusión de problemas relacionados con la praxis médica y con el uso de tecnologías, que desde el punto de vista científico resultaban inflexibles. En este sector se han distinguido filósofos como Philippa Foot, autora de *Vicios y virtudes* (1978), y Mary Warnock, autora de *A question of Life* (1978).

En el plano propiamente epistemológico han proseguido las investigaciones de lógica y de análisis metodológico de los procedimientos científicos. Se ha indagado su formación sobre la base de la interacción entre las dos componentes fundamentales del trabajo científico: la instrumentación observadora y la teoría de los modelos. Este punto de vista, que tiene sus apóstoles en Karl Raimund Popper (Viena, 1902) y en Willard van Orman Quine (Akron, 1908), está bien representado por los estudios de Mary Hesse, autora de *La estructura de la inferencia científica* (1974). Sobre los límites, en el sentido de la rigidez, de la concepción moderna de la ciencia, una concepción que coloca al científico como “observador externo” y no implicado en los procesos que estudia, pero que exalta el acercamiento instrumental y técnico respecto al cognitivo en la conciencia, ha intervenido la epistemóloga Nancy Cartwright con su *How the Laws of Physics Lie* (1983). La ciencia es cada vez más un *hacer* antes que un *representar* y, por tanto, está cada vez más guiada por valores y por intereses que son analizados y discutidos.

Referencias bibliográficas

AA.VV., *Neopositivismo e unità della scienza*, Milán, Bompiani, 1973. Francesco Barone, *Il neopositivismo logico*, Bari, Laterza, 1986. Alfred J. Ayer, *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1985. G. E. M. Anscombe, *Introduzione al “Tractatus di Wittgenstein”*, Roma, Ubaldini, 1966. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *La nuova alianza*, Madrid, Alianza, 1994. AA.VV., *Introduzione alla bioetica*, ed. de Giampaolo Ferrante y Sebastiano Maffettone, Nápoles, Liguori, 1992. Mary Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Milán, Feltrinelli, 1990.

9.2. Mujeres y ciencia

La relación entre las mujeres y la actividad científica del siglo XX ha sido, seguramente, más intensa que en los siglos precedentes, aunque ha existido siempre una relación técnica mujer/naturalidad, como ha demostrado Margaret Alic en *Hypathia's Heri-*

tage (1986), en la forma *menor* de la práctica de artes como la herboristería o la obstetricia. En relación a la ciencia, como la entendemos hoy y como ha surgido de la revolución industrial y tecnológica de fines del XIX, el papel de las mujeres se ha ido introduciendo lenta y gradualmente en estructuras e instituciones cuyo gobierno estaba confiado exclusivamente a manos y mentes masculinas. Después de Marie Curie han conseguido el Premio Nobel en el campo científico las siguientes mujeres: Irène Joliot-Curie (1935), María G. Mayer (1963), Dorothy C. Hodgkin (1964), Rosalyn Sussman (1977), Barbara Mc Clintock (1983) y Rita Levi Montalcini (1986).

El aumento de la escolarización de las mujeres en la universidad ha alcanzado, en 1986, porcentajes que oscilan, en los países occidentales, entre el 37 por ciento en Holanda y el 53 por ciento en Francia sobre el total de inscripciones. La diferencia entre hombres y mujeres, pues, se ha nivelado prácticamente en la formación general. Tampoco surgen variaciones sorprendentes del examen de la población estudiantil de las distintas facultades: las disciplinas técnicas son eminentemente masculinas, pero entre las facultades científicas y humanísticas la diferencia ha disminuido. Sin embargo, razonando en cifras absolutas, debido a la mayor afluencia de estudiantes a las facultades de ciencias humanas, el número de mujeres que se licencian en éstas es mayor que en las de ciencias. La diferencia adquiere un nuevo matiz, y de signo negativo para las mujeres, si se valora el número de licenciados y el número de mujeres investigadoras y docentes. Es evidente, pues, que, ya que la distribución ideal de los roles sería la del 50 por ciento, este objetivo se alcanzará a plazo medio, si se descuenta de la diferencia la cuota de *renuncias* debida a los factores desincentivantes extrauniversitarios de diversa naturaleza que juegan en contra de las mujeres.

En la segunda mitad del siglo XX, el problema planteado por el pensamiento femenino y por los grupos feministas a las autoridades políticas, científicas y universitarias no ha sido sólo de tipo *cuantitativo* —relativo a demandas de “igualdad de oportunidades” para las mujeres respecto a los hombres en su integración en la actividad científica— debido al hecho de que los factores de contención de la demanda femenina de participación en la investigación científica son de naturaleza social. El problema ha sido más bien de tipo *cualitativo*: ¿esta actividad científica, hoy en marcha, interesa a las mujeres?, aquellas que son excluidas o que la rechazan y

aquellas que, en cambio, participan, ¿la comparten en todos sus aspectos y en sus objetivos?

Evelyn Fox Keller, en *Reflexiones sobre género y ciencia* (1985), ha tratado de dar respuestas a estos interrogantes. Se ha referido, sobre todo, a las investigaciones de “Sociología de la ciencia”, de Thomas S. Kuhn (Cincinnati, 1922), que han llevado a dejar en evidencia los influjos ideológicos, económicos, en general ambientales, sobre el desarrollo no sólo de la actividad científica, sino ante todo de la teoría científica y de sus paradigmas.

Según Fox Keller lo que condiciona profundamente el desarrollo científico no son ciertos factores histórico-sociales determinados, o técnicos y teóricos, sino más bien una idea general de la ciencia y de la científicidad, que permanece inalterable ante el cambio de los paradigmas y de los procedimientos deductivos. Tanto las revoluciones epistemológicas como los descubrimientos o innovaciones de la ciencia “normal” pueden cambiar todo en la actividad científica occidental excepto una cosa: el principio férreo de la exclusión del cosmos cognitivo científico de las influencias personales, emocionales y sexuales. La crítica destructiva del feminismo frente a la ciencia no alcanza, sin embargo, al valor de verdad de sus teorías, sino al tipo de verdad que la ciencia está en disposición de lograr. La construcción impersonal del conocimiento científico, que se pretende pura y neutral, se muestra entretrejida de opciones, métodos y conceptos que reflejan teorías y modelos elaborados por una cultura que ha sido, de hecho, monopolio masculino. Pero Fox Keller rechaza por insensata la pretensión de construir otra ciencia, una ciencia que eche por tierra el *modus operandi* actual en nombre de no se sabe qué, de una presunta “ciencia a lo femenino” que no ha existido nunca y no podrá existir jamás precisamente por los motivos anteriormente expuestos.

La presencia en la comprensión femenina de opciones propias a la mente masculina se evidencia en las divisiones de géneros que instaaura el lenguaje científico y en el modo de entender la relación mente/naturaleza. Fox Keller propone, entonces, una sustitución gradual de los métodos científicos limitativos y la concreción de un tipo de relación distinta entre actividad científica y mundo natural a partir de unos conceptos cualitativamente nuevos. Transfiriendo algunas determinaciones fundamentales del mundo de la mente al de la naturaleza, se crearía un modo de ser de la actividad científica conforme a nuevos paradigmas y suficientemente depurado de esos condicionamientos ideológicos específicos que han

surgido del predominio de la monocultura masculina en la comunidad científica.

La física Elisabetta Donini ha orientado su reflexión crítica a la ciencia y a la tecnología contemporáneas, al cruce entre feminismo y ecología, con el fin de poner en discusión, de modo concreto, la visión del progreso tecnológico y económico propia del mundo occidental. Un conocimiento científico de carácter “manipulativo”, fundado en la idea de un dominio de la Naturaleza por parte de un Sujeto que se finge “externo” a ella, nace de un modo de ser-en-el-mundo que es típico de la mente y del comportamiento masculino al igual que del femenino. La subjetividad femenina tiende a lo concreto, al sentido de la participación, a una idea de inmanencia del Sujeto de la Naturaleza que radica en la experiencia de la maternidad. La idea de que la actividad científica debe estar dirigida por valores como “sobrepasar cualquier límite” y por la predisposición de tecnologías de “alto riesgo” no puede dejar de resultar ajena a un pensamiento de corte femenino.

Donini inicia también un enfrentamiento con las posiciones de la Iglesia católica sobre estos temas, haciendo hincapié en la clara heterogeneidad del mundo de los valores del feminismo respecto a los de la tradición cristiana. En el centro de sus intereses está el pensamiento de Simone Weil, en particular, y su interpretación de los orígenes de la ciencia moderna.

Más radical es el acercamiento de Diana Sartori, seguidora de la filósofa americana Helen Longino, que en la relación ciencia/feminismo destaca más el segundo término y marca la diferencia entre el punto de vista femenino y las distintas epistemologías críticas que se han expresado recientemente.

Referencias bibliográficas

AA.VV., *Donne, tecnologia, scienza*, ed. de Jean Rotschild, Turín, Rosenberg & Sellier, 1986. Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1991. AA.VV., *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, ed. de Rita Alicchio y Cristina Pezzoli, Turín, Rosenberg & Sellier, 1988. AA.VV., *Europa a confronto. Innovazione, tecnologia, società*, Bari, Laterza, 1990. Rita Levi Montalcini, *Elogio dell'imperfezione*, Milán, Garzanti, 1987. Elisabetta Donini, *La nube e il limite*, Turín, Rosenberg e Sellier, 1990. Ipa-zia, *Autorità scientifica Autorità femminile*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

9.3. *Ecología y filosofía*

En el curso de los años 60 y 70, el movimiento de “protesta global” y el neomarxismo habían puesto en discusión la “neutralidad de la ciencia”. El uso de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, el perfeccionamiento de sistemas de armas cada vez más amenazadoras y sofisticadas por parte de las superpotencias, la creciente degradación en las áreas metropolitanas, la artificialización y manipulación del medio biológico y de los productos alimentarios, el uso de explosivos y gases letales en la guerra de Vietnam, la introducción de nuevas máquinas en el proceso de trabajo con fines de ahorro en el recurso del “trabajo vivo”: todos estos factores, y otros, determinaron un clima de suspicacia y de protesta respecto a la ciencia capitalista y a la comunidad científica. En los años 80, las cosas no han mejorado, los peligros de contaminación nuclear y química (el caso de Chernobil, en Rusia, el de Seveso, en Italia), la contaminación de los bosques, de las aguas y del aire (bosque negro con lluvias ácidas, el Rin contaminado por la empresa Roche, el hongo sobre las metrópolis, el océano contaminado por las plataformas petrolíferas Exxon-Valdés, etc.) han agudizado al máximo la sensibilidad ante los peligros ambientales hasta el punto de provocar el nacimiento de un movimiento político específico, los verdes, que tiene el objetivo de destruir la sinergia diabólica de ciencia e industria. En este contexto se ha desarrollado el así llamado fundamentalismo (Deep Ecology), una tendencia antitecnológica y anticientífica pronta a sabotear la Modernidad en todos sus aspectos, desde las centrales nucleares hasta los ordenadores. El ecofeminismo ha unido la hostilidad de las feministas con respecto a la ciencia a aquella contra la industria contaminadora; a estos elementos se han añadido también las instancias éticas animalistas y antiviviseccionistas, atacando, incluso de modo violento a veces, los santuarios de la investigación científica. El biólogo Steven Rose, como otros científicos, se ha unido al movimiento de protesta criticando aquella ideología reduccionista de la práctica científica, adoptada en las instituciones de investigación, que elude cualquier instancia ética y de “control social” sobre la actividad científica y acredita una visión del mundo de tipo fatalista.

El punto de vista del ecofeminismo está bien representado por Carolyn Merchant, profesora de filosofía en la California Univer-

sity de Berkeley. Su texto más conocido es *La muerte de la naturaleza* (1980). El punto de vista de Merchant sintetiza la tesis feminista del carácter antifemenino de la ciencia moderna con la tesis ecologista de la “muerte de la naturaleza” causada por el “vicio ideológico” de la ciencia que se plantea como instancia de “dominio” sobre la naturaleza. Si el paradigma de la ciencia antigua era de tipo holístico, es decir, que representaba la naturaleza como un todo integrado del que cada parte es un elemento indispensable, la ciencia moderna adopta un paradigma mecanicista, que interpreta a la naturaleza como si estuviera fomada por partes que se pueden quitar y sustituir a placer y como una máquina que es dominada y manipulada según las necesidades humanas. A la naturaleza holística corresponde la imagen de la Tierra como Madre y alimentadora; a la naturaleza como mecanismo le corresponde la idea de Mujer obstinada y rebelde, embrizada y sometida. En su texto, Merchant reconstruye la lucha del paradigma holístico contra el mecanicista: lucha que concluye con la victoria del modelo físico-mecánico de la naturaleza. Pero si el modelo mecánico resulta ganador y se reestructura para perfeccionarse llegando a ser poco a poco modelo sistemático, modelo cibernético, etc., el modelo holístico resiste y periódicamente despunta fuera. Es lo que ocurre hoy con el nacimiento del pensamiento ecologista.

En Italia, una tesis ecologista radical argumentada sobre base racional y materialista ha sido propuesta por Laura Conti en *Este planeta* (1983). Conti, que logra revalorizar el pensamiento de Malthus frente a los de Ricardo y Marx, mantiene que es inevitable una reducción drástica del volumen de producción industrial y de los consumos energéticos para salvar la biosfera terrestre. Si en Occidente es indispensable reducir los consumos finales y el consumo de energía y materias primas para evitar el calentamiento de la superficie del planeta, en el Tercer Mundo es necesario reducir de forma radical la elevadísima tasa de natalidad, ya que ésta conlleva la deforestación y la desertización. Tanto el marxismo como el capitalismo deben, pues, revisar sus modelos económicos para hacerlos compatibles con los equilibrios ecológicos.

Las formulaciones más radicales de la Ecología profunda y del fundamentalismo ambientalista se han dado en Alemania y en Estados Unidos. Manon Maren-Griesenbach, filósofa ecologista alemana, ha escrito *Filosofía de los verdes* (1982); Marilyn Ferguson, pensadora ecologista suiza, es autora de la *Conspiración de Acuario* (1982); Marlene Kueck (Berlín) es, en cambio, una economista

ecológica que, en *Economía alternativa en la República Federal* (1986), propone algunas iniciativas dirigidas a favorecer el nacimiento de pequeñas empresas de tipo cooperativa que además de reducir el paro podrían producir de forma compatible con la ecología.

Los caracteres de la filosofía ecologista alemana son típicos de la *Romantik*, pero hay en ellos una gran influencia del pensamiento oriental, de la psicología de Jung y también reelaboraciones del pensamiento de los tres grandes teóricos de la “New Age” californiana: el filósofo Gregory Bateson (1904-1980), el físico Fritjof Capra y el psicólogo junguiano James Hillmann (Atlantic City, 1926), relacionables a su vez con el pensamiento sincretista californiano que se remonta al escritor Aldous Huxley (1894-1963) y a Allan W. Watts, estudioso del taoísmo y teórico del movimiento *hippie*, desaparecido en 1973.

Referencias bibliográficas

Carolyn Merchant, *La morte della natura*, Milán, Garzanti, 1988. Steven Rose, *Molecole e menti*, Nápoles, Liguori, 1990. Laura Conti, *Questo pianeta*, Roma, Editori Riuniti, 1987. Istituto Gramsci, *Uomo, natura, società*, Roma, Editori Riuniti, 1974. AA.VV., *Ecología e autonomia*, Milán, Feltrinelli, 1987. AA.VV., *Physis: abitare la terra*, Milán, Feltrinelli, 1988. Giulio de Martino, *Ecología e differenza*, Nápoles, Shakespeare & Co., 1988. Erich Neumann y otros, *La Terra madre e dea*, Como, RED, 1989. Fabio Giovannini, *Le culture dei Verdi*, Bari, Dedalo, 1987. Jürgen Humberg, *Il pensiero verde*, Bolonia, Il lavoro editoriale, 1986. Maurizio Martinelli, *L'anti-utopia verde*, Bolonia, Agalev, 1987.

10. REFLEXIÓN SOBRE LAS ARTES

La filósofa americana Suzanne Knaut Langer (1895-1985), fue discípula de Alfred North Whitehead (1861-1946) y colega de Ernst Cassirer (1874-1945) en la Columbia University. A estos dos pensadores dedicó sus estudios más importantes: *Filosofía en una nueva clave* (1942) y *Sentimiento y forma* (1953). En el primero, un amplio estudio sobre la función simbólica propia de la mente humana, Langer definió “la función de transformación simbólica como una actividad natural, una forma de respuesta nerviosa de alto nivel, característica del hombre entre los animales”. El pensamiento humano es un pensamiento transformativo y constructivo, la mente se apropia de lo real a través de un activo proceso mental

de simbolización realizado por medio de los lenguajes, no a través de la mera sensación. La vida de la mente es funcionar con los símbolos. Los idealistas y los románticos, después, fueron los primeros en dar contenido a la importancia del lenguaje y de las formas simbólicas para el pensamiento; antes de ellos, únicamente los matemáticos y los artistas habían captado plenamente la realidad de los símbolos. La filosofía, después de haberse medido con la diferenciación de mundo físico y mundo metafísico, luego con la de objeto y sujeto, de interioridad y exterioridad, llega hoy a dar contenido a la relación entre signo y significado. Es lo que se llama “el cambio lingüístico” del pensamiento filosófico y ha sido defendido por filósofos como Cassirer, Ayer, Carnap, Whitehead, Morris, Peirce, Wittgenstein, Piaget. El objeto principal del pensamiento es el lenguaje; sólo a través de su simbolismo se puede acceder a lo real. El psicoanálisis, como la lógica matemática, son hijos de este cambio filosófico; Freud ha descubierto que el lenguaje es la clave de acceso a la mente humana, y los lógicos han descubierto que la naturaleza puede ser conocida a través de sistemas simbólicos cada vez más abstractos.

Las tesis de *Filosofía en una clave nueva* serán desarrolladas por Langer desde un punto de vista estético. En *Sentimiento y forma*, Langer propone construir “una estructura conceptual para las investigaciones filosóficas que conciernan al arte”. En efecto, el arte es un sistema simbólico inmerso en complejos concretos, pero es preciso no dejarse engañar por el envoltorio natural de las formas propias de cada arte (para la danza el cuerpo, para la música el sonido, para la escultura la piedra, para la poesía las palabras): “cualquier arte genuino es abstracto”. El simbolismo artístico abstrae formas (*Gestalten*) específicas del flujo del sentimiento, de la experiencia que el artista hace del mundo. De diversa forma, pero análoga, funciona el simbolismo científico cuando abstrae elementos lógicos y conceptuales generales de la observación del mundo fenoménico. Langer ilustra de qué manera el arte posee un contenido simbólico propio que es percibido más allá de los condicionamientos naturalistas. Para comprenderlo es necesario aproximarse al arte “por el lado del arte”, interrogar el “lenguaje de taller” de los artistas. El filósofo que estudia el arte no debe hacer como el filósofo de la ciencia que no ha ido nunca a un laboratorio científico. La estética de Langer marca en el siglo XX un paso decisivo respecto a la estética decimonónica, aún embebida en especulaciones metafísicas sobre las artes, a la visión contemporánea de ellas

como experimentos prácticos y existenciales y como forma creativa del trabajo.

El desarrollo de aquella compleja corriente de pensamiento llamada estructuralismo también está unido al “cambio lingüístico”. Su origen se remonta a principios del siglo XX, a la lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913), que comprendió que el único modo de estudiar una lengua natural es tratar de componer el sistema, analizar su estructura. Toda estructura tiene prioridad sobre los elementos que la componen, el único modo de comprender el funcionamiento de un sistema o complejo de elementos organizados cualquiera es remitirse a la trama abstracta que regula sus relaciones internas. El método estructuralista ha sido empleado con éxito tanto en el campo de las ciencias humanas (sociología, antropología, estética, psicología, historiografía...) como en el científico (biología, lógica, matemáticas...). En el ámbito del estructuralismo se ha desarrollado la investigación de Julia Kristeva, nacida en Bulgaria en 1941, que hoy enseña en la Universidad de París VII. Su actividad crítica y científica estaba ligada al trabajo de la revista de crítica filosófica y literaria *Tel Quel* (1960), animada además de por ella, por Philippe Sollers (Burdeos, 1936), Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes (1915-1980). El periodo “caliente” de la revista fue en torno al 68, cuando se implicó en una polémica toma de distancia de las desviaciones idealistas del marxismo y del estructuralismo y se situó en la vía de un renovado materialismo. Las obras principales de Kristeva son *Semiótica* (1969), *La revolución del lenguaje poético* (1974), *Polylogue* (1977). La idea del lenguaje y de la escritura como prácticas en las que actúa un sujeto material está en la base de las investigaciones de Kristeva. Para ella, la semiótica es una ciencia “que estudia la vida de los signos en el marco de la vida social” y que se compara, además de con la semiología, con el marxismo (el maoísmo, en aquellos años) y también con el psicoanálisis (Lacan, en aquellos años). En efecto, Kristeva, como otros intelectuales de su área, pretendía librar al marxismo del embalsamamiento académico y político ejercidos por el estalinismo y revitalizarlo a través del análisis del lenguaje; en este ámbito revolucionario estaban, ante todo, aquellos escritores y poetas, como Mallarmé y Joyce, que habían subvertido “el orden del lenguaje”. El materialismo se convertía esencialmente en un problema, y la crítica de la literatura se transformaba en una actividad de desconstrucción de los textos para abrirlos a la interacción con los discursos, las prácticas, la vida impulsiva. De hecho, lo que resultó

subvertido fue el trabajo académico a través de la valoración de autores no considerados por la historia y por la crítica literaria tradicionales. Como dijo Roland Barthes: “la literatura es mantenida como rehén por la universidad”. Kristeva logró liberar, al menos, a Sade, a Lautréamont, a Artaud y a Bataille. En *La revolución del lenguaje poético*, Kristeva contraponía la función “simbólica” del lenguaje (representativa, cognoscitiva, racionalizadora y paterna) a la función semiótica propia de la experiencia literaria y poética. La función semiótica muestra cómo en el lenguaje poético se puede expresar un sujeto (y un objeto) “oscilante entre el sentido y el no sentido, entre la lengua y el ritmo”, un sujeto que abre el camino a nuevas formas de significación que superan los ambientes de los discursos constituidos. El lenguaje poético, en diversas fases históricas, se encuentra apartado respecto al discurso religioso, moral, filosófico, científico, etc. y vuelve a proponer una “economía materna” de la lengua ajena a los ordenamientos sociales.

En el campo de las artes visuales destacan dos estudios en el campo de la fotografía, realizados ambos por mujeres: *Fotografía y sociedad* (1974), de Gisèle Freund, discípula de Theodor Adorno, y *Sobre la fotografía* (1973), de la ensayista americana Susan Sontag. Los dos escritos tienen el valor de reconstruir la relación entre desarrollo de las imágenes tecnológicas y cambio de la mentalidad social, Freund en los orígenes de la fotografía, Sontag en la sociedad contemporánea.

Volviendo al caso italiano, en el campo literario tuvo un papel bastante relevante Maria Bellonci (1902-1986), escritora y ensayista que, con el grupo de los “Amici della domenica”, renovó la tradición de los salones literarios dando vida al premio Strega (1947) junto a su marido Goffredo. Entre sus obras figuran *Lucrezia Borgia* (1939), *Los secretos de los Gonzaga* (1947), *La Milán de los Visconti* (1956). Fernanda Pivano ha ejercido una función crítica y teórica muy importante. Amiga y biógrafa de Ernest Hemingway (1899-1961), ha importado a Italia la literatura y la cultura americana desde los años 50 hasta hoy. Ha traducido y presentado críticamente obras de Gertrude Stein, Ernest Hemingway, Francis Scott Fitzgerald, Richard Wright y Lawrence Ferlinghetti. Un trabajo excepcional desarrollado a través de contactos personales con los artistas y una escrupulosa búsqueda de documentación. Viajera incansable, Fernanda Pivano ha realizado una verdadera y auténtica ósmosis entre cultura europea y americana. Entre sus ensayos, excluyendo sus traducciones, figuran *La ballena blanca* y

otros mitos (1961), *América roja y negra* (1966), *Beat, hippie, yippie* (1972), *Érase una vez un "beat". La aventura de los años '60* (1976), *Hemingway* (1985). A través del estudio de la literatura y de la cultura americana de los años 50-70, Pivano ha sabido captar, con amplitud de miras, el sentido profundo de una historia irrepetible.

Los años 80 han sido los años en los que el posmodernismo, iniciado ya en los años 30 con las vanguardias históricas, ha alcanzado su punto crítico. Al querer definir la "posmodernidad"—término introducido en el debate filosófico por el sociólogo Alain Touraine (Hermenonville, 1925), por el filósofo Jean François Lyotard (París, 1924) y por el crítico de arquitectura Charles Ray Smith—, Agnes Heller y Ferenc Fehér escribieron que "es una visión del mundo como pluralidades de espacios y temporalidades heterogéneas". Una época de sincretismo. Gran parte de la crítica y de la teoría del arte en Italia, como en otros lugares, ha debido vérselas con este difícil grupo cultural.

Lea Vergine, tras los pasos de Gillo Dorfles (Trieste, 1910) y de Giulio Argan (1909-1992), ha seguido las vicisitudes de la pintura y de las artes visuales a partir de los años 60. Su atento planteamiento fenomenológico ha tendido siempre a evitar cualquier superposición de esquemas críticos no pertinentes a la obra artística; entre sus obras destacan *Del informal al Body Art* (1976) y *El arte en juego* (1988). Particular interés reviste su estudio *El arte reencontrado. En busca de la otra mitad de las vanguardias* (1982), en el que se valoran las figuras femeninas presentes en la pintura, la poesía, el teatro y la fotografía de las vanguardias históricas y que han quedado a la sombra del protagonismo de sus maridos, hombres y compañeros. En el ámbito de la cultura teatral, del teatro de posvanguardia en particular, tras las huellas de Giuseppe Bartolucci (Pesaro, 1923) y de Renato Barilli (Bologna, 1935), se han encaminado Francesca Alinovi y Rossella Bonfiglioli. Francesca Alinovi, colaboradora de *Rivista di Estetica* y de *Teatroltre*, ha seguido de cerca el teatro y las artes visuales en Italia y en Estados Unidos. Rossella Bonfiglioli ha colaborado en *Teatrolte* y ha publicado *Frecuencias bárbaras* (1981), una monografía sobre el grupo teatral de posvanguardia "Magazzini Criminali".

Referencias bibliográficas

Suzanne Langer, *Filosofía in una nuova chiave*, Roma, Armando, 1972. Suzanne Langer, *Sentimento e forma*, Milán, Feltrinelli, 1975. Suzanne Langer, *Problemi dell'arte*, Milán, Il Saggiatore, 1962. Sergio Moravia, *Lo strutturalismo francese*, Florencia, Sansoni, 1975. Jean Piaget, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980. Ernst Cassirer, "Lo strutturalismo e la lingüística moderna", en *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando, 1977. Monique Charvet, Ermanno Krumm, *Tel Quel. Un'avanguardia per il materialismo*, Bari, Dedalo, 1974. AA.VV., *Scrittura e rivoluzione*, Milán, Mazzotta, 1974. Julia Kristeva, *Materia e senso*, Turín, Einaudi, 1980. Fernanda Pivano, *Beat, hippie, yippie*, Milán, Bompiani, 1977 (trad. esp.: *Beat, hippie, yippie*, Gijón, Júcar, 1974). Fernanda Pivano, *C'era una volta un beat*, Milán, Arcana, 1988. Fernanda Pivano, *Hemingway*, Milán, Rusconi, 1985 (trad. esp.: *Hemingway*, Barcelona, Tusquets, 1986). Lea Vergine, *L'arte in gioco*, Milán, Garzanti, 1988. *Teatro*, núms. 20, 22, 25-26, Roma, Bulzoni, 1979-1982. Rossella Bonfiglioli, *Frequenze barbare*, Florencia, La casa Usher, 1981. AA.VV., *Paesaggio metropolitano*, Milán, Feltrinelli, 1982. Francesca Alinovi, *Dada anti-arte e post-arte*, Messina-Florencia, D'Anna, 1980. Gisèle Freund, *Fotografia e società*, Turín, Einaudi, 1976. Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Barcelona, Edhasa, 1992.

11. MÍSTICA DEL PRESENTE

El siglo XIX se cerraba, todavía, con otro testimonio de la espiritualidad de las carmelitas descalzas: Teresa de Lisieux (1873-1897), Santa Teresa del Niño Jesús para la Iglesia. Última de nueve hijos, otras cuatro hermanas suyas recorrieron su mismo camino, ingresó en el Carmelo de Lisieux a la edad de quince años. La importancia de la figura y del pensamiento de Teresa de Lisieux están confiadas al grupo de escritos que la edición crítica de 1956 nos ha restituido íntegramente. Los puntos centrales de su visión religiosa son la santidad entendida como "infancia espiritual" y la límpida e intensa glorificación del amor y de la humildad, proyecciones completas e inmediatas del alma hacia Dios y el mundo. La espiritualidad de Teresa parece inaprehensible, propone la disolución de la vida en su tenue pero luminosa trama mística. Toda su atención se dirige hacia las mujeres: "son mucho más numerosas que los hombres aquellas que aman a Dios, y durante la pasión de Nuestro Señor las mujeres tuvieron más valor que los Apóstoles" (184), como con frecuencia se alude a la espiritualidad femenina desde Santa Teresa de Jesús hasta Maddalena de Pazzi.

Si la espiritualidad cristiana expresaba aún figuras próximas a la tradición más antigua, piénsese en Charles-Eugène de Foucauld (1858-1916) peregrino en Nazaret y ermitaño en Beni Abbes, en

Marruecos, la Iglesia occidental iba al encuentro, con el nuevo siglo, de un oscuro periodo de oposición frontal al ateísmo y al marxismo “inundante”; una especie de callejón sin salida del que saldría, en la segunda mitad del siglo XX, a través de sucesivas “renovaciones” (cristianismo social, ecumenismo, misionarismo) hasta la aceptación de su radical posición de “desplazamiento” respecto a la contingencia histórica del mundo que condujo a la experiencia de la teología radical de la “muerte de Dios” o a la “teología de la liberación y, poco a poco, al acercamiento a algunos sectores del protestantismo, a la reapertura del diálogo con el judaísmo y la Iglesia ortodoxa, hasta abordar la cuestión obrera, la ecología, etc., que conllevaban una revaloración del laicado y del voluntariado y una visión más amplia del cuerpo de la Iglesia. Las mismas crisis del presente histórico de Europa, desde aquélla con los pueblos del mundo árabe a la disolución de los países comunistas, de la crisis social de las metrópolis a la crisis de identidad del hombre occidental, serán otros tantos términos de verificación tanto para la jerarquía eclesiástica como para la red de las comunidades de base.

Una figura eminente de la Iglesia católica norteamericana es la de la teóloga Rosemary Radford Ruether (St. Paul, Minnesota, 1936). Con el pensamiento de Ruether, la teología sale del gueto que hacía de ella “una ciencia reservada al mundo eclesiástico” para convertirse en “reflexión que media entre la existencia y el horizonte trascendente de la vida humana”, lugar en el que “es aún imposible plantear los interrogantes acerca del significado y el valor último de todas las demás ciencias humanas”. Para ello, la teología, pero sobre todo la Iglesia, deben abandonar definitiva y radicalmente su propia postura constantiniana, el fasto imperial y la ideología de la opresión (contra las mujeres, los judíos, los pueblos extraeuropeos, la cultura laica, etc.) para ser verdaderamente expresión de un “Evangelio de liberación”.

El cristianismo ha sido, hasta ahora, portador de un falso “universalismo”, un universalismo que seguía siendo deudor de una ideología “imperialista”, heredada de su historia antigua y medieval, que mortificaba las potencialidades del mensaje evangélico. La época presente de “ausencia de religión” es entendida, entonces, como época de renacimiento de la religión a un nivel más alto de espiritualidad, de humanidad, de tolerancia, de universalidad. Los males del “cristianismo clásico” deben ser hoy superados haciendo acopio de las experiencias y de los trabajos históricos hasta aquí afrontados por la cultura religiosa y por la laica, llegando así a de-

derribar las grandes discriminaciones de las que la cristiandad ha sido portadora, como las raciales, aquéllas contra las mujeres, la negación de la vida del cuerpo y la degradación de la vida de la naturaleza. El nuevo cristianismo debe ser el cristianismo de las comunidades humanas, poseer una impronta ético-social fuerte y concreta. La Iglesia coincide cada vez más con las comunidades humanas y ello no puede dejar de derribar la tradicional barrera que cercaba la “vida religiosa” con el fin de separarla de la vida simplemente “humana”. La visión “escatológica” (apocalíptica, fatalista) propia de la religión no debe estar ya en el origen de formas de dualismo y de contraposición ética y existencial (alma/cuerpo, sacro/profano, ascesis/fornicación, celibato/matrimonio...), sino mostrar tanto el impulso a la redención de ser y de la existencia humana, la construcción de un reino de Dios en la tierra, como la radical oposición “revolucionaria” frente a aquellos ordenamientos que alientan “las formas deshumanizantes de las relaciones sociales, políticas y económicas”.

En el caso de María Zambrano (1904-1991), alumna de José Ortega y Gasset (1883-1955), nos encontramos ante una escritura de argumento filosófico que se explaya en un estilo narrativo y meditado. Sus textos más representativos son recopilaciones de reflexiones, más o menos largas, centradas en pocos términos o conceptos fundamentales, pero desarrolladas con gran elegancia literaria. De 1930 a 1936, María Zambrano fue ayudante de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Después de un exilio tan largo como el régimen de Franco, volvió a España en 1984. Entre sus obras figuran *Filosofía y poesía* (1939), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *Persona y democracia* (1958), *Claros del bosque* (1977), *Senderos* (1986), *Los beatos* (1990).

Los autores sobre los que más ha meditado han sido Aristóteles, Descartes, San Juan de la Cruz, Ortega y Heidegger. En Zambrano es evidente la recuperación de temas y conceptos de la mística neoplatónica y tardomedieval repensados en una época histórica en la que la religión en cuanto auténtica espiritualidad vive su prolongado eclipse. Para Zambrano, la historia no mantiene nunca sus promesas y el hombre vive como exiliado. Pero el filósofo “tiene su punto de partida en no tener un ser determinado, y si lo tiene debe abandonarlo, es él quien deja todo”. La filosofía es “un delirio, una inspiración, una irreprimible posesión” y el vivir es raíz de la trascendencia.

Referencias bibliográficas

Santa Teresa del Niño Jesús, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1994. AA.VV., *La Teologia in discussione*, Nápoles, Guida, 1991. *Teologia e secolarizzazione*, Nápoles, Guida, 1991. *Teologie in Europa*, ed. de Bruno Forte, Nápoles, Guida, 1993. Thomas J. J. Altizer, William Hamilton, *La morte di Dio*, Milán, Feltrinelli, 1969. Rosemary Ruether, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana, 1976. María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1986. María Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993.

12. EN LOS CONFINES DE LA LITERATURA

Esta sección está dedicada a algunas experiencias que están en el límite entre literatura y filosofía y que son el centro de atención de la cultura femenina y no femenina de los últimos años. El pensamiento femenino se ha expresado siempre con dificultad en el ámbito del sistema tradicional del saber y del arte: formas y géneros literarios de frontera, como, por ejemplo, el ensayo, o en narrativa sobre todo el relato por la libertad de sus módulos expresivos, han congeniado particularmente con los contenidos del pensamiento y de la experiencia de las mujeres.

La crítica literaria más reciente —véanse los estudios de Nadia Fusini (*Nomi*, Feltrinelli, 1986) sobre las grandes escritoras de los siglos XIX y XX— ha tratado de remarcar, en la escritura, las huellas de una *identidad* femenina poco a poco perdida, reencontrada, rechazada, inventada. Dacia Maraini (Florencia, 1936) ha propuesto también formas de literatura “militante” en apoyo a la investigación cultural de las mujeres, véase, por ejemplo, el texto para teatro *Sor Juana* (1979) que evoca el caso de Juana de la Cruz.

Entre las experiencias literarias más impactantes de nuestro siglo se encuentra la de la francesa Danielle Sarréra (1930-1947), poetisa y escritora que se suicidó a la edad de diecisiete años, y cuya obra sorprendió por su madurez y complejidad. Otra trayectoria dramática fue la de la poetisa americana Sylvia Plath (1932-1963), autora de *Ariel* y *Árboles de invierno*, y de la novela *La campana de cristal*, y que perdió la oportunidad de una prometedora carrera literaria al suicidarse repentinamente. Puede leerse el interesante epistolario con su madre (1950-1963).

La poetisa y narradora alemana Ingeborg Bachmann (1926-1973) se licenció en filosofía en Viena en 1951 con una tesis sobre

el pensamiento de Martin Heidegger: *La elaboración crítica del existencialismo de Martin Heidegger*. Sus estudios filosóficos estuvieron influidos por autores como Ludwig Wittgenstein, al que dedicó un ensayo en 1953, y Rudolf Carnap, pensadores muy alejados de la tradición de la metafísica alemana. El influjo de Wittgenstein, “que ha reconducido los problemas de la filosofía a los del lenguaje”, se une, por lo que respecta a la producción poética de Bachmann, a una convencida y orgullosa fidelidad a la tradición lírica austríaca y centroeuropea (Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl, pero también el escritor Robert Musil). Es relevante su relación con la poesía de autores como la sueca Selma Lagerlöf (1858-1940) y la alemana, pero de cultura judía, Nelly Sachs (1891-1970). Después de dos recopilaciones de versos *El tiempo postergado* (1953) y *La invocación de la Osa Mayor* (1956), Bachmann se dedicó a los relatos, *A los treinta años* (1961), a las radio-novelas, *El buen Dios de Manhattan* (1958) y a las novelas, *Malina* (1971). Su producción de ensayos es notable, una parte de la cual está dedicada al tema de la relación entre literatura y música, *Música y poesía* (1959). Ligada por una larga relación al compositor Hans Werner Henze, compuso libretos para óperas y para pantomimas musicadas por aquél. Su producción literaria, con temas que van de la disolución de la naturaleza, el malestar de la civilización, a la condición del poeta “en el tiempo de la pobreza”, se sitúa en clara contraposición a las opiniones del momento y a los discursos banales y sin pensamiento de la información, de la política, de la cultura misma. La búsqueda de un lenguaje auténtica y libremente expresivo, y, por tanto, ilustrador, crítico, tajante, la ha inducido a volver a experimentar la condición de la infancia, a introducir metafóricamente animales y plantas en sus versos, a buscar imágenes complejas, pero también a lanzarse hasta la negación de la palabra, ya imposibilitada a establecer relaciones *verdaderas* con las cosas.

Texto 33

EL TIEMPO POSTERGADO

Vienen días más duros
El tiempo postergado hasta nuevo aviso
asoma por el horizonte.
Pronto tendrás que atarte los zapatos
y correr los perros de vuelta a las granjas marismeñas.
Pues las vísceras de los peces
se han enfriado al viento.
Arde pobre la luz de los altramuces.
Tu mirada rastrea la niebla:
el tiempo postergado hasta nuevo aviso
asoma por el horizonte.

Allí se te hunde la amada en la arena,
sube por su cabello ondeante,
le quita la palabra,
le ordena callarse,
le parece mortal
y dispuesta a la despedida
tras cada abrazo.

No mires hacia atrás.
Átate los zapatos.
Corre los perros de vuelta.
Tira los peces al mar.
¡Apaga los altramuces!

Vienen días más duros.

INGEBORG BACHMANN

(de *El tiempo postergado*, Madrid, Cátedra, 1991)

En el campo de la narrativa merece un puesto de relieve Clarice Lispector (1917-1977). Nacida en Ucrania, se trasladó con su familia, judía, a Brasil en 1919 y allí desarrolló su actividad literaria. Se licenció en jurisprudencia y ha escrito una veintena de volúmenes entre novelas y recopilaciones de cuentos, de los que podemos citar *La pasión según G. H.* (1964) y *Aprendizaje o el libro de*

los placeres (1969). Clarice Lispector, visionaria de marcados contrastes, es considerada como una escritora existencialista; algunos de sus textos caracterizados por un fuerte trazo surrealista pueden aproximarse al inquietante estilo de Franz Kafka, en ellos predomina el interés por el mundo femenino.

Entre las más grandes escritoras del siglo XX figura la francesa Marguerite Yourcenar (1903-1987), cuyo verdadero nombre era Marguerite Cleenewerk de Crayencour. A partir de los años 50 vivió en Estados Unidos. Ha sido la primera mujer admitida en la Académie Française. Profunda conocedora de la cultura antigua, la ha volcado tanto en su producción poética como narrativa. Sus novelas, sustentadas por poderosas tramas históricas y documentales, abordan temas psicológicamente complejos, como la homosexualidad, potencialidades y fracasos del Yo, la ciencia alquímica, pero siempre en el interior de amplias y eruditas descripciones: el Imperio Romano tardío en *Memorias de Adriano* (1951); la Italia del Renacimiento en *Opus Nigrum* (1968); los países bálticos en la época del Octubre Rojo en *El golpe de gracia* (1939). Ha escrito sobre Píndaro (1932), ha traducido a poetas griegos antiguos y modernos: *La corona y la lira* (1979) y *Kavafis* (1958), a Henry James y a Virginia Woolf. Su autobiografía, que es también historia de su tiempo, está recogida y transfigurada en la trilogía *El laberinto del mono: Queridas memorias* (1974), *Archivos del Norte* (1977), *Verdaderamente, la Eternidad* (1980).

Entre ensayismo y narrativa se sitúa la producción de Susan Sontag (Nueva York, 1933). De familia judía, Sontag se ha inspirado en la observación crítica del mundo contemporáneo para los temas de sus escritos. Se ha interesado por la crítica de arte, *Contra la interpretación* (1966), por la Guerra de Vietnam, *Un viaje a Hanoi* (1968), y ha contribuido a poner en cuestión las ideologías y las instituciones tradicionales de la sociedad americana en *Estilos de voluntad radical* (1969) y con relatos de estilo pop-art como *Yo, etcétera* (1963) ha creado una imagen, alocada y divertida al mismo tiempo, de la vida urbana americana entre alienación y vitalismo. Entre sus novelas podemos recordar *El kit de la muerte* (1967). El punto fuerte de su producción son sus ensayos cultos, refinados, hirientes, siempre socialmente contracorriente como *Interpretaciones tendenciosas* (1970), *Bajo el signo de Saturno* (1980). Se trata de una escritura que se incluye en la tradición del ensayo, no académica, que en Alemania estuvo representada por Benjamin, Krakauer y, más tarde, por Elias Canetti y Hans Magnus Enzensberger,

en la llamada *Publizistik*: un ensayismo formado de cultura, pero sobre todo de ideas y de tomas de posición morales. En América, Sontag se ha situado en el camino de Paul Goodman, Marshall McLuhan y Herbert Marcuse. Sus ensayos pueden nacer de una crónica de sucesos, de un espectáculo, de un libro, de un viaje, para elevarse al cielo de la reflexión y bajar después a la tierra de la denuncia, de la invectiva, de la opción ética. Particularmente conocidos son los ensayos que Sontag ha dedicado al tema de la “enfermedad”, *El sida y sus metáforas* (1977, 1988). “Tenemos el sentido del mal, pero ya no poseemos el lenguaje religioso o filosófico para hablar de él con inteligencia”, ha escrito Sontag, intentando mostrar cómo el hombre occidental ha llegado a perder el lenguaje y la conciencia para describir y vivir socialmente su experiencia del dolor. Sobre las enfermedades, y en particular sobre algunas de ellas, además de viles especulaciones, nuestra sociedad crea grandes y fantasmagóricas construcciones ideológicas; es un efecto social de las enfermedades que va más allá de su incidencia biológica. Escribiendo sobre sida y cáncer, Sontag se interroga sobre la verdadera naturaleza de nuestra sociedad, sobre las razones de su profundo malestar, de su inseguridad, de su peligrosa debilidad: “Existe también la necesidad de un escenario *apocalíptico*, una necesidad característica de la sociedad occidental y quizá más de Estados Unidos. [...] Expresa también una complicidad con el desastre en el plano imaginativo.” Es una sociedad que se complace en su Poder, que se complace en la pesadilla de la disolución.

Referencias bibliográficas

Danielle Sarréra, *Opere, Il cavaliere azzurro*, Bolonia, 1983. Sylvia Plath, *Cartas a mi madre*, Barcelona, Grijalbo, 1987. Ingeborg Bachmann, *Poesie*, Milán, Guanda, 1978. Ingeborg Bachmann, *El tiempo postergado*, Madrid, Cátedra, 1991. Clarice Lispector, *Aprendizaje o el libro de los placeres*, Madrid, Siruela, 1994. Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, Barcelona, Edhasa, 1987. Marie Louise Wandruszka, *Orgoglio e misura. Quattro scrittrici tedesche* (Bettina Brentano, Annette von Droste-Hülshoff, Else Lasker Schuler, Ingeborg Bachmann), Turín, Rosenberg e Sellier, 1993.

APÉNDICE

Pensadoras españolas

ALICIA H. PULEO

Dado el escasísimo número de pensadoras españolas citadas en esta obra —solamente dos, Teresa de Jesús y María Zambrano— y considerando que puede ser de interés para el público hispanohablante la inclusión de algunas de ellas, se agrega este apéndice que, dado sus límites, no podrá hacer justicia a la totalidad de autoras existentes. La misma elección del Renacimiento como periodo de inicio podría constituir un recorte convencional, en especial si tenemos en cuenta los estudios actuales sobre la Edad Media.

Por otro lado, es preciso señalar que se ha realizado con un criterio específico: la selección de autoras tratadas más extensamente, en especial en el caso de las contemporáneas, responde a un interés específico relacionado con la situación de las mujeres y el intento de transformación de ésta. Así pues, el enfoque asumido y confesado es el feminismo.

La bibliografía que se indica en cada caso tiene por objetivo paliar las deficiencias de estas páginas, que sólo son un apunte orientativo para quienes se interesen por el tema.

LOS LÍMITES DEL GÉNERO-SEXO FEMENINO EN EL RENACIMIENTO Y EL BARROCO

El marco de posibilidades de elección de vida durante el Renacimiento y la Edad Moderna en España era extremadamente reducido para las mujeres. El matrimonio o el convento constituían las únicas opciones legítimas. En este sentido son paradigmáticos algunos pasajes de la célebre obra pedagógica *La perfecta casada* (1583). En ella, Fray Luis de León recomienda la sujeción y la humildad a un sexo que, en su opinión, cuando traspasa los límites excede en desmesura al masculino. Aconseja, pues, la discreción “Porque así como la naturaleza (...) hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obliga a que cerrasen la boca” (cap. XV). El vendaje invalidante de los pies a las chinas le parece a Fray Luis de León una medida coherente para que “no los tengan para salir fuera, y porque, para andar en su casa, aquellos tullidos les bastan. Como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento; y como es de los hombres el hablar y el salir a la luz, así de ellas el encerrarse y encubrirse” (cap. XVI).

Luis Vives, en su *Instrucción de la mujer cristiana* (1524 en latín, 1528 en castellano) sostiene que no se ha de formar mujeres letradas sino honestas (cap. 1). La mujer debe estar siempre ocupada y no pensar, ya que el pensamiento femenino es ligero y peligroso (cap. 3). La principal virtud en la mujer es la castidad, por lo que una joven soltera ha de hacer el firme propósito de morir antes que mancillar su virginidad. Y, en general, para toda mujer, este pensador del Renacimiento afirma la conveniencia de salir poco y no hacer hablar de ella.

Junto a las opciones del matrimonio y el convento, existía una variante: la vida religiosa de las beatas no sometida a las órdenes regulares. Más allá, la marginalidad y el estigma. El completo analfabetismo de las mujeres del pueblo y el muy extendido de los estratos medios, la resistencia a que las mujeres de estamentos privilegiados aprendieran latín, lengua docta de la época, ofrecen un panorama árido para el surgimiento de las pensadoras. Respondiendo a la corriente hegemónica misógina, encontramos, sin embargo, quienes defendieron la capacidad y el derecho de las mujeres a acceder al mundo del pensamiento. Así, en el siglo XV, Teresa de Cartagena parece haber sido la primera mujer que escribió en len-

gua castellana una apología de las escritoras, exaltando las capacidades intelectuales del colectivo femenino.

Recurriendo a “las tretas del débil” y utilizando los cauces admitidos de su tiempo con autenticidad, algunas mujeres consiguieron expresar su anhelo de individualidad y trascendencia más allá de los límites impuestos a su género.

Dada la hegemonía del discurso religioso y la importancia concedida a quienes lo ejercían, no es de extrañar que haya sido el elegido para dar rienda suelta a la creatividad intelectual y al deseo de intervenir activamente fuera de los confines del hogar. Como señala Ángela Muñoz (1994), durante los siglos XV y XVI, la extensión y popularidad del fenómeno de las beatas o moda de la santidad sin el encierro del convento permitió a mujeres como María de Ajofrín, María de Toledo y Juana de la Cruz llegar al rango de predicadoras públicas o consejeras de la corte. La condición para acceder a este rango era proclamarse humildes instrumentos de la voz divina, simples mediadoras.

Pero el misticismo, en tanto primacía de la interioridad, contiene un germen de rebeldía frente a los poderes de la Iglesia. En el caso de las mujeres, esto podía implicar también un desafío a las instituciones patriarcales. Así, en el último tercio del siglo XVI, las alumbradas de Andalucía fueron acusadas de rechazar el matrimonio y la autoridad de los prelados. ¿Precedente religioso de la rebelión lingüística y literaria de las “preciosas” francesas del siglo siguiente? El rechazo de las estructuras sociales de género-sexo parece adoptar en cada uno de estos movimientos un ropaje apropiado (no en el sentido de deliberado ocultamiento), sea el de la religión, en el primer caso, o el de la corrección lingüística y la cortesía refinada, en el segundo. Un mismo impulso de liberación y de expresión personal y colectiva se manifiesta en estos discursos tan distintos.

Referencias bibliográficas

Aguado y otros, *Textos para la historia de las mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994; M^a Luisa Femenías, “Juan de Huarte y la mujer sin ingenio en *El examen de ingenios*”, en Celia Amorós, *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid-CAM, 1992; Palma Martínez-Burgos, “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna”, en George Duby, Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo 3 *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992, págs. 571-583; Kathleen McNerney, Cristina Enríquez de Salamanca, *Double Minorities of Spain: A bio-bibliographic*

guide to women writers of the Catalan, Galicien and Basque countries, ed. Modern Language Association of America/MLA, 1994; Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid-CAM, 1994; Ana Navarro, *Antología poética de escritoras de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Castalia, 1989; Kathleen Mc Nerney, Cristina Enríquez de Salamanca, *Double Minorities of Spain: A bio-bibliographic guide to women writers of the Catalan, Galicien and Basque countries*, ed. Modern Language Association of America/MLA, 1994; Milagros Rivera, "La Admiration de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres", en Cristina Segura Garaño, *La voz del silencio I: Fuentes directas para la Historia de las Mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Barcelona, Laya, 1992, págs. 277-299; J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988; Cristina Segura Garaño, *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos II-XVII)*, ed. Asociación Cultural Al-Mudayna, Barcelona, Laya, 13, 1994; Iris Zavala, (comp.), *Breve historia feminista en la literatura española (en lengua castellana). II. La mujer en la literatura castellana*, Barcelona, Anthropos, 1995.

LA LIBERACIÓN EN EL "CASTILLO INTERIOR": SANTA TERESA O TERESA DE JESÚS (ÁVILA, 1515-ALBA DE TORMES, 1582)

Puesto que su figura ya ha sido tratada en el capítulo cuarto de este libro, aquí sólo añadiremos algunas observaciones complementarias.

Su vida se desarrolló cuando ya estaba en marcha un dispositivo de represión de las veleidades de independencia mística femenina. Los beaterios fueron transformados en conventos, reforzándose el control institucional sobre ellos. La Inquisición había iniciado su particular depuración de los movimientos religiosos que podían contener algún elemento de disidencia.

Tomando partido contra la proliferación de místicas y profetisas y contra la difusión de tendencias consideradas heréticas y satánicas, Teresa de Jesús exalta la superioridad de los letrados frente a "nuestra torpeza de las mujeres" (*Las moradas*, cap. 2). La obediencia y el sometimiento a los prelados son exigidos como deberes fundamentales de las monjas (*Consejos a las monjas*, 18 y 26). Justifica su acceso a la escritura como obediencia a sus superiores que le instaron a ello y porque las mujeres entienden mejor el lenguaje de las mujeres (recordemos que sus libros tenían por objetivo la edificación de las monjas de su orden).

En los fragmentos de *Las moradas o Castillo interior*, que reproducimos a continuación, podemos apreciar la atractiva descrip-

ción de un espacio interior —el alma— a través de las metáforas de la luz, el agua y otros elementos de la naturaleza. Santa Teresa confiesa sentir particular preferencia por el agua. La unión del alma con Dios es concebida como boda mística. ¿Este espacio interior y este matrimonio espiritual pueden ser entendidos como una alternativa de libertad y goce, en tiempos difíciles, frente a la prisión de un cuerpo sometido y un mundo terrenal acotado?

TEXTOS

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento; que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo, sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites.

Castillo interior o Las moradas, moradas primeras,
cap. 1, pág. 324.

(...) Así como de una fuente clara lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres (porque proceden de esta fuente de vida, adonde el alma está como un árbol plantado en ella; que la frescura y fruto no tuviera, si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse, y que dé buen fruto); así el alma que por su culpa se aparta de esta fuente, y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad.

(...) Pues tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas. No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio, adonde está el rey, y considerada como un palmito, que, para llegar a lo que es de comer, tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. (...) a todas partes de ella (del alma) se comunica este sol, que está en este palacio. Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha, que no la arrincone ni apriete. Déjela andar por estas mo-

radas, arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola. (...) Y créanme, que con la virtud de Dios obraremos muy mejor virtud que muy atadas a nuestra tierra.

Castillo interior o Las moradas, moradas primeras,
cap. 2, págs. 327.

Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio, aunque esta gran merced no debe cumplirse con perfección mientras vivimos, pues si nos apartásemos de Dios, se perdería este gran bien. La primera vez que Dios hace esta merced, quiere Su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad, para que lo entienda bien y no esté ignorante de que recibe tan soberano don. A otras personas será por otra forma; a esta de quien hablamos, se le presentó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir.

Castillo interior o Las moradas, moradas séptimas,
cap. 2, pág. 411.

Referencias bibliográficas

Oliva Blanco, “Teresa de Ávila frente a Sor Juana Inés de la Cruz (o el feminismo de la diferencia versus el feminismo de la igualdad)”, en *Desde el feminismo*, Madrid, diciembre 1985. María M. Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Barcelona, Anthropos, 1995. Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1940. Rossa di Febo, *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988. Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978. Ramón Menéndez Pidal, “El estilo de Santa Teresa”, en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958. Antonio Prieto, *Para leer a Santa Teresa*, Madrid, Ministerio de Cultura, La Muralla, 1981. Rosa Rossi, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, Icaria, 1984. VV.AA., *Santa Teresa y la literatura mística hispana. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística española*, Madrid, Edi-6, 1982.

UNA FILÓSOFA DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL:
OLIVA SABUCO (ALCARAZ, ALBACETE, 1562-1588)

Hija de un boticario, probablemente realizó estudios en Alcalá. Es autora de *Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre* (1587), obra que por sus características participa de la renovación del pensamiento propia del Renacimiento. El hombre se hace y puede perfeccionarse si utiliza sabiamente su intelecto. De esta manera, podrá mejorar el mundo. La parte más extensa del libro está dedicada a las pasiones. El enojo y el pesar causados por la ira, la soberbia, la avaricia, etc., son enemigos de la salud, la cual consiste en la armonía del alma y el cuerpo. Uno de los remedios para preservarse de las pasiones es conocerlas y evitarlas. También la buena conversación, el baile, los paseos y las fragancias ayudan a protegerse de las pasiones. Se afirma que la música posee poderes curativos sobre las enfermedades. Esta convicción se enmarca dentro de una teoría de la unidad del cosmos. Haciendo suyo el ideal renacentista de moral estoico-epicúrea, Oliva Sabuco preconiza una vida austera, sin excesivo apego a los bienes materiales, y una búsqueda de la felicidad a través del saber.

Destacan también las observaciones de medicina e higiene, así, por ejemplo, las referidas a la circulación de la sangre o al control de las epidemias.

Resulta interesante señalar que ha existido una polémica en torno a la autoría de *Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre*. Algunos críticos afirman que el verdadero autor fue el padre de Oliva apoyándose en un acta notarial firmada por él.

TEXTOS

Cap. 27: "AFECTO DE LA TEMPLANZA"

La templanza en todos los deleites, apetitos y afectos, es la maestra, señora y gobernadora de la salud del hombre, y de la salud del alma. Ésta sustenta la vida y salud humana, y hace llegar a la vejez. Ésta sustenta en paz, alegría, y concordia el ánimo, y sus afectos. Ésta estorba riñas, enojos, tristezas, tormentos, muertes, vicios y enfermedades. Ésta es la medicina general para todos los males del hombre, así de cuerpo, como

de alma. Con la templanza vivirás sano, quieto, alegre, y feliz. Ésta, en pasando su meta, y raya, luego tiene el castigo en la mano, ninguna cosa perdona. Por no saber usar de ésta el hombre, él mismo se mata, y acarrea para sí todo género de males, y el mayor enemigo del hombre es él mismo para sí, por no saber usar, ni gozar de esta gran señora, la cual puso su silla en lugar bajo, para que todos la pudiesen alcanzar. En todas tus cosas ha de ser esta tu regla y compás. (...)

Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre,
págs. 130-131.

Cap. 42: “DE LA VISTA, QUE HACE BIEN Y MAL”

Vista de cosas sucias, o sanguinolentas, hacen el mismo daño en su proporción, o ver matar animales, u hombres, o ver cosa sin razón. Y final, toda cosa que da pesadumbre. Al contrario, toda cosa hermosa, y de perfección de naturaleza, hace contrario efecto, dando cremento¹, como la variedad de colores, y cosas de perfecta pintura, o hermosura natural: el color blanco, verde y colorado, dan alegría; el negro, al contrario, da tristeza, como luz, y las tinieblas. Contra la razón humana, es el común uso, de vestir de negro, que tanto agrada a España.

Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre,
pág. 157-158.

Referencias bibliográficas

José Marco e Hidalgo, *Biografía de doña Oliva de Sabuco*, Madrid, librería de Antonio Romero, 1900. Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre*, ed. Atilano Martínez Tomé, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados), 1981. Julián Sánchez Ruano, *Doña Oliva Sabuco de Nantes (escritora ilustre del siglo XVI, su vida, sus obras, su valor filosófico, su mérito literario)*, Salamanca, 1867, 42 págs.

¹ Incremento, desarrollo.

Existen pocos datos sobre la vida de esta escritora que destacó con sus novelas de una estructura formal similar al *Decamerón* de Boccaccio. Hija de un noble al servicio del virrey de Nápoles, María de Zayas residió un tiempo en esta ciudad y también en Zaragoza y Valladolid. Nada se conoce de su trayectoria afectiva personal, por lo que no puede explicarse el énfasis que pone en denunciar los engaños masculinos a que están sometidas las mujeres como un resultado de su propia experiencia desdichada. En todo caso, los críticos están de acuerdo en señalar que sus *Novelas ejemplares y amorosas* (1637) y sus *Desengaños amorosos* (1647) constituyen el más vigoroso alegato feminista de la literatura española del Siglo de Oro. Según Carme Riera y Luisa Cotoner, sus personajes son en alguna medida “marionetas” al servicio de un triple objetivo: denunciar la situación injusta en la que se encuentran las mujeres, presentar narraciones que sirvan de aprendizaje y escarmiento al colectivo femenino y, finalmente, esbozar otras alternativas de vida. Es necesario señalar que las críticas ya citadas ven una clara diferencia entre el tono y la resolución de las primeras novelas y de los *Desengaños* escritos diez años después. La influencia de la concepción pesimista y contrarreformista del Barroco se haría sentir en las últimas obras, centrandó el conflicto en la relación entre los sexos y reforzando el alegato feminista. El recurso al disfraz masculino utilizado en las *Novelas ejemplares y amorosas* por algunos personajes para conseguir sus propósitos o el matrimonio como feliz culminación y premio de la audacia femenina son sustituidos por otras soluciones: utilización de la misma malicia y sigilo de los hombres, obtención de la misma educación que los varones para poder defenderse de ellos y retirada al convento donde gozar “del esposo que no se cansa” y de la compañía de “mujeres buenas”.

TEXTO

(...) ¿por qué, vanos legisladores del mundo, atáis nuestras manos para la venganza, imposibilitando nuestras fuerzas con vuestras falsas opiniones, pues nos negáis letras y armas? ¿Nuestra alma no es la misma que la de los hombres? Pues si

ella es la que da valor al cuerpo, ¿quién obliga a los nuestros a tanta cobardía? Yo aseguro que si entenderais que también había en nosotras valor y fortaleza, no os burlaríais como os burláis; y así, por tenernos sujetas desde que nacemos, vais enflaqueciendo nuestras fuerzas con los temores de la honra y el entendimiento con el recato de la vergüenza, dándonos por espadas, rucas, y por libros, almohadillas.

MARÍA DE ZAYAS, *Novelas amorosas y ejemplares*,
Novela V, *La fuerza del amor*,
pág. 193.

Referencias bibliográficas

Agustín G. de Amezua, Prólogo a *Novelas amorosas y ejemplares* y a los *Desengaños amorosos*, *Parte Segunda del Sarao y Entretimiento Honesto*, Madrid, R.A.E., 1848 y 1950 respectivamente. Salvador Montesa, *Texto y contexto en la narrativa de Doña María de Zayas*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981. E. Lena Sylvania, *María de Zayas y Sotomayor: A contribution to the study of her works*, Nueva York, Columbia University Press, 1922. Sandra Foa, *Feminismo y forma narrativa: estudio del tema y de las técnicas de María de Zayas y Sotomayor*, Valencia, Albatros, 1979. María Martínez del Portal, Prólogo a *Novelas completas* de María de Zayas, Barcelona, Bruguera, 1973, págs. 9-31. Eduardo Rincón, Prólogo a las *Novelas ejemplares y amorosas* de Doña María de Zayas, Madrid, Alianza, 1968, págs. 7-21. Juan Goytisolo, “El mundo erótico de María de Zayas”, en *Disidencias*, Barcelona, Seix Barral, 1978. Carme Riera, Luisa Cotoner, “Los personajes femeninos de Doña María de Zayas, una aproximación”, en *IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1986. María de Zayas, *Tres Novelas amorosas y tres Desengaños amorosos*, ed. Alicia Redondo Goicoechea, Madrid, Castalia, 1989, y *Desengaños amorosos*, ed. Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 1983.

LA ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA:

JOSEFA AMAR Y BORBÓN (ZARAGOZA, 1749-¿1813?)

El pensamiento de la Ilustración en su vertiente emancipatoria para las mujeres tiene un importante exponente en el fraile benedictino Jerónimo Feijoo (1676-1764) quien en *Defensa de las mujeres* (Tomo I, Discurso XVI de su *Teatro crítico universal*) utiliza argumentos similares a los del cartesiano Poulain de la Barre (siglo XVII) para afirmar la igualdad de las facultades intelectuales de ambos sexos y denunciar el prejuicio androcéntrico. Esta obra fue un valioso precedente para quienes deseaban impulsar un cambio en la situación de las mujeres.

La llegada de Carlos III al trono de España supone el comienzo de una política de despotismo ilustrado. Las Sociedades Económicas de Amigos del País son centros de reunión y difusión de las nuevas ideas de progreso. A través de publicaciones y premios sobre técnicas de agricultura, medidas de higiene, etc., estas Sociedades buscan incentivar la modernización del reino. Salvo contadas excepciones, el ingreso de mujeres en ellas se produjo tras una acalorada polémica. Josefa Amar y Borbón, hija y nieta de médicos, educada con esmero por sus preceptores, con un conocimiento correcto del francés, el inglés, el italiano y las lenguas clásicas, fue una de las primeras en entrar en estos núcleos de la cultura de la época. La Sociedad Económica de Zaragoza (fundada en 1776) la admitió entre sus miembros en reconocimiento a su traducción del italiano de un *Ensayo apologético de la literatura española* de un exjesuita, tarea considerada de gran utilidad para la nación. Más tarde, realizará otras traducciones. A título de ejemplo de los intereses de los ilustrados españoles, destacaremos que, a petición de la Sociedad zaragozana, hará una versión castellana del *Discurso sobre el problema de que corresponde a los párrocos y curas de las aldeas el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre* de Francisco Grisellini. Pero la labor de Josefa Amar y Borbón no se limita a la traducción. Es también una autora. Entre sus escritos destacan dos obras en las que expresa su pensamiento moral y sus convicciones feministas. La primera fue realizada al calor de la lucha, cuando en la Real Sociedad Matritense se enfrentaban partidarios (Jovellanos, Campomanes...) y opositores (Cabarrús, entre otros) a la admisión de mujeres (señalemos que esta polémica fue zanjada por Carlos III con un decreto del 27 de agosto de 1787 favorable a la entrada de ilustres damas en la Sociedad, aunque en reuniones separadas).

Así, pues, la obra de Josefa Amar y Borbón a la que nos referíamos es la *Memoria sobre la admisión de señoras en la Sociedad*, publicada en 1786 en el *Memorial Literario* con el título de *Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres*. Su obra más extensa es *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790), tratado que presenta numerosos puntos en común con la moralista francesa del primer tercio del siglo, marquesa de Lambert. Los argumentos utilizados, así como la moderación en las reivindicaciones, emparentan el *Discurso* con *Réflexions nouvelles sur les femmes* (1726). Dada la evolución del pensamiento femi-

nista ilustrado desde Madame Lambert hasta los pensadores de fines de siglo —Olimpia de Gouges, Théroigne de Méricourt o Condorcet— en el sentido de una radicalización de posiciones, de un paso de la mera exigencia de educación a la participación política y a la salida al ámbito de lo público, la obra de Amar y Borbón puede parecer demasiado tímida. Pero, debemos recordar que, como apunta María Victoria López-Cordón en la introducción a la última edición de la obra (1994), Zaragoza no era el París revolucionario.

En todo caso, es necesario señalar que Amar y Borbón no fue una voz totalmente solitaria en la Ilustración española. En Cádiz, durante todo el año 1786, por ejemplo, se publicó el primer periódico de tendencia feminista, *La pensadora gaditana*, firmado por doña Beatriz Cienfuegos.

TEXTOS

La educación de las mujeres se considera regularmente como materia de poca entidad. El Estado, los padres, y lo que es más, hasta las mismas mujeres miran con indiferencia el aprender esto o aquello, o no aprender nada. (...) Las obligaciones del matrimonio son muy extensas, y su influjo da sobrado impulso al bien o daño de la sociedad general, porque el orden o desorden de las familias privadas trasciende y se comunica a la felicidad y quietud pública. En estas familias privadas tienen las mujeres su particular empleo. Ésta es la dirección y gobierno de la casa, el cuidado y crianza de los hijos, y sobre todo la íntima y perfecta sociedad con el marido. No hay cantinela más ordinaria que la de que las mujeres dominan y gobiernan a los hombres a su antojo. Así es la verdad, y, por tanto, convendría hacer más útil a unos y a otros este mismo influjo y poder, porque ahora solamente se funda en las gracias personales que pasan presto, y que aunque fuesen más permanentes, no se sigue ninguna ventaja de estimar con preferencia el mérito exterior. (...) Un hombre ocupado todo el día en negocios, muchos de ellos desagradables, mira su casa y familia como el centro de su descanso, y el alivio de los pesares que ocasionan los empleos o las tareas de una profesión trabajosa. Este descanso y alivio será completo si tiene una mujer apacible y discreta con quien confiar sus secretos y alternar en una conversación racional. Mas al contrario, ¿qué enfado y desabrimiento le causará a este hombre una mujer necia, o que solamente sepa hablar de

sus adornos? No hay que extrañar las consecuencias lamentables que produce este segundo caso. (...)

*Discurso sobre la educación física
y moral de las mujeres,*
págs. 61-74.

Sentado el principio de que la base de la educación femenina es la labor de manos, la economía y gobierno doméstico, cuyos puntos quedan ya explicados; no se opone a ella que las mujeres cultiven su entendimiento por las razones que se expresan en el prólogo, y por lo que puede contribuir para el mejor desempeño de sus obligaciones en el cuidado de la casa y crianza de los hijos. La instrucción es conveniente a todos; y no deben eximirse de esta regla las mujeres por la conveniencia que puede traerles para alternar sus ocupaciones y hacer más grato el retiro. La labor y el gobierno doméstico es un empleo preciso; pero sin faltar a él se pueden hallar varios huecos, que si no se ocupan útilmente se hacen enfadosos, y se procura buscar la distracción a cualquier precio. Además, que el entendimiento debe tener su ejercicio; porque, en defecto de asuntos dignos, se entrega a los frívolos. (...)

*Discurso sobre la educación física
y moral de las mujeres,*
pág. 170.

Referencias bibliográficas

P. Fernández-Quintanilla, *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, págs. 55-65 y 130-132. M^a Victoria López-Cordón, "Introducción" en Josefa Amar y Borbón, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, ed. M^a Victoria López-Cordón, Madrid, Cátedra, 1994. Carmen Martín Gaité, *Usos amorosos del siglo XVIII en España*, Madrid, Siglo XXI, 1972. Isabel Morant Deusa y Mónica Bolufer Peruga, "Sobre la razón, la educación y el amor de las mujeres: mujeres y hombres en la España y en la Francia de Las Luces", en *Studia Storica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996. M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde 1401 al 1833* (1903), reimp. Madrid, B.A.E., 1984, vol. I.

EL SIGLO XIX

Si en el apartado precedente nos referíamos a la excesiva moderación de las reivindicaciones de Josefa Amar y Borbón, nos inclinaremos ahora a considerarlas osadas frente a las concepciones sobre la educación de las mujeres vigentes en el siglo XIX y principios del XX. Aunque, después de muchas reticencias, se estableció por ley la obligación de crear también escuelas públicas de niñas (Ley Moyano de 1857), el currículum era muy diferente para cada sexo. La opinión de la época insistía en que no había que crear mujeres sabias, sino de moral firme y buenas maneras. Se suponía que la instrucción corrompe al sexo femenino. Prueba de ello es el Plan y Reglamento de Escuelas de Primeras Letras del Reino de 1825, que —fenómeno increíble para la opinión pública actual— consideraba que el analfabetismo no inhabilitaba para ejercer la profesión de maestra. Saber leer, escribir y contar sólo podía ser tenido en consideración como un mérito más para ocupar el puesto. Recordemos que la educación de los varones estaba a cargo de maestros a los que sí se les exigía el conocimiento de la lectura y escritura. La educación de las niñas consistía básicamente en las labores. Hay que señalar que esta disposición fue corregida por una ley de 1838, pero el bajo nivel de conocimientos de la mayoría de las maestras se puede imaginar por el siguiente dato: hasta 1858 no se creó la Escuela Normal Central, institución pública que otorgaría el título de “maestra”. A lo largo del siglo, el conocimiento de las primeras letras se convierte en un marco diferencial de las mujeres de clase media frente a las de las clases populares. La instalación de colegios privados dirigidos por órdenes religiosas —en especial francesas hacia finales de siglo— permite una generalización de la educación a sectores sociales que no podían permitirse pagar una institutriz como en las familias de clase alta y consideraban que frecuentar la escuela pública con las clases populares era rebajarse socialmente. Concepción Saiz de Otero (1850?), maestra y autora de una serie de artículos titulados “El feminismo en España”, destaca la importantísima labor de los fundadores de la Escuela Libre de Enseñanza para mejorar la formación femenina y subraya que, a excepción de los escritos de Concepción Arenal y E. Pardo Bazán, las principales defensoras del feminismo en España eran las maestras e institutrices.

El modelo de mujer de la burguesía, dedicada al hogar, dulce, abnegada, económica (frente a la pasión por el lujo de las aristócratas), de moral intachable (no inclinada al libertinaje como las mujeres de la nobleza), volcada por entero en sus hijos y marido había sido teorizado en la Europa del siglo precedente por pensadores como Rousseau. El siglo XIX será el de su hegemonía.

En España, el discurso de la mujer doméstica apartará a la inmensa mayoría de las vías de acceso a la instrucción. Incluso las jóvenes de la aristocracia recibirán una educación superficial, muy lejos de la sólida formación destinada a los varones de su clase. La influencia de este modelo de la mujer doméstica es tan fuerte que hasta 1888 no fue necesaria traba administrativa específica alguna para impedir la entrada de las mujeres en las universidades: a lo largo del siglo, sólo habían cursado estudios en ellas unas diez mujeres. Desde 1888 hasta 1910 se exigirá a las aspirantes un permiso especial de las autoridades académicas autorizando su matriculación.

Como señala Mary Nash, el modelo de “ángel del hogar” propio de la burguesía también gozó de amplia popularidad entre los obreros. Varias razones, expuestas en artículos y discursos sindicales, explican el rechazo de los trabajadores varones a la presencia de mujeres en las fábricas: el deseo de que sus esposas asumieran plenamente la crianza de los hijos y el cuidado del hogar, la evidencia de que la autoridad masculina disminuía en las familias obreras en que las mujeres también tenían un sueldo y, finalmente, la competencia de una mano de obra femenina peor pagada que la masculina. Esta posición fue denunciada por la dirigente anarcosindicalista catalana Teresa Claramunt (1862-1931), que reclamó el reconocimiento de la dignidad del trabajo femenino y definió a la trabajadora como “esclava del esclavo”.

Si el acceso de las mujeres a la educación se enfrentaba a una gran oposición, ésta era aún más fuerte en el caso del derecho a trabajar fuera del hogar. El trabajo en las fábricas era considerado un mal, producto de la miseria y generador de corrupción moral; el ejercicio de profesiones liberales era visto como un despropósito, combatido con acritud y con impedimentos legales, salvo en los contados casos en que se consideraba que la tarea tenía relación con la función natural femenina (medicina infantil y farmacia, en particular).

En medio de ese entorno adverso para el desarrollo de otras aptitudes que no fueran las del cuidado de los demás en el hogar,

algunas mujeres, en especial —por razones comprensibles— de clase social acomodada, se atrevieron a infringir las normas dominantes expresándose por medio de la literatura. Pero, como señalara con gran ironía la poeta y novelista romántica, admiradora de George Sand, Gertrudis Gómez de Avellaneda (Camagüey, Cuba, 1814-Madrid, 1873), la mujer que escribía era mirada por sus colegas masculinos como “intrusa y usurpadora”, se defendía numantemente la exclusividad masculina de las academias “barbudas”, transformando “esa exuberancia animal que requiere el filo de la navaja” en la “única e insuperable distinción de los literatos varones” (*La mujer*, 1860). En ciertos casos, estas pioneras utilizaron seudónimos para evitar la crítica despiadada que desvalorizaba todo lo que estuviera firmado con un nombre femenino.

El Romanticismo, movimiento importado de Francia, tuvo importantes representantes femeninas en España. Carolina Coronado (Badajoz, 1820-La Mitra, Lisboa, 1911) denunció en sus poemas la insuficiencia de una política liberal que limitaba los derechos recién adquiridos a los varones, dejando al colectivo femenino en la misma situación que bajo el Antiguo Régimen: “¡Libertad! ¿qué nos importa? / ¿qué ganamos, qué tendremos? / ¿un encierro por *tribuna*? / ¿y una aguja por *derecho*? / ¡Libertad! ¿de qué nos vale/ si son los tiranos nuestros / no el yugo de los monarcas,/ el yugo de nuestro sexo?” (*Libertad*). Por su parte, Rosalía de Castro (Santiago de Compostela, 1837-Padrón, 1885) expresó en sus novelas y su poesía escrita en gallego la difícil situación económica y afectiva de las mujeres.

Como destacara Susan Kirkpatrick en su estudio sobre las escritoras románticas españolas, el culto romántico al sujeto autónomo, tanto en su primera versión de revolucionario transformador del mundo como en la variante posterior de espíritu incomprendido, aislado y desilusionado, contenía una gran ambigüedad para las mujeres: por un lado, era una invitación a afirmarse individualmente, más allá de las definiciones sociales tradicionales, por otro, presentaba al sujeto como eminentemente masculino, con el agravante de que se caracterizaba como capaz de deseo sensual, lo cual le estaba negado al modelo de mujer honesta de la época. La mujer aparecía en la literatura romántica escrita por varones como objeto de amor. Esta ambigüedad plantea un dilema a las escritoras, las cuales, en algunos casos, abandonan las reivindicaciones de libertad y apoyan con su obra el modelo de mujer doméstica como una forma de hacerse perdonar la osadía de escribir. Así, Cecilia Böhl

(Morges, 1796-Sevilla, 1877) llega a un desdoblamiento simbólico de personalidad al adoptar el nombre literario de Fernán Caballero para subrayar la diferencia entre su yo femenino y su actividad pública. En 1841 (“Discurso preliminar” a sus *Poesías*), la poeta catalana Josefa Massanés (Tarragona, 1811-Barcelona, 1887), activa participante en el movimiento literario de la Renaixensa, sostiene que no pide la emancipación total, sino sólo la emancipación intelectual de la mujer para que ésta asuma mejor sus responsabilidades naturales de esposa y madre. Otras, como Carolina Coronado, no protestarán por la desaparición de sus primeros poemas, claramente reivindicativos, de las sucesivas reediciones de sus obras. Lo mismo sucede con Gertrudis Gómez de Avellaneda quien publica en 1841 su primera novela, *Sab*, obra que une la problemática de la esclavitud en las colonias con las reivindicaciones feministas. Se trata de la primera novela abolicionista escrita en castellano. Su audacia temática hace que no vuelva a publicarse hasta 1914.

La batalla por lograr un lugar para la mujer en la literatura es ganada por escritoras como Gertrudis Gomez de Avellaneda y Carolina Coronado hacia mediados del siglo, pero el modelo de ángel del hogar terminará siendo el hegemónico. Sin embargo, el llamamiento romántico hacia la libertad quedará como impulso latente en la obra de las autoras posteriores y recobrará su fuerza en autoras como Emilia Pardo Bazán y Concepción Arenal.

Referencias bibliográficas

Mary Nash, “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX” y Pilar Ballarín, “La construcción de un modelo educativo de utilidad doméstica”, en George Duby, Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo 4, *El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 1993, págs. 585-597 y págs. 599-612 respectivamente. Susan Kirkpatrick, *Las románticas. Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850*, Madrid, Cátedra, 1991. María Martínez Sierra, *Una mujer por caminos de España*, Madrid, Castalia, 1989. Marina Mayoral y otros, *Escritoras románticas españolas*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990. Antonia Rodrigo, *Mujeres de España. Las silenciadas*, Madrid, Plaza y Janés, 1979. M^ª del Carmen Simón Palmer, *Escritoras españolas del siglo XIX: Manual bio-bibliográfico*, Madrid, Castalia, 1991. Kathleen McNerney, Cristina Enríquez de Salamanca, *Double Minorities of Spain: A bio-bibliographic guide to women writers of the Catalan, Galician and Basque countries*, ed. Modern Language Association of America/MLA, 1994.

CONCEPCIÓN ARENAL (EL FERROL, 1820- VIGO, 1893)

Contemporánea de las sufragistas anglosajonas Elisabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Lucrecia Mott y Susan B. Anthony, Concepción Arenal aspira a elevar la educación de la mujer española. Su amistad con Francisco Giner de los Ríos, el fundador de la Institución Libre de Enseñanza, tiene el fundamento de un proyecto común: la mejora de la sociedad a través de la difusión del conocimiento y el cultivo de actitudes racionalistas y liberales. Esta mujer, de talante tranquilo pero audaz, llegó a disfrazarse de hombre para poder asistir a las clases de la Universidad. Su labor como penalista y sus profundas preocupaciones sociales le valieron ocupar el cargo de Visitadora de Prisiones de Mujeres, cargo expresamente creado para ella. Más tarde fue inspectora de Casas de Corrección de Mujeres.

Racionalista ética, Concepción Arenal considera que “no se puede separar la moralidad de la inteligencia”. Por ello, una de las consecuencias nefastas de las carencias de la educación femenina de la época es, a sus ojos, impedir el desarrollo de la conciencia moral en las mujeres, convertidas en “esclavas de pequeñeces”. A esto se agrega el desastre que puede sobrevenir (y la autora lo vivió en carne propia) cuando la muerte temprana del marido deja a la mujer con hijos pequeños, sin medios económicos y sin profesión. Su interés por las mujeres marginadas la llevó a señalar la prostitución como una consecuencia más de la dependencia económica del colectivo femenino.

TEXTOS

La vida de la mujer es sedentaria y monótona: no tiene ni actividad ni variedad. Si es vulgar, admite el amor, cualquier amor, como pasatiempo; si no lo es, ama con vehemencia, con pasión. Toda la febril actividad de su alma se concentra en un solo punto; ninguna cosa la distrae de su peligroso éxtasis, y el día que se extravía, nada la contiene, y el día que se aflige, nada la consuela; porque un ser era la luz de sus ojos, y cuando la pierde, queda en la oscuridad y ve extrañas visiones. (...) La pasión para el hombre es un torrente; para la mujer, un abismo.

Tal es la situación de la mujer en el mundo civilizado y cris-

tiano, en que tiene grande actividad la parte afectiva de su alma, mientras permanece en letargo su inteligencia. Más impresionable y más amante por naturaleza, todos los amores de la mujer serán siempre más vehementes; pero con otra educación, más y mejor ocupada, atrayendo una parte de su actividad a sus facultades intelectuales, que pudieran en el día de la lucha hacer de contrapeso, servir de faro y llenar un vacío, la mujer no se vería indefensa contra la pasión que clava en ella la garra, destrozando sus entrañas. De todas sus grandes desdichas, ésta es acaso la mayor. Para la mujer vehemente y apasionada, inevitables son las borrascas de la vida, lo sabemos; pero si ha de lanzarse al mar tempestuoso, no privarla siquiera de brújula y timón. (...)

La mujer del porvenir,
págs. 138-139.

Observemos lo que saben y lo que hacen un farmacéutico, un abogado, un médico, un notario, un catedrático, un sacerdote, un empleado, vulgares, de la talla común; observemos bien, sin preocupación, en conciencia, y digamos si no puede una mujer aprender lo que ellos saben y hacer lo que ellos hacen.

Siendo la mujer naturalmente más compasiva, más religiosa y más casta, nos parece mucho más a propósito para el sacerdocio, sobre todo en la Iglesia católica, que ordena el celibato del sacerdote y la confesión auricular. (...) Instruir a los niños, enseñar a los ignorantes cosas buenas, sencillas y precisas; acompañar a los enfermos; auxiliar a los moribundos; compadecer a los desdichados; consolar a los tristes; hablar a todos de Dios, en quien cree con tanta fe, son cosas muy propias del sexo compasivo y piadoso. (...) la religión es principalmente un sentimiento, y la mujer su más natural y fiel intérprete.

La mujer del porvenir,
pág. 158.

Referencias bibliográficas

María Campo Alange, *Concepción Arenal. 1820-1893*, Madrid, Revista de Occidente, 1973. Concepción Arenal, *Obras completas*, tomo 1, Madrid, Rivadeneira, 1894, tomos 2 a 23 ed. Victoriano Suárez, 1894-1913. Concepción Arenal, M^a Cruz García de Enterría, *Fábulas en verso originales*, Madrid, Castalia, 1994. M^a Isabel Bosch, "Las mujeres que lucharon solas: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán", en Pilar Folguera (comp.), *El feminismo en España: Dos siglos de historia*, Madrid, Pablo Iglesias, 1988. Plutarco Marsa Vancells, *Actualidad per-*

manente del pensamiento de Concepción Arenal, Fragua, 1983. María Telo Núñez, *Concepción Arenal y Victoria Kent. Las prisiones. Vida y obra*, Instituto de la Mujer, 1995.

EMILIA PARDO BAZÁN (LA CORUÑA, 1851-MADRID, 1921)

Nacida en una familia acomodada, con un padre culto, liberal y partidario de la igualdad entre los sexos, E. Pardo Bazán se educó en un ambiente favorable al desarrollo de su capacidad intelectual y de su talento creador. Sus viajes por diversos países europeos contribuyeron a la modernidad de su pensamiento. Ya casada, se instaló en Madrid. Los artículos escritos en 1882-1883 y reunidos bajo el título de *La cuestión palpitante* la muestran como una difusora ardiente de las ideas de Émile Zola. Su novela más lograda, *Los pasos de Ulloa* (1886), se inscribe dentro del naturalismo al retratar con agudeza y rigor descriptivo la vida en el medio rural gallego. En 1890 heredó el título de condesa de su padre. Tuvo una participación muy activa en la vida intelectual de finales del XIX y principios del XX publicando revistas culturales y presidiendo la sección literaria del Ateneo de Madrid. Con su nombramiento a esta presidencia y como profesora de literatura de la Universidad de Madrid se intentaba de alguna manera paliar el agravio de no haber sido aceptada en la Real Academia de la Lengua. Este rechazo, debido a su condición de mujer, le llevó a denunciar abiertamente la discriminación que no sólo había afectado a su persona, sino a otras mujeres de mérito como Gertrudis Gómez de Avellaneda. En 1892 fundó la Biblioteca de la Mujer y participó en el Congreso Hispano-Luso-Americano que tuvo lugar en Madrid con una ponencia de claro corte feminista. En ella reclama una educación acorde con la concepción de la mujer como individuo con un fin en sí mismo, no como mero medio para elevar la moralidad de la familia.

TEXTO

No puede, en rigor, la educación actual de la mujer llamarse tal *educación*, sino *doma*, pues se propone por fin la obediencia, la pasividad y la sumisión. ¿Cuándo veremos informando la educación de la mujer el generoso principio de Kant, que no se debe educar según el estado actual de la especie humana,

sino según un estado mejor, posible ya en el porvenir, es decir, según la idea de la humanidad y de su total destino? A la mujer sí que es aplicable lo que dice Kant del hombre: que se le educa para el mundo actual, con todas sus corrupciones y atrasos. Es la educación de la mujer preventiva y represiva hasta la ignominia; parte del supuesto del mal, nace de la sospecha, nómtese en los celos, inspírase en la desconfianza, y tiende a impedir o a crear buena y cándidamente que impide las transgresiones de la moral sexual por el mismo procedimiento mecánico de los grillos puestos al delincuente para que no pueda dañar. La educación positiva, de instrucción y dirección, verdadera guía de la vida humana, está vedada a la mujer. En el primer periodo educativo, enseña Kant, sólo rige la obediencia pasiva; este periodo corresponde a la tierna infancia, a la niñez. En el segundo, el alumno hace uso de su reflexión y de su libertad. ¿Quién no ve que la mujer no ha salido del primer periodo? Como a niña la educan, y niña se queda.

Condena Kant severamente la idea funesta de persuadir a los hijos de los ricos y poderosos de que nunca habrán de pensar en procurarse el sustento. Y que toda la vida sucederá como en casa de sus padres, donde les dan de comer y beber y vestir y calzar y satisfacen sus antojos, sin más que abrir la boca y aún antes de que la abran. Con esta idea —añade el Aristóteles moderno—, los hombres serán toda su vida chiquillos o indios bravos. Pues en esta idea se funda el porvenir de la mujer en nuestras sociedades, como que se le veda casi toda profesión y ocupación productiva y se la imbuye de que su sostenimiento corre a cargo del varón. ¿Cuándo se le dará esa educación que Kant llama *práctica*, la educación de la personalidad, de un ser libre, capaz de bastarse a sí mismo, llenar su puesto en sociedad, y al propio tiempo tener para sí mismo un valor que emana de la íntima conciencia de sus derechos? (...)

*La educación del hombre y de la mujer.
Memoria presentada en el Congreso
Pedagógico de 1892*

Referencias bibliográficas

Oliva Blanco Orujo, “Emilia Pardo Bazán y la cuestión académica. Un problema de fronteras”, en Celia Amorós, *Actas del Seminario Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid-CAM, 1992. M^a Isabel Bosch, “Las mujeres que lucharon solas: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán”, en Pilar Folguera, (comp.), *El feminismo en España: Dos siglos de historia*, Madrid, Pablo Iglesias, 1988. Carmen Bravo-Villasante, *Vida y obra de Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Magisterio Español, 1973.

Teresa Cook, *El feminismo en la novela de la condesa de Pardo Bazán*, La Coruña, Diputación Provincial, 1976. Pilar González Martínez, *Aporías de una mujer: Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Siglo XXI, 1988. Ana Rosa Rodríguez Rodríguez, *La cuestión feminista en los ensayos de Emilia Pardo Bazán*, Do Castro, 1991. VV.AA. Número especial dedicado a E. Pardo Bazán de la revista *Festa da Palabra Silenciada*, núm. 6, Vigo, otoño, 1989.

PANORAMA GENERAL DE AUTORAS DEL SIGLO XX

Este siglo, que asistiría a una extraordinaria transformación de la vida de las mujeres, se inicia en la continuidad del discurso de género que asignaba al colectivo femenino el ámbito de lo doméstico. Hacia 1900, el porcentaje de analfabetismo de las españolas era de más del 71 por ciento. A partir de los años 20 mejora la educación femenina, aumenta el número de mujeres en la enseñanza media y, en la década siguiente, también en la educación superior. La Administración pública, el comercio y las profesiones liberales comienzan a ofrecer oportunidades de trabajo remunerado a las mujeres de clase media.

Con gran retraso con respecto a los países anglosajones, comienza a desarrollarse el movimiento feminista. Según Geraldine Scanlon (en J. Astelarra, *Participación política de las mujeres*, CIS, Siglo XXI, 1990), este retraso relativo se debe a diferentes causas: escaso desarrollo industrial y consiguiente debilidad de la clase media, fuerte influencia de la Iglesia católica y menor tradición democrática. El movimiento feminista de los años 20 era de corte liberal, se encaminaba a conseguir igualdad de derechos a través de reformas legales y a promover el acceso de las mujeres al ámbito del trabajo y de la cultura. Dio gran impulso a esta última a través de la enseñanza, de la creación de bibliotecas, la organización de conferencias y la institución de becas y premios a la investigación. La figura de María de Maeztu Whitney (Vitoria, 1882-Mar del Plata, Argentina, 1948) es paradigmática en este sentido. Pedagoga, directora de la Residencia Internacional de Señoritas, afirma en *La mujer moderna*, libro de su contemporánea María Lejárraga, "Soy feminista; me avergonzaría de no serlo, porque creo que toda mujer que piensa debe sentir el deseo de colaborar, como persona, en la obra total de la cultura humana. Y esto es lo que para mí significa, en primer término, el feminismo". Discípula de Unamuno y de Ortega y Gasset, María de Maeztu cree en la reforma social a través de la educación. Presidenta fundadora del Lyceum

Club Femenino, inspirado en sus homólogos europeos, animó la vida cultural de las socias con cursillos, conciertos, exposiciones y conferencias de personalidades españolas y extranjeras. Entre sus obras destacan *El problema de la ética y la enseñanza de la moral*, *El trabajo de la mujer* y *Antología del siglo XX, prosistas españoles, semblanzas y comentarios*. Tras la ejecución sumaria de su hermano, Ramiro de Maeztu, en octubre de 1936, se exilia en Buenos Aires, cuya Universidad reconoce sus méritos intelectuales, encomendándole el seminario de Didáctica.

También la escritora socialista María Lejárraga (Logroño, 1881-Buenos Aires, 1948), cuya obra fue conocida bajo el nombre de su marido, Gregorio Martínez Sierra, reivindicó para sí el adjetivo “feminista” y frente a las descalificaciones que recibía este movimiento social en la España de la época (el feminismo como propugnador del amor libre) sostuvo que el feminismo busca “que las mujeres alcancen la plenitud de su vida, es decir, que tengan los mismos derechos y los mismos deberes que los hombres, que gobiernen el mundo a medias con ellos, ya que a medias le pueblan, y que en perfecta colaboración procuren su felicidad propia y mutua y el perfeccionamiento de la especie humana”. Diputada durante la Segunda República, junto a Clara Campoamor, Margarita Nelken y Victoria Kent, es considerada una de las mejores dramaturgas españolas. Su obra de teatro *Canción de cuna* (1911) obtuvo un gran éxito internacional. Con la Guerra Civil, optará por el exilio en Buenos Aires.

En la polémica en torno a la obtención del sufragio femenino participaron activamente varias intelectuales de la época. Carmen de Burgos (Almería, 1878-Madrid, 1932) y Clara Campoamor (Madrid, 1888-Lausanne, 1972) eran favorables a su inmediata concesión. Margarita Nelken (Madrid, 1896-México, 1968) y la abogada Victoria Kent (Málaga, 1898-Nueva York, 1974) se oponían a ella por considerar que las mujeres españolas no se hallaban aún preparadas y que su sometimiento a la Iglesia les llevaría a un voto conservador contrario a la República. Militante sufragista, profesora en la Escuela Normal Central de Madrid y presidenta de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas, Carmen de Burgos escribió novelas naturalistas (*La hora del amor*, 1917), numerosos artículos feministas y un extenso estudio titulado *La mujer moderna y sus derechos* (1927). Fue la primera mujer que hizo entrevistas y reportajes para periódicos en España. Clara Campoamor, abogada y política, realizó la defensa más encendida del

sufragio femenino en las Cortes, diferenciando el derecho positivo que privaba a las mujeres del voto en atención a las costumbres y a posiciones interesadas y el derecho natural basado en el respeto a todo ser humano más allá de cualquier consideración sobre el sexo. Liberal, republicana, anticlerical y de izquierdas, luchó contra la ambigüedad de los hombres progresistas de su tiempo, que preferían mantener a las mujeres en una eterna minoría de edad tutelada. En octubre de 1931 consiguió la aprobación del derecho de las mujeres al voto, recibiendo en los salones del Hotel Nacional el homenaje de distintas asociaciones de mujeres. Allí estuvieron, entre muchas otras, Carmen de Burgos por la Cruzada de Mujeres Españolas y María de Maeztu por la Federación Internacional de Mujeres Universitarias. En las elecciones de 1933, la izquierda se presentó desunida y ganó la derecha. Según palabras de la misma Campoamor, el voto femenino se convirtió en el chivo expiatorio de la izquierda, que achacó esta derrota a la participación electoral de las mujeres y no a sus propios errores. Fruto de la dura lucha por el voto y de los reproches que tuvo que soportar después es el libro *Mi pecado mortal. El voto femenino y yo* (1936). En su exilio suizo escribió *La Revolución Española vista por una Republicana*, obra publicada en París. En los diecisiete años de su estancia en Argentina publicó ensayos biográficos sobre Sor Juana Inés de la Cruz, Quevedo y Concepción Arenal.

Feminista, primero socialista y más tarde, a partir de 1937, afiliada al Partido Comunista, la escritora y crítica de arte Margarita Nelken publicó en 1919 *La condición social de la mujer en España*, obra en la que denunciaba la explotación, la hipocresía de la moral sexual, la ignorancia reinante sobre los métodos anticonceptivos, el estigma del hijo ilegítimo, la prostitución reglamentada, etcétera. Fue autora de varias novelas y de distintos estudios sobre arte y sobre la situación de las mujeres. Entre otras, citaremos *Glosario* (Obras y Artistas, 1917), *Mi suicidio* (novela, 1924), *En torno a nosotras* (ensayo psicológico sobre la mujer, 1930), *Las escritoras españolas* (1930), *Las mujeres ante las Cortes* (1931). Fue reportera en el frente de combate durante la Guerra Civil y participó en el Congreso Internacional de Escritores Antifascistas celebrado en julio de 1937. En su exilio mexicano continuó su labor de crítica de arte.

Victoria Kent, abogada, diputada por el Partido Radical Socialista, fue directora general de prisiones en 1931. Desde esta función, decidió continuar la labor de Concepción Arenal. Inspirada

en sus principios humanistas, introdujo notables mejoras en la vida de los presos (libertad de culto, permisos de salida, etc.). Su libro *Cuatro años en París* (1948), fruto de su trabajo como Secretaria de la Embajada Española, contiene una importante dimensión filosófica.

En este sumario panorama de las autoras españolas del siglo XX no podemos dejar de recordar a la libertaria Federica Montseny (Madrid, 1905-Toulouse, 1994), primera europea que alcanzó el rango de ministro (fue ministra de Sanidad y Asistencia Social con el gobierno de Largo Caballero, 1936-1937). En sus escritos, Montseny elabora una defensa del anarquismo y expone sus convicciones feministas: *La mujer, problema del hombre* (1932), *Cien días en la vida de una mujer* (1949), *Crónicas de la CNT* (1974), *El anarquismo* (1976) y *Mis primeros cuarenta años* (1987).

Junto a la permanencia del discurso religioso de legitimación de los roles de sexo, en el siglo XX asistimos al desarrollo de la eugenesia, la higiene, la puericultura y la maternología. Sus normas y consejos funcionarán como relevo laico del control de la Iglesia sobre las mujeres. En los años 20, la teoría de la diferenciación sexual de Gregorio Marañón aporta una nueva explicación de la vieja complementariedad de los sexos. El elogio de la mujer-madre reafirma sus lazos con el determinismo biológico. Sin embargo, es necesario señalar que, frente al eugenismo conservador preocupado por aumentar los índices demográficos, existió también un eugenismo progresista que enarbolaba el principio de la maternidad consciente. Así, Hildegart Rodríguez, secretaria de la Liga Española de Reforma Sexual sobre Bases Científicas dedica su libro *El problema sexual tratado por una mujer española* (1931) a su maestro de Eugenesia, Gregorio Marañón, “con cariño filial y socialista”. La discípula es audaz: reclama la libertad en el amor y la desaparición del hogar en tanto éste signifique encierro de la mujer en su casa. La pareja del futuro ha de ser de compañeros unidos por una buena amistad. El modelo del comunismo ruso idealizado guía la obra. Sumamente activa como militante socialista y fundadora de la Liga de Reforma Sexual, H. Rodríguez dejó otras obras de carácter político y eugenista: *La rebeldía sexual de la juventud* (1931), *Se equivocó Marx* (1932), *Venus ante el derecho* (1932) y el conjunto de artículos publicados en 1933 con el título de *Cuatro años de militante socialista*. Su vida fue singular y breve. Concebida y educada por su madre para que fuera la encarnación del superhombre nietzscheano, murió asesinada de un tiro por ella mientras dor-

mía. Tenía diecinueve años. Aparentemente, la creciente independencia que manifestaba con respecto a las expectativas maternas fue la causa de este trágico final.

Para cerrar el espacio acordado a las pensadoras de la primera ola del feminismo, haremos mención de María Laffite y Pérez del Pulgar, condesa de Campo Alange (Sevilla, 1902-Madrid, 1986) quien continuó tratando la temática feminista en España cuando casi todas las pioneras se vieron obligadas a vivir en el exilio. Algunas de sus obras son *La guerra secreta de los sexos* (1948), *La mujer española. Cien años de su Historia* (1964), *Habla la mujer* (1967).

Dejando ahora el ámbito del pensamiento feminista y dentro del marco de la generación del 27 son figuras destacadas las escritoras Rosa Chacel y Ernestina de Champourcin. Rosa Chacel (Valladolid, 1898-Madrid, 1994), discípula de Ortega y Gasset, cultivó la novela —caracterizándose por el multiperspectivismo psicológico (*La sinrazón*, 1960)—, la poesía y el ensayo. Escribiendo desde Argentina y México, fue una de las principales representantes de la literatura del exilio. La poesía de *Ernestina de Champourcin* (Vitoria, Álava, 1905) —parte de ella también escrita en el exilio mexicano— une la extraordinaria calidad formal con la meditación filosófica profunda.

Reconocida internacionalmente, la filósofa María Zambrano (Vélez, Málaga, 1904-Madrid, 1991) fue discípula de Xavier Zubiri, M. García Morente y Ortega y Gasset. Emparentada con la hermenéutica heideggeriana, M. Zambrano propone la superación del racionalismo a través de una “razón poética” de cuyo consecuente ejercicio es prueba su misma obra filosófica. Exiliada en La Habana, México y Puerto Rico, donde continuó su labor como profesora universitaria de Filosofía, se radicó más tarde en Suiza, regresando a España en 1984. En 1981 recibió el premio Príncipe de Asturias a la Comunicación Social y en 1989 el premio Cervantes. Dado que la figura de esta filósofa ya es tratada en el capítulo 9 de este libro, aquí sólo apuntaremos algunos aspectos que nos parecen relevantes en torno a la conceptualización de los sexos en su obra. Partiendo de una *epojé* fenomenológica de cuño místico —el silencio que deja hablar a las cosas—, M. Zambrano, en la línea de Heidegger, denuncia la esencia dominadora de la razón occidental que desde Platón hasta el idealismo alemán ha construido un *logos* desencarnado, desarraigado, que desprecia la vida, un espíritu que niega lo inmediato para afirmar su libertad absoluta. Señala Alcira

Bonilla (*Asparkía*, 1992) que este *logos* sería masculino, según se desprende de este fragmento de *La agonía de Europa*: “Y el esfuerzo mayor de la Filosofía ha sido siempre el de neutralizar los efectos de los dioses. De ahí que las mujeres no hayan solido dedicarse a ella, pues la mujer ha sido siempre la esclava de Dios y de los Dioses y jamás se hubiera atrevido a tomar el partido del hombre.” Frente al *logos* que hace del hombre contemporáneo un ser exiliado y nihilista, M. Zambrano reclama una razón poética, es decir, una mediación que sin caer en el irracionalismo desesperanzado, recupere el contacto con la tierra. La influencia de Jung en su obra, evidente en la misma terminología (*animus/anima*), lleva a la filósofa a destacar la polaridad histórica de los sexos como el dualismo alma (femenina)/intelecto (masculino). El tratamiento que hace de las figuras emblemáticas de Antígona y Diótima se halla enmarcado, por lo tanto, en la misión salvadora que asigna a la palabra femenina. Observemos que esta misión es coherente con el explícito rechazo que hizo del feminismo —“nada es ni vale el moderno feminismo” (*Eloísa o la existencia de la mujer*)—, ya que, según Zambrano, éste participaría del racionalismo moderno que considera debe superarse. Quizás este talante le valió el reconocimiento de pensadores como Cioran, quien alaba la profundidad filosófica de M. Zambrano afirmando que “no ha vendido su alma a la Idea” y por ello no se ha vuelto “presuntuosa y agresiva” como toda mujer que se dedica a la filosofía (*El País*, 4-11-79).

En Literatura, de la llamada Generación del Medio Siglo destaca, entre otros nombres, Carmen Laforet (Barcelona, 1921) que ganó el premio Nadal con su novela *Nada* (1944). Ana María Matute (Barcelona, 1926) cultiva un realismo social no exento de lirismo. Fue premio Nacional de Literatura 1959 por *Los hijos muertos*. Carmen Martín Gaité (Salamanca, 1925), premio Nadal 1957 por su novela *Entre visillos*, evolucionará hacia narraciones más intimistas y de componente fantástico. Varias escritoras en lengua catalana dan a la problemática femenina y/o feminista particular relieve en sus obras. Es el caso de Mercè Rodoreda (Barcelona, 1909-Gerona, 1983) cuya obra más conocida es *La plaça del Diamant* (1962) y María Aurelia Capmany (Barcelona 1918-1991) ganadora del premio Joanot Martorell con su novela *El cel no és transparent* (1948). La narrativa femenina ha conocido en los años 80 y 90 un extraordinario auge. Algunos de sus nombres más destacados son Adelaida García Morales, Carme Riera, Paloma Díaz-Mas, Almudena Grandes, Fanny Rubio, Soledad Puértolas, etc. En-

tre las escritoras feministas de los últimos años, recordaremos, entre otras, a la tempranamente desaparecida Montserrat Roig (Barcelona, 1946-1993) y a la poeta gallega María Xosé Queizán (Vigo, 1939); es mención obligada el nombre de Rosa Montero (Madrid, 1951), quien, con la visión utópica de su novela *Temblor* (1990), plantea la crítica a un feminismo de la igualdad que sólo busque la inclusión de las mujeres en un mundo forjado por valores androcéntricos. Cercana al ecofeminismo, R. Montero realiza un enérgico alegato contra el desenfreno tecnológico y el militarismo. Por su parte, *Cartografía ardiente* (1995) de Noni Benegas ofrece una poesía depurada y visionaria.

Entre las filósofas nacidas en la posguerra española destacan los nombres de Victoria Camps, Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Adela Cortina, Esperanza Guisán y María Teresa López de la Vieja de la Torre. Trataremos las tres primeras en un apartado especial dedicado a las relaciones entre ética y feminismo. En el terreno de la ética crítica, Esperanza Guisán (La Coruña, 1940), catedrática de Ética de la Universidad de Santiago de Compostela, se reconoce próxima al integracionismo de Ferrater Mora y en el de la ética normativa a la corriente neoutilitarista que pretende la reconciliación entre deontologismo y consecuencialismo. De su ya extensa obra, destacaremos *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (1986), donde analiza la necesaria colaboración entre razón y sentimientos para superar la pertinaz devaluación de estos últimos en la filosofía moral. También dentro de este último objetivo puede incluirse “Inmanuel Kant: Una visión masculina de la ética” en el libro que coordinara con el título de *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (1988).

Adela Cortina (Valencia, 1947) comenzó la producción de su amplia obra con una reflexión sobre la filosofía kantiana que invitaba a que la teología filosófica formara parte de la filosofía práctica, es decir, de la que se ocupa de la acción moral. *Ética mínima* (1986) y *La ética de la sociedad civil* (1994) analizan los mínimos éticos indispensables en las sociedades de democracia liberal: los derechos humanos en sus tres generaciones (civiles y políticos, económicos, sociales y culturales y, finalmente, derecho a un medio ambiente no contaminado y a la paz). Estas tres generaciones de derechos se articula en torno a tres valores guía: libertad, igualdad y solidaridad. Destaca A. Cortina que en esta ética cívica o ética mínima es indispensable la actitud dialógica descrita por la ética comunicativa de Habermas y Apel. La autora contrapone la

ética cívica, como ética laica, al fideísmo (o degeneración dogmática de la ética creyente) y al laicismo (o dogmatismo que se propone eliminar la religión).

Finalmente, de María Teresa López de la Vieja de la Torre (Universidad de Salamanca) cabe destacar *Figuras del logos. Entre la Filosofía y la Literatura* (1994).

Referencias bibliográficas

Literatura:

Ángela Bordonada, *Novelas breves de escritoras españolas (1900-1936)*, Madrid, Castalia, 1990. "Catálogo de sombras, treinta escritoras del siglo XX en lengua castellana" en *Quimera*, núm. 123, 1994. Lidia Falcón, Elvira Siurana, *Catálogo de escritoras españolas en lengua castellana: 1860-1992 y Catálogo de escritoras feministas actuales*, Comunidad de Madrid, Dirección Gral. de la Mujer, 1992. Elena Gascón Vera, *Un mito nuevo. La mujer como sujeto-objeto literario*, Madrid, Pliegos, 1992. Geraldine Nichols, *Des-cifrar la diferencia: narrativa femenina de la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1992. Helena Pérez (ed.), *Palabra de Muller*, Xerais, Ayuntamiento de Vigo-Concejalía de la Mujer, 1992. Antonina Rodrigo, *Mujeres de España. Las silenciadas*. Prólogo de M. Roig, Barcelona, Plaza y Janés, 1979. VV.AA., *Relatos de novelistas españolas (1939-1969)*, Madrid, Castalia, 1993. "Rosa Chacel: la obra literaria, expresión genealógica del Eros", número monográfico de *Anthropos*, 1988.

Feminismo:

M^a Aurelia Capmany, *El feminismo ibérico*, Barcelona, Oikos-Tau, 1970. Concha Fagoaga, Paloma Saavedra, *Clara Campoamor. La sufragista española*, Instituto de la Mujer, 1986, 2^a. ed.; Linda Gould Levin, Gloria Feiman Waldman, *Feminismo ante el franquismo*, Universal, 1980. María Dolores Ramos Palomo (coord.), *Homenaje a Victoria Kent*, Málaga, Universidad de Málaga, 1989.

Filosofía:

María Zambrano:

Ana Laurenzi, *María Zambrano: Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y Horas, Cuadernos inacabados, núm. 16, 1995. VV.AA., *El pensamiento de María Zambrano. Papeles de Almagro*, Zero, 1983. VV.AA., número monográfico dedicado a María Zambrano de la revista *Asparkia. Investigació feminista*, núm. 3, 1994, Publicacions de la Universitat Jaume I. María Zambrano, Jesús Moreno Sanz, *La razón en la sombra: antología del pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 1993.

Otras filósofas actuales:

Adela Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981; *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y*

política en K.O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985; *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994. Adela Cortina (dir.), *Diez palabras clave en Ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994. “Ética comunicativa”, en V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética*, Barcelona, Anthropos, 1986; *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990; *Ética sin religión*, Madrid, Alianza, 1993; *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995; “El utilitarismo”, en V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992; Esperanza Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988,

María Teresa López de la Vieja de la Torre, “Las cuentas del Cinismo” y “La verosimilitud en el discurso moral”, en *La balsa de la Medusa; Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, F.C.E., 1994.

LA “SEGUNDA OLA” DEL FEMINISMO

El resurgir del feminismo en los países occidentales se produce a finales de los 60, principios de los 70. A diferencia del sufragismo del XIX, que llegó con mucho retraso a España, esta vez la repercusión será casi inmediata. En 1975 se celebran en Madrid las Primeras Jornadas por la Liberación de la Mujer, y en 1976, en Barcelona, las Primeres Jornades Catalanes de la Dona. En la línea del feminismo materialista francés de Christine Delphy, la abogada y periodista de izquierdas Lidia Falcón (Madrid, 1935) crea en 1976 la revista *Vindicación Feminista* y en 1977 funda el Partido Feminista como alternativa a las insuficiencias del socialismo, a su juicio patentes en la condición de las mujeres en los países comunistas y en la misma incapacidad de los compañeros de la izquierda para asumir las reivindicaciones feministas. De sus numerosos artículos y libros destacaremos *Cartas a una idiota española* (1974), de gran importancia en el despertar feminista de muchas españolas de su momento, y *La razón feminista* (tomo I, 1982; tomo II, 1983). Este último es un extenso tratado que desarrolla la tesis de la mujer como clase social explotada en la sexualidad, la reproducción y el trabajo productivo. *Mujer y Poder político* (1992) se presenta como diagnóstico de la situación de las mujeres en la España de la Convergencia Europea y llama la atención sobre la desmovilización y división del movimiento feminista así como sobre la persistente desigualdad de oportunidades, la violencia doméstica y sexual y la

reducción de los sistemas de protección social, llamando a las mujeres a la participación política desde una coalición feminista. L. Falcón dirige desde 1979 hasta la actualidad la revista *Poder y Libertad* y el club Vindicación Feminista.

Victoria Sau (Barcelona, 1930), licenciada en Psicología y en Historia Contemporánea y profesora de Psicología Diferencial en la Universidad de Barcelona, se apoya en abundantes datos antropológicos y psicológicos para afirmar el carácter histórico, político y cultural del “ser mujer”. La división sexual del trabajo, la interpretación patriarcal de la maternidad como fenómeno “natural” inferior al “cultural” arriesgar la vida en la guerra, el sistema de representaciones de género en el lenguaje, los mitos y el arte son todos ellos elementos que configuran el “ser mujer” en la imagen tradicional femenina. El feminismo, como ruptura de esta imagen, sería la culminación de un proceso de tres fases: victimismo, que se limita a deplorar el sometimiento y la explotación, representado por la figura de Casandra; denuncia de los abusos de poder y de las leyes que los permiten, encarnada por Antígona; actuación, el momento de Lisístrata, en que las mujeres deciden transformar el ámbito socio-cultural, político y económico.

Tras las jornadas feministas de Granada de 1979, surge la temática del feminismo de la diferencia cuya primera expresión teórica española más elaborada será *Sobre diosas, amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical* (1981). En este libro, Victoria Sendón de León propone a la mujer como “misterio” y promesa de civilización alternativa a un patriarcado que estaría llegando al final de su dominio.

Referencias bibliográficas

Lidia Falcón, *Cartas a una idiota española*, ed. de Barcelona, 1974; *La razón feminista*, Barcelona, Fontanella, Tomo I, 1982, Tomo II, 1983; *Mujer y poder político: fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del movimiento feminista*, Madrid, Vindicación, 1992.

Victoria Sau, *Manifiesto para la liberación de la mujer*, Barcelona, Ed. 19, 1974; *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1981; *Ser mujer, fin de una imagen tradicional*, Barcelona, Icaria, 1986; *Aportaciones para una lógica del feminismo*, Barcelona, La Sal, 1986; “Feminismo: la revolución total”, en *Jornadas sobre Feminismo Socialista*, Madrid, Mariarsa, 1984.

Victoria Sendón de León, *Más allá de Itaca*, Barcelona, Icaria, 1980; *Sobre diosas, amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical*, Madrid, Zero Zyx, 1981; *Feminismo holístico*, Madrid, edición de la autora, 1994.

FEMINISMO Y ÉTICA

La introducción de la teoría feminista en la filosofía española se produce de la mano de Celia Amorós (Valencia, 1944), catedrática de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y primera directora del Instituto de Investigaciones Feministas de esta misma Universidad. Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1ª ed. 1985; 2ª ed. 1991) constituye un nuevo enfoque de la filosofía: desde la perspectiva de género, pone de manifiesto que este saber supuestamente objetivo y universal posee profundos sesgos androcéntricos. La constitución histórica de la razón y de la filosofía en el marco de la desigualdad de los sexos, de la exclusión de las mujeres —que como colectivo sometido son identificadas con la Naturaleza, con lo irracional e inferior—, en definitiva, de la dominación de género propia del patriarcado exige una revisión crítica realizada por las propias mujeres que han alcanzado la conciencia de grupo oprimido. Esto no significa para Celia Amorós un rechazo en bloque de las tradiciones filosóficas, sino un análisis y selección de los elementos que puedan ser compatibles con el proyecto ético feminista. Dentro de esta tarea de análisis y enjuiciamiento del legado filosófico destaca la reivindicación de los valores y principios de la Ilustración —libertad, autonomía, igualdad, lucha de la razón contra el prejuicio— como condición de posibilidad de la aparición del pensamiento feminista. Separar el grano de la paja implica aquí estudiar las ambivalencias del pensamiento ilustrado en referencia a las mujeres. Con este objetivo, C. Amorós crea en la Universidad Complutense de Madrid, en 1987, el Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración”.

Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (1987) continúa el proyecto de hermenéutica feminista inaugurado por su libro anterior. En este caso, estudia el pensamiento del filósofo danés marcado por la angustia existencial como manifestación de una crisis de legitimación patriarcal que enfrenta al individuo con el vacío de sentido y, por ende, con la necesidad de asignar sentido al mundo.

En distintos artículos publicados hasta la fecha, reafirmando sus posiciones precedentes, como teórica del patriarcado, caracteriza su posición de “nominalista moderada”. Nominalista porque considera que “hombre” y “mujer”, “masculino” y “femenino” son

“nombres” y la única realidad en sentido fuerte son los individuos. Niega, por lo tanto, la existencia de “esencias” frente a un realismo de los universales que ontologiza las características de género. Pero es “moderada” porque no afirma que sean meros nombres, sino que los concibe como efectos del sistema patriarcal. A su vez, éste —patriarcado o sistema de género-sexo— es pensado como conjunto de pactos patriarcales, como organización social o conjunto de prácticas que crean el ámbito material y cultural que les es propio y que favorece su continuidad. Es, en palabras de la misma filósofa, “un conjunto práctico, es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia de estas prácticas”.

Decantándose claramente hacia un feminismo de la igualdad, Amorós sostiene que el feminismo de la diferencia, con su exaltación de los valores femeninos, ha cumplido una importante labor: la de contribuir al orgullo que todo grupo oprimido necesita en su lucha (el “black is beautiful” de los negros americanos), pero encierra el grave peligro de exaltar aquello que es producto de la dominación. Sólo la oposición a la totalidad del sistema que ha creado la bipolaridad masculino-femenino y el planteamiento de alternativas sociales pueden transformar la relación de género ya que la complementariedad de valores femeninos y masculinos existente corresponde a una determinada modalidad del ser social (es decir, a una particular organización de las funciones y competencias de hombres y mujeres).

El Seminario Feminismo e Ilustración creado por Celia Amorós ha reunido en sus actividades a un grupo de investigadoras entre las que citaremos a Cristina Molina Petit (*Dialéctica Feminista de la Ilustración*, 1994), María Xosé Agra (*J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática*, 1985), Neus Campillo (*Razón y utopía en la sociedad industrial*, 1992), María Luisa Cavana (*Die Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und Ortega y Gasset*) (*La teoría de los sexos en Georg Simmel y Ortega y Gasset*, Alemania, 1991), Rosa Cobo (*Fundamentos del patriarcado moderno*, 1995), Raquel Osborne (*La construcción sexual de la realidad*, 1993), Alicia H. Puleo (*Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, 1992), Ana de Miguel (*Cómo leer a John Stuart Mill*, 1994), Ángeles Jiménez Perona (*Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la “sociedad abierta”*, 1993), Luisa Posada Kubissa (*Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados* [en prensa]), Concha Rol-

dán (*Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* [en prensa]), Teresa López Pardina y Oliva Blanco (*Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*, 1992).

TEXTO

(...) Este esquema de la ideología patriarcal se pudo ejemplificar en la actitud de un juez, muy comentada hace aproximadamente un año, ante una violación: estimó que la mujer, al colocarse en un automóvil entre dos varones, “se puso en disposición de ser usada sexualmente” (...) (La mujer) es, pues, ante todo, topo-lógico-simbólicamente, un lugar de uso sexual de “cualquier X tal que pertenezca al conjunto de los varones”. Los espacios, pues, cuando de la mujer se trata, no son lugares que toman su significación de sus proyectos como persona —tomar unas copas, charlar y bailar un rato—, sino que vienen pre-significados en base a su codificación por quienes los han diseñado en los pactos mismos que cobran trama en el mecanismo serial de sus autodesignaciones. (...) En este sentido, la ideología patriarcal es precisamente el no-pensamiento acerca de la mujer. No se trata de que sea un pensamiento falso, sino de un no-pensamiento, como lo es el racismo en el análisis de J. P. Sartre. Axiomas racistas tales como “el indígena es perezoso” —y que en un contexto de explotación colonial serían enunciados analíticos, en el sentido de que un niño, cuando lo aprende, aprende su significado al mismo tiempo que “su valor de verdad”— no puede decirse que sean ni hayan sido jamás un pensamiento: el pensamiento, íntimamente unido al proyecto práctico de la libertad, es, en la acción, clave de desciframiento, problemática y siempre discutible, de la acción misma. (...) Si los axiomas racistas nacieron con el sistema colonial mismo —no se constituyó éste a consecuencia de que se hicieran experimentos previos acerca de lo perezosos o lo diligentes que eran los indígenas—, los misóginos son tan viejos como el patriarcado y se han transformado incluso mucho menos que las diversas modalidades que históricamente éste ha revestido y reviste. Son, más que enunciados en los que se afirmaría algo acerca de algo, de alguien o “alguienes”, guiños autodesignadores que vendrían a decir: “tú eres de los nuestros y estás en nuestro pacto ¿verdad que nos entendemos?, ¿que sabemos, *a priori*, de qué hablamos? Lo de menos es decir algo sobre los colonizados o sobre las mujeres (ni siquiera se los problematiza como objetos de un discurso en el que habría algo que discutir). (...) Precisamente por ello, estas frases, tópicos o lugares comu-

nes, se repiten hasta el infinito: forman parte de las reglas prácticas de constitución de los pactos seriales así como de la configuración del *topos* de referencia que les es correlativa.

“Con las mujeres ya se sabe”. “Se”: es decir, ese saber es patrimonio genérico de los varones y se pretende producto de su experiencia práctica; se autocalifican, así, recíprocamente de expertos. Se sabe *ya*, es decir, no hay nada de qué informarse, nada que aprender ni nada que comunicarse. (...)

Las mujeres tenemos todavía mucho que pensar y dar que pensar para salir del lugar de lo no-pensado. Del lugar del no-reconocimiento, de la no-reciprocidad, por tanto, de la violencia. El feminismo, como todo proceso emancipador, es fuente de pensamiento interpretativo, suministra nuevas claves de desciframiento de lo real en tanto que es un proyecto de reconstrucción de la realidad social sobre la base de nuevos e insólitos pactos... Pactos donde lo pactado —y, por ende, lo excluido como sujeto activo del pacto— no fueran las propias mujeres como genérico. Una sociedad, en suma, no constituida por pactos patriarcales...

“Notas para una teoría nominalista del patriarcado”,
Asparkia. Investigación feminista, núm. 1, 1992,
Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón.

Referencias bibliográficas

Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, 1991; *Feminismo: igualdad y diferencia*, Colección Libros del PUEG, UNAM, México, 1994; Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero, Barcelona, Anthropos, 1987; C. Amorós (dir.), “Feminismo y Ética”, número monográfico de *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núms. 6, 1992; *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995; “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, en *Arbor*, núm. 503-504; “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 1, 1990, Instituto de Filosofía, CSIC, pág. 139; “Patriarcalismo y razón ilustrada”, en *Razón y Fe*, núms. 113-114, julio-agosto 1991; “Los escritos póstumos de Sartre” (I) y (II), en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III y IV, Madrid, Universidad Complutense; “El nuevo aspecto de la polis”, en *La balsa de la Medusa*, núms. 19-20, 1991; “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica”, en Birules y otros, *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992; Ángeles Jiménez Perona, “Celia Amorós”, en *Philosophinnen-Lexikon*, ein-Fach-verlag, 1994.

En la misma línea de un feminismo de la igualdad podemos situar a Amelia Valcárcel (Madrid, 1950). De 1993 a 1995 fue consejera de cultura del Principado de Asturias. Ejerce su labor docente en la Universidad de Oviedo y pertenece a distintos grupos de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y a consejos de redacción de diferentes editoriales y revistas. Su libro *Hegel y la Ética. Sobre la superación de la "mera moral"* (1988) le valió ser finalista del premio Nacional de Ensayo 1989. En él, la autora no se limita a una exposición de las ideas del filósofo, sino que reivindica con ironía y fuerza argumentativa la denostada "mera moral", denunciando la "Sittlichkeit" de la *Filosofía del Derecho* como falsa "objetividad" animada por un profundo conformismo anti-ilustrado. En *Sexo y Filosofía* (1991), obra que consolidó su prestigio como pensadora feminista, afirma la necesidad de hacer del feminismo una teoría política, una teoría del poder. El feminismo, como filosofía política de la tradición ilustrada, ha de reivindicar la individualidad que siempre les ha sido negada a las mujeres. La pregunta por la construcción del género-sexo está ligada a este objetivo. Por ello, Simone de Beauvoir es recordada y valorada por A. Valcárcel como la autora de una "fenomenología de la mujer tal como ha sido pensada por el varón", de un estudio de las figuras de la heteronomía, de las "designaciones ilegítimas" a las que cada mujer debía plegarse para encontrar su sitio en la sociedad patriarcal (madre, puta, etc.). Sostiene Valcárcel que el primer feminismo forja sus armas en ese individualismo occidental que fue terminando con distintos genéricos como el linaje o los estamentos para dar lugar a los sujetos trascendentales o agentes morales racionales, a los ciudadanos dotados de iguales derechos. Individualismo es sinónimo de autonomía y no de insolidaridad. Así, el colectivo "mujeres" no ha de construirse a los fines de la lucha recurriendo al esencialismo o al naturalismo. Simplemente, se ha de reconocer que las mujeres comparten la designación (heterodesignación, designación patriarcal) "la mujer" y un número determinado de figuras, una fenomenología, no una esencia. Comparten una "posición funcional" (la sumisión) distinta a la de los hombres. La gran tarea feminista es, para esta filósofa, terminar con los islotes de naturalismo (con las "designaciones ilegítimas" que definen lo que es propio de un sexo) aplicando las categorías políticas de la democracia a la familia. Para lograrlo, ha de alcanzar la capacidad de pacto y superar el miedo al poder. Éste no debe ser entendido a la manera contracultural como sustancia oscura y maléfica, sino se-

gún el concepto espinoziano de poder de la voluntad que anima el pensamiento moderno. "Reclamar la individualidad es el necesario golpe en la base del estereotipo genérico." Pero para conseguir la individualidad hay que realizar una tarea colectiva superando la falta de estructuras del movimiento feminista.

Y en este momento en que la crisis de las ideologías dificulta a menudo la definición de la identidad de izquierda y derecha, propone el feminismo como test de diferencias entre ambas posiciones políticas.

TEXTO

No olvidemos que la principal virtud femenina, que es el fundamento y razón de todas las demás, es la abnegación. (...) La individualidad no sólo está negada al sexo que se predica idéntico, está prohibida por la exigencia constante de abnegación. Abnegación no para que la individualidad desaparezca, no abnegación inmediatamente societaria, sino abnegación para que emerjan y puedan serlo los individuos del mismo fuego, cada uno de los varones que no se puede designar genéricamente. Porque, en efecto, cada mujer se abnega por un varón, por dos, más allá de donde tiene conciencia de ello. (...) El hijo, el marido, el amante, son sus señores y sus productos. (...)

(...) ¿cuáles son los contenidos de una moral feminista verdaderamente universal? (...) Quizá Russel pueda servirnos de ayuda. En *Matrimonio y moral* opone nuestro lord lo mejor a lo posible en lo que atañe a la nueva moral que la igualdad de los sexos puede dar a luz. La igualdad, dice, puede hacerse por abajo o por arriba; la igualdad moral por arriba, muy extendida en los círculos sufragistas, ordena al hombre sufrir el mismo código asumido por las mujeres y se muestra convencida de su excelencia, que no se le ocurre pensar para desvalorizarla, que sea un producto de la esclavitud; es más, aunque así fuera, sería desdeñable el dato, en duros yunques se templan siempre los aceros. Russel incluso afirma que este código es, en efecto, mejor; sólo que no parece muy probable que los varones lo asuman. Si incluso le añadiéramos platónicamente la coerción del Estado, la resistencia al yugo seguiría siendo notable, la resistencia de los varones, puesto que las mujeres no tienen necesidad de variar sus normas ni sus conductas; en fin, la pretensión puritana estalinista o china habla por sí misma. Russell tenía razón, es difícil conseguir la igualdad por arriba.

De esta forma, sólo queda una vía abierta al par universalidad-igualdad: que las mujeres hagan suyo el actual código de

los varones (...) Si no los podemos hacer tan buenos, hagámonos nosotras tan malas: no exijamos castidad, sino perdámosla; no impongamos la dulzura, hagámonos brutales; no atesoremos naturaleza, sino destruyámosla con el fervor del converso, etc. Las aparentes paradojas con las que se encuentran las mujeres, puritanismo-desvergüenza, apacibilidad-violencia, sumisión-dominio... desaparecerán con una reformulación *ad mulierem* del imperativo categórico, funcionando esta vez sólo como un tamiz: en caso de conflicto de normas o de principios (en el sentido de Ross), obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad (...) No reclamamos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Éste es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende demostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro logos moral desde siempre ha funcionado.

Sexo y Filosofía. Sobre "Mujer" y "Poder", págs. 163-164 y 181-183.

Referencias bibliográficas

Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía. Sobre "Mujer" y "Poder"*, Barcelona, Anthropos, 1991; *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993; "Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche", en Alicia H. Puleo, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993; "Sobre revolución y misoginia", en Celia Amorós, *Actas del Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración" 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1993; Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1994. Alicia Puleo, "Amelia Valcárcel", en *Philosophinnen-Lexikon*, trad. M^a Luisa Cavana, ein-Fach-verlag, 1994.

Victoria Camps (Barcelona, 1941), catedrática de Ética en la Universidad Autónoma de Barcelona, fue senadora por el Partido Socialista Obrero Español. Es una de las filósofas éticas de mayor renombre. Partidaria de una proyección política de la ética, su obra posee una orientación socialdemócrata inspirada en la concepción de la justicia del neocontractualista John Rawls. Sin embargo, invierte el orden de los principios que éste establece (libertad, igualdad de oportunidades y principio de la diferencia) para poner en primer lugar el último, es decir, el principio corrector de las diferencias que establece que quien está en peor situación ha de recibir

más. Frente a la concepción liberal del Estado mínimo, reducido a funciones policiales, plantea la necesidad de un Estado del Bienestar que lleve a cabo políticas concretas de justicia distributiva, en particular hacia colectivos de menor poder, como el de las mujeres. Si en *La imaginación ética* (1983) asumía el carácter provisional y precario de las afirmaciones de la Ética y, por lo tanto, su obligación de ser *imaginativa*, en *Virtudes públicas* (premio Espasa Mañana de Ensayo, 1990) intenta responder al vacío de la sociedad individualista y consumista actual. Considera V. Camps que la justicia social ha de apoyarse en virtudes tales como la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, la profesionalidad y la buena educación. Aunque no ha dedicado su producción filosófica al feminismo, el capítulo titulado “El genio de las mujeres” es concebido por su autora como una alternativa a los planteamientos del feminismo de la igualdad de Celia Amorós y Amelia Valcárcel. La polémica de ámbito internacional sobre la existencia de “voces” masculinas y femeninas en las concepciones de la ética no podía dejar de reflejarse en el pensamiento de la España actual. Si bien las tres pensadoras coinciden en la necesidad de alcanzar la igualdad entre los sexos, V. Camps enfatiza el carácter positivo de las virtudes femeninas generadas por los siglos de exclusión y cree en la particular capacidad de las mujeres para transformar la práctica política y las concepciones del trabajo y del ocio en el camino hacia una sociedad más solidaria y menos alienada.

TEXTO

Ha habido una diferencia evidente en las funciones asignadas a ambos sexos. Y se trata, por supuesto, de funciones *asignadas* a las mujeres por el sexo masculino, como expresión del dominio y la opresión. Está claro y sería absurdo negarlo. Pero ¿se deduce de ahí que esas funciones no hayan generado unos valores? ¿Cuál es la razón para oponerse a considerar esas cualidades como tales, esto es, como valiosas? Discrepo de la conocida tesis de Simone de Beauvoir según la cual los supuestos valores femeninos no los son porque fueron inventados por los hombres para cebarse más y mejor en su dominación. Así es, no cabe duda, pero ¿por qué dar por supuesto que en ese reparto de virtudes los varones no se equivocaron y se asignaron a sí mismos precisamente lo menos valioso? ¿Por qué tiene que valer más la fuerza que la debilidad, el mando que la sumisión, el autodomínio que el sentimentalismo, la coherencia que la

dispersión? Lo cierto es que ninguno de tales valores es absoluto: en unos casos, el mando es más valioso y eficaz, en otros es más inteligente la sumisión; en unos casos, la debilidad puede ser más potente que la fuerza, la liberación de las emociones más humana que el autodomínio, la dispersión más abierta y enriquecedora que la coherencia. El reparto de valores es, sin duda, injusto pero no porque se dé el nombre de “valor” a lo que no lo es, sino porque es un reparto desigual, en el que unos gozan de la posibilidad de escoger y mostrarse fuertes o débiles, racionales o emotivos, autoritarios o sumisos a su antojo, mientras a las otras sólo se les permite mostrarse como seres débiles. Dada, sin embargo, la ocasión de elegir una u otra manera de ser, ¿no es más inteligente, y más prometedor incluso, reservarse la opción de mostrarse poderoso o débil, según vengan las circunstancias, que la obligación de ser y parecer poderoso sea cual sea la situación? (...) Es la esclavitud lo rechazable, no los valores que genera la esclavitud, que no son más que la respuesta humana a una situación de por sí inadmisibles. Si esto no es cierto, habrá que aceptar la tesis contraria: que los valores por antonomasia no son los producidos por la esclavitud, sino los otros, los que han producido la esclavitud, es decir, el poder, la fuerza, el mando. Quiero insistir algo más en el carácter antiesencialista de esta propuesta. Las “virtudes femeninas” —llamémoslas así aunque la denominación me satisface poco— son virtudes creadas por la tradición, no las marcas de la excelencia de la mujer en cualquier caso. Quiero decir que son cualidades que han existido *de hecho*, y que es preciso conservar y salvar porque *son* realmente cualidades. (...) Pienso que existe un bagaje femenino redimible y no despreciable, como algo bueno y valioso para todos, no sólo para las mujeres; bueno y valioso, pues, para la liberación y el progreso de la humanidad.

Referencias bibliográficas

Victoria Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1968; *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976; *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983; *Ética, retórica y política*, Barcelona, Seix y Barral, 1983; *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990; “La mujer en el año 2000”, en VV.AA., *Por una política feminista*, Madrid, Fórum de Política Feminista, 1990.

LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL Y LOS “ESTUDIOS DE GÉNERO”

Para finalizar, destacaremos la aparición de un fenómeno nuevo: la producción intelectual desde una perspectiva de género con equipos de investigación dentro del marco institucional de la Universidad. Aun cuando estamos muy lejos todavía de la generalización de los “Women Studies” o “Feminist Studies” de Estados Unidos, se puede decir ya que existe una actividad sin precedentes en este terreno. Distintos Institutos de Investigaciones han surgido en los últimos años (Universidad de Barcelona, Universidad Complutense de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad del País Vasco, etc.) con el propósito explícito de impulsar los estudios feministas y reunir en diálogo interdisciplinario a especialistas y estudiantes. A menudo se hallan dirigidos por pensadoras de larga trayectoria en el tema, como es el caso de María Ángeles Durán (directora del Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid desde 1979), que fue la primera socióloga que trabajó en España sobre el tema del trabajo doméstico, sus características e implicaciones. Entre sus numerosos libros y artículos sobre mujer y género, citaremos *El trabajo de la mujer en España* (1972) y los estudios colectivos que editara bajo el título de *Liberación y utopía* (1983) y *De puertas adentro* (1987).

El reconocimiento del peso teórico y filosófico de la categoría de género se hace palpable también en encuentros y congresos. Así, por ejemplo, la *XII Semana Galega de Filosofía* organizada por el aula Castelao de Filosofía, tituló su encuentro anual de 1995 *Xénero e Filosofía*.

No queremos dejar de señalar que se cultiva también una teología feminista: Margarita Pintos, Mercedes Navarro, Pilar Yuste y otras autoras, reunidas en torno a la recientemente creada Asociación de Teólogas Españolas, reivindican una nueva lectura de los textos bíblicos y una mayor igualdad entre los sexos en el seno de la Iglesia.

Finalmente, deseamos destacar que las limitaciones que la Editorial ha impuesto en la extensión de este apéndice nos ha obligado a dejar de lado el tratamiento de numerosas autoras españolas actuales de relevancia.

Referencias bibliográficas

Estudios de género:

Pilar Ballarín Domingo, María Teresa Gallego Méndez, Isabel Martínez Benloch, *Los estudios de las Mujeres en las Universidades españolas. 1975-1991*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1995.

Teología feminista:

Margarita Pintos, *La mujer en la Iglesia*, San Pablo, 1990. María José Arana y otros, *El sacerdocio de la mujer*, Salamanca, San Esteban, 1993. Mercedes Navarro (dir.), *10 mujeres escriben Teología*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993; Mercedes Navarro (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1996.

Índice

PREFACIO	7
INTRODUCCIÓN	9
1. Los orígenes	9
2. La mujer y la autoridad	13
Capítulo I. EL MUNDO EGEO	17
1. El matriarcado	17
2. Ariadna, señora del Laberinto	23
3. Atenea, las Musas y las Bacantes	24
4. Las heroínas de la literatura	27
5. Las poetisas	30
6. La mujer en el mundo griego	32
7. De la Sofía a la Filo-sofía	33
8. Las primeras filósofas	35
9. Diotima y las filósofas griegas	37
10. Las mujeres en el periodo helenístico	41
11. Hipacia de Alejandría	42
Capítulo II. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN ROMA	45
1. Los escenarios culturales y religiosos	45
2. La mujer en el mundo romano	47
3. Las mujeres en la vida religiosa de Roma	49
4. La filosofía en Roma y las mujeres filósofas	50
5. Las emperatrices sacerdotisas	52
6. El cristianismo: la nueva imagen de la mujer	54
7. Mujeres y cultura en Bizancio	58

Capítulo III. LAS FILÓSOFAS DE LA EDAD MEDIA	61
1. Mujeres y cultura en la Alta Edad Media	61
2. El despertar de la conciencia: las filósofas medievales del siglo XII	65
3. Eloísa del Paráclito	67
4. Hildegarda de Bingen	71
5. Mujeres y religión en el tardomedievo (siglos XIII-XV)	77
Capítulo IV. LOS ORÍGENES DEL MUNDO MODERNO	87
1. La instrucción y la educación de la mujer desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVI	87
2. Humanismo y Renacimiento: luces y sombras	90
3. Mujeres literatas, humanistas y científicas desde el siglo XII al siglo XVI	94
4. Las doctas y literatas del siglo XVI	97
5. Reforma protestante y Reforma católica	101
6. Teresa de Jesús	103
7. Las mujeres de la Reforma protestante	109
8. La persecución de las brujas	114
9. El Renacimiento y la Reforma en Inglaterra	117
10. Mary Astell	120
Capítulo V. EL SIGLO BARROCO	125
1. La restauración del catolicismo	125
2. El siglo XVII y la instrucción de las niñas	128
3. Las mujeres de la Reforma católica en Italia y en Francia ..	130
4. La Francia de los Libertinos	137
5. Port-Royal	141
6. La tradición de los “salons” en Francia. El “hôtel” Rambouillet	144
7. Las “preciosas” y los salones en el París del siglo XVII	148
8. Madeleine de Scudéry y el sentimiento barroco	152
9. Madame de Sablé, la Marquesa de Sévigné y otros salones ..	160
10. Isabel de Bohemia y el <i>Tratado de las pasiones del alma</i> . Las filósofas cartesianas	164
11. Los albores de la idea “feminista” en la Venecia del siglo XVII	171
12. Metafísica del Barroco. Sor Juana Inés de la Cruz	179
13. Las poetisas posisabelinas	182
Capítulo VI. EL SIGLO DEL NUEVO MUNDO	185
1. Líneas generales del pensamiento ilustrado	185
2. Entre el siglo XVII y el siglo XVIII: Madame de Lambert	189
3. La Ilustración en Inglaterra y en Francia	194

4. Las mujeres filósofas del siglo XVIII en Francia	200
5. Las mujeres de la Revolución	211
6. Una ilustrada inglesa. Mary Wollstonecraft. La Revolución Francesa en Inglaterra	218
7. La Ilustración en Alemania y en Italia	227
8. Las mujeres en la Ilustración italiana	232
9. La formación de la identidad cultural de los Estados Unidos de América	240
10. Las mujeres del Nuevo Mundo	242
Capítulo VII. MUJERES Y CULTURA EN EL SIGLO XIX	247
1. La filosofía de la <i>Romantik</i>	247
2. Madame de Staël. De la Ilustración al Romanticismo	261
3. Una pedagoga romántica	273
4. Las mujeres de la <i>Romantik</i>	275
5. Marianna Florenzi Waddington	279
6. Cristina de Belgiojoso	282
7. La poetisa asceta de Nueva Inglaterra: Emily Dickinson ...	288
8. Mujeres y política: el feminismo del siglo XIX	291
9. Las mujeres y el socialismo	298
10. Dos vidas y dos escritoras “desaprovechadas”: Paolina Leo- pardi y Sofía Tolstói	323
11. Las mujeres y la ciencia en la era del Positivismo	329
12. El esoterismo de finales del siglo XIX. El ideal teosófico de Madame Blavatsky	332
Capítulo VIII. MUJERES Y FILOSOFÍA EN OCCIDENTE HASTA 1945	337
1. La “Revolución”: de las ideas en Europa entre los siglos XIX y XX	337
2. El “caso” Elisabeth Nietzsche	343
3. Lou Andreas-Salomé	346
4. Helene von Druskowitz. Una filósofa “desviada”	354
5. Las mujeres del movimiento psicoanalítico	359
6. Virginia Woolf y el “Bloomsbury Group”	365
7. El marxismo revolucionario	376
8. El Espíritu en el arte. Gertrude Stein	395
9. Maria Montessori	402
10. Edith Stein	406
11. Simone de Beauvoir	411
Capítulo IX. LA FILOSOFÍA FEMENINA DE LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA	421
1. Fin de siglo	421
2. Reflexión sobre el totalitarismo	423
3. Las filósofas italianas del siglo XX	447

4. El neomarxismo	466
5. Ágnes Heller. Ética y ontología	484
6. El feminismo radical. Cuestiones de ética	493
7. Luce Irigaray. Feminismo y filosofía de la diferencia	501
8. Hombre y mujer en las ciencias humanas	513
9. Las mujeres y la ciencia. Filosofía y ecología	519
10. Reflexión sobre las artes	528
11. Mística del presente	533
12. En los confines de la literatura	536
Apéndice. PENSADORAS ESPAÑOLAS (Alicia H. Puleo)	541
Los límites del género-sexo femenino en el Renacimiento y el Barroco	542
La liberación en el <i>Castillo interior</i> : Santa Teresa o Teresa de Jesús	544
Una filósofa del Renacimiento español: Oliva Sabuco	547
Una feminista del siglo de Oro: Doña María de Zayas y Soto- mayor	549
La Ilustración en España; Josefa Amar y Borbón	550
El siglo XIX	554
Concepción Arenal	558
Emilia Pardo Bazán	560
Panorama general de autoras del siglo XX	562
La “segunda ola” del feminismo	570
Feminismo y Ética	572
La producción intelectual y los “Estudios de género”	581

Colección feminismos

1. *Las Románticas (Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850)*, Susan Kirkpatrick.
2. *El infinito singular*, Patrizia Violi.
3. *Antropología y feminismo*, Henrietta L. Moore, (3ª. ed.).
4. *Deseo y ficción doméstica*, Nancy Armstrong.
5. *Musa de la razón (La democracia excluyente y la diferencia de los sexos)*, Geneviève Fraisse.
6. *Dialéctica de la sexualidad (Género y sexo en la filosofía contemporánea)*, Alicia H. Puleo.
7. *Yo, tú, nosotras*, Luce Irigaray.
8. *Equidad y género (Una teoría integrada de estabilidad y cambio)*, Janet Saltzman.
9. *Alicia ya no (Feminismo, Semiótica, Cine)*, Teresa de Lauretis.
10. *El niño de la noche (Hacerse mujer, hacerse madre)*, Silvia Vegetti Finzi.
11. *El estudio y la rueca (De las mujeres, de la filosofía, etc.)*, Michèle Le Dœuff.
12. *Las madres contra las mujeres (Patriarcado y maternidad en el mundo árabe)*, Camille Lacoste-Dujardin.

13. *El poder del amor (¿Le importa el sexo a la democracia?)*, Anna Jónnasdóttir.
14. *La construcción sexual de la realidad (Un debate en la sociología contemporánea de la mujer)*, Raquel Osborne.
15. *De la Educación de las Damas (para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres)*, Poulain de la Barre.
16. *Sapos y culebras y cuentos feministas (Los niños de preescolar y el género)*, Bronwyn Davies.
17. *Fortunas familiares (Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850)*, Leonore Davidoff y Catherine Hall.
18. *Vindicación de los derechos de la mujer*, Mary Wollstonecraft, (2ª. ed.).
19. *Los otros importantes*, Whitney Chadwick y Isabelle de Courtivron (eds).
20. *La construcción del sexo (Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud)*, Thomas Laqueur.
21. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Josefa Amar y Borbón.
22. *Feminismo*, Adolfo Posada.
23. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Rosa Cobo.
24. *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Jane Flax.
25. *La ciudad de las pasiones terribles (Narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano)*, Judith R. Walkowitz.
26. *El matrimonio de Raffaele Albanese (Novela antropológica)*, Luisa Accati.
27. *Hacia una teoría feminista del Estado*, Catharine A. MacKinnon.
28. *Ciencia, cyborgs y mujeres (La reinención de la naturaleza)*, Donna J. Haraway.
29. *Política sexual*, Kate Millett.

49. *La misoginia en Grecia*, Mercedes Madrid.
50. *El segundo sexo (Volumen I. Los hechos y los mitos)*, Simone de Beauvoir, (4ª. ed.).
51. *El segundo sexo (Volumen II. La experiencia vivida)*, Simone de Beauvoir, (4ª. ed.).
52. *La loca del desván (La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX)*, Sandra M Gilbert y Susan Gubar.
53. *Trabajo social feminista*, Lena Dominelli y Eileen McLeod.
54. *Mujeres de los márgenes (Tres vidas del siglo XVII)*, Natalie Zenon Davis.
55. *Historia de la violación (Siglos XVI-XX)*, Georges Vigarello.
56. *La mujer española y otros escritos*, Emilia Pardo Bazán.
57. *Si Aristóteles levantara la cabeza (Quince ensayos sobre las ciencias y las letras)*, María Ángeles Durán.
58. *Lo femenino y lo sagrado*, Catherine Clément y Julia Kristeva.
59. *La justicia y la política de la diferencia*, Iris Marion Young.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Género, identidad y lugar, Linda McDowell.
Galería de escritoras isabelinas, Íñigo Sánchez-Llama