

The History of Philosophy
A Story of Gender Violence and Resistance.

La historia de la filosofía

Una historia de violencias de género y resistencia



NOELIA BUENO GÓMEZ

MERCED MEDIAVILLA

PAZ PÉREZ ENCINAS

pp. 33-55

Revista Paideia 118 (2023),

ISSN: 0214-7300

RESUMEN

Este artículo examina el modo en que diferentes pensadoras de distintos momentos de la historia han construido su obra intelectual como un ejercicio de resistencia filosófica ante la violencia ejercida contra ellas en cuatro ámbitos en los que fueron excluidas o sometidas: la educación, la institución del matrimonio, los derechos políticos y sociales y, finalmente, la historia de la filosofía. Consideramos que estos cuatro ámbitos de exclusión/sometimiento son expresión de tres tipos de violencia. El primero es la violencia ontológica que hemos definido como el rebajamiento naturalizado de las mujeres (al negarles el *logos* o razón). En relación con ella, encontramos violencia física contra los cuerpos vivos de las mujeres y violencia simbólica contra sus obras o producciones intelectuales.

De este modo, pretendemos (1) sacar a la luz los argumentos esgrimidos por las filósofas, poniendo de manifiesto las violencias que tuvieron que contestar y el modo en que lo hicieron, (2) contribuir a la revolución de la historia del pensamiento, yendo hacia una filosofía que admita las violencias de género sufridas y expresadas, pero siempre resistidas y, por tanto, (3) reconociendo su labor intelectual como una obra genuinamente filosófica.

Palabras clave: filósofas, resistencia feminista, feminismo, violencia de género

ABSTRACT

This article examines the way in which different female thinkers from different moments in history have built their intellectual work from the philosophical resistance to the violence exerted against them in four realms in which they were excluded or subjected: education, the institution of marriage, the political and social rights and, finally, the History of Philosophy. We consider that these four areas of exclusion/submission are expressions of three types of violence. The first one is the ontological violence that we have defined as the naturalized debasement of women (by denying them the *logos* or reason). In relation to it, we find physical violence against the living bodies of women and symbolic violence against their works or intellectual productions.

In this way, we intend to (1) bring to light the arguments presented by the female philosophers, highlighting the violence that they had to contest and the way in which they did it, (2) to contribute to the revolution of the history of thought, going towards a Philosophy that admits the gender violence suffered and expressed, but always resisted and, therefore, (3) recognizing their intellectual work as a genuinely philosophical work.

Key words: female philosophers, feminist resistance, feminism, gender violence

Introducción

La llegada de las filósofas a la historia de la filosofía, con su correspondiente perspectiva de género, constituye un acontecimiento de la máxima relevancia, en la medida en que inserta una quiebra en la historia canónica, basada en la exclusión sistemática de las pensadoras desde los inicios de la tradición filosófica occidental. Esta quiebra es irreversible y la grieta hará saltar en pedazos todo el canon hasta ahora conocido porque este se basaba en un presupuesto ontoepistemológico que daba forma masculina a la figura del pensador. La mujer era concebida y figurada por el discurso académico como un ser carente de *logos*, de razón y de voz pública. Sin embargo, las mujeres ejercitaron y practicaron el *logos* en todas sus formas a pesar de las restricciones políticas, académicas, sociales y económicas y en todas las épocas de la historia. Lejos de ahormarse en los roles pasivos o secundarios, iniciaron con valentía una historia de resistencia y de lucha, también en el terreno del pensamiento.

Por esta razón, si nos acercamos a las obras de las pensadoras, no nos encontramos con la historia de la filosofía triunfante, propia de la mirada académica, expresada en el pensamiento de sucesivos vencedores. Si fijamos la mirada en las excluidas de esta trayectoria, que por fin están saliendo a la luz, la historia muestra otra cara, concretamente la de una violencia de género manifiesta y manifestada a través de los siglos, una violencia contestada y resistida por ellas en todos los niveles, y también en el terreno argumentativo y filosófico.

El objetivo de este artículo es examinar el modo en que diferentes pensadoras de distintos momentos de la historia han construido su obra intelectual desde la resistencia filosófica a la violencia ejercida contra ellas en cuatro ámbitos en los que fueron excluidas o sometidas: la exclusión de la educación, el sometimiento en el matrimonio y la relegación al ámbito privado, la exclusión de los derechos políticos y sociales y, finalmente, su exclusión de la historia de la filosofía. De este modo, pretendemos (1) sacar a la luz estos argumentos esgrimidos por ellas, poniendo de manifiesto las violencias que tuvieron que contestar y el modo en que lo hicieron, (2) contribuir a la revolución de la historia del pensamiento, yendo hacia una verdadera filosofía perenne que admita las violencias de género sufridas y expresadas, pero siempre resistidas y, por tanto, (3) reconociendo su labor intelectual como una obra genuinamente filosófica.

Este artículo se basa en una labor didáctica e investigadora de más de 5 años, en torno al proyecto *Filósofas en la Historia*, inicialmente impulsado desde el Departamento de Filosofía del Instituto Aramo de Oviedo (Asturias) en el año 2018, y con colaboradoras de enseñanzas medias y universidad. De igual modo, el proyecto *Women's Legacy*, está realizando una importante labor de recuperación de contribuciones de mujeres en diferentes disciplinas del conocimiento, del que también formamos parte. Este artículo nace, en particular, de la reflexión sobre estos procesos de recuperación y análisis de las obras de las filósofas y de la adaptación para su enseñanza y transmisión. La experiencia adquirida abarca también el ámbito de la militancia feminista y la contestación, tanto en redes sociales como en diferentes foros; la necesidad de responder a los discursos todavía misóginos y patriarcales nos ha estimulado para afinar y mejorar nuestros argumentos.

Apartadas de la educación

Las mujeres han sido conscientes, desde la Antigüedad, de la importancia del acceso a la educación, que les ha sido sistemáticamente negado y que, incluso en la actualidad, sigue sin estar garantizado en todos los países del mundo (piénsese, por ejemplo, en la reciente prohibición del gobierno talibán a las niñas y jóvenes de recibir formación en todos los niveles educativos)¹. No es de extrañar que el tema de la educación sea central para las pensadoras, puesto que han visto aquí una de las condiciones de posibilidad del ejercicio del *logos* del que no se las consideraba capaces. En este sentido, y a pesar de que no tenemos obra escrita de autoras como Aspasia de Mileto (S. V a. n. e.) o Hiparquia de Alejandría (s. IV a. n. e.), consideramos sus reivindicaciones de la *paideia* femenina como actos o gestos constitutivamente filosóficos, sin los cuales no cabe ya, hoy, plantear una historia de la filosofía que no reproduzca estrategias de violencia de género, tanto física como ideológica o epistemológica. Aspasia de Mileto se formó Mileto, alejada de las murallas intelectuales de Atenas, y alcanzó una educación tan exquisita que le permitió llegar a ser considerada “maestra de maestros”. El dominio del arte de la oratoria le otorgó el prestigio necesario para poder acercarse a Sócrates y a Pericles (Platón, *Menexeno*

1 <https://elpais.com/internacional/2022-12-20/los-talibanes-prohiben-a-las-mujeres-estudiar-en-la-universidad-en-afganistan.html>, consultado el 10/04/2023

235e-245c), pero no por ello abandonó a las mujeres. Ante la escandalosa situación en las que se encontraban en Atenas, apartadas de la educación, intentó, aunque sin éxito, crear una escuela para ellas.

Hiparquia de Alejandría (S. IV a. n. e.) también había tenido que defender su apuesta por la *paideia* y el ejercicio filosófico público. Diógenes Laercio nos cuenta que fue despojada violentamente de sus vestiduras por parte de Teodoro porque estaba haciendo uso de la palabra filosófica, a la vez que éste le exigía que volviera a sus labores de costura. Hiparquia no se dejó humillar y mantuvo la compostura y el uso de la palabra; vergüenza por su desnudez era lo último que iba a sentir una cínica. Con esta muestra de violencia física y con el desafío de Hiparquia quedaba en evidencia su convencimiento por la decisión tomada, así como la impostura de Teodoro al querer mostrar la debilidad intelectual de su invitada (DL, L VI). Estos gestos de Hiparquia y Aspasia pueden iluminar toda la historia de la Filosofía, y ser el principio de su reescritura, y pueden, además, dar a las mujeres fuerza para mantener su palabra en condiciones todavía adversas.

A partir de la instauración del monacato femenino en el cristianismo, incluso antes de los inicios de la Edad Media y hasta la época moderna, los conventos ofrecieron a las mujeres una de las pocas posibilidades existentes a la hora de recibir educación y formación intelectual. En este contexto desarrollaron su obra pensadora como Hildegarda de Bingen (s. XI-XII), Eloísa de Paráclito (S. XI-XII) y Teresa de Jesús (s. XVI). Aprendieron y enseñaron a sus coetáneos y coetáneas, a pesar de que existía un precepto apostólico que prohibía a las mujeres enseñar la doctrina, basado en las epístolas paulinas (en particular Cor 34. 14) (Slade 1986). Por esta razón, incluso en el momento de la proclamación de Teresa de Ávila y Catalina de Siena como doctoras de la iglesia, en el año 1970, por el Papa Pablo VI, este distinguió entre el magisterio carismático (que sí les podía atribuir a ellas) y el magisterio jerárquico (que no se les podría reconocer por ser mujeres en virtud del mencionado precepto) (Chiaia 2006). A pesar de estas dificultades, existe una tradición de filósofas y pensadoras cristianas que realizaron su obra dentro y también fuera de los conventos, que está todavía, en parte, por recuperar. Teresa de Ávila, por ejemplo, fue además una feminista militante y convencida, que desmontó uno a uno, con gran ingenio y coraje, todos los argumentos contrarios al desarrollo intelectual, moral y religioso de

las mujeres en el siglo XVI.

Fuera de las murallas de los conventos, Cristina de Pizan elaboró, en pleno siglo XV, una obra completamente revolucionaria en lo que a la posición y capacidades de las mujeres se refiere. Afirma, con sorna, al principio de su obra *La Ciudad de las damas*:

“...filósofos, poetas, moralistas, todos -y la lista sería demasiado larga- parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre inclina hacia el vicio”. (...) ¿cómo hombres tan ilustres, sabios, clarividentes tienen una postura tan unánime respecto a las mujeres? ¿Habría creado dios un ser tan abyecto?” (Pizan 1405, 2020, p. 27)

Encontramos aquí la identificación del tipo de violencia de género relativo a la exclusión por rebajamiento de las mujeres, expresada además con gran maestría literaria, lo que en la obra de Cristine de Pizan se une a la resistencia más radical. Esta fue la razón que le llevó a escribir otra obra (*El tesoro de la ciudad de las damas*), dedicada exclusivamente a la educación de las mujeres, considerada la condición necesaria para su empoderamiento.

Durante la Edad Moderna, e incluso bajo el amparo de la Ilustración, es necesario continuar con la defensa de la educación, algo que ocurrirá tanto en los salones aristocráticos (con autoras como M. de Lambert) como en el espacio público (como en el caso de Mary Wollstonecraft). Aunque M. de Lambert (1647-1733) planteaba una educación distinta para chicos y chicas, exigía para ambos que no se abandonara el cultivo de la racionalidad y el intelecto, defendiendo la instrucción filosófica de las mujeres. Denunció la carencia de educación en las mujeres y la enorme repercusión que eso les acarrearía en la vejez. En un escrito muy avanzado para la época, *Sobre la vejez en las mujeres*, explicó cómo esta violencia que sufren las mujeres por rebajamiento, debida a su falta de educación, se acentuaba cuando llegaban a la vejez. Las primeras líneas de esta obra despejan todas las dudas que podríamos albergar al respecto:

“Los hombres se han dado todos los socorros necesarios para perfeccionar su razón y que se les enseñe la gran ciencia de la felicidad en todo el tiempo de la vida. Cicerón ha escrito un *Tratado de la vejez*, para que estén en condiciones de sacar partido de una edad en que todo parece abandonarnos. Solo se trabaja para los hombres; a las mujeres, en cambio, en todas las edades se las abandona a sí mismas: se descuida su educación

en la niñez, en su madurez se las priva de recursos, y en la vejez carecen de apoyos...”
(Lambert 1732, p. 9)

M. de Lambert fue muy consciente de la doble discriminación que pueden sufrir las mujeres, el edadismo superpuesto al sexismo. En la vejez, la carencia de educación conlleva abandono y exclusión.

Analizando el debate que se estableció entre Rousseau (1712-1778) y Mary Wollstonecraft (1759-1797) observaremos que la exclusión de las mujeres de la educación fue la estrategia necesaria para, como diría Rousseau, “mantener el orden civil”, es decir, el orden civil patriarcal. Para Rousseau, que mujeres y hombres desempeñen papeles desiguales y jerarquizados en la sociedad se debe a que la naturaleza los crea diferentes. Lo que va a diferenciar a Emilio y a Sofía en su obra es que el primero posee libertad, mientras que la segunda está condenada a ser dependiente. Mary Wollstonecraft entiende la educación como uno de los instrumentos más significativos de perfeccionamiento y progreso *de la mujer*, y toda su argumentación vendrá a confluir en lo que constituye el verdadero objeto de reflexión de la obra: el carácter artificial, social y culturalmente construido de las diferencias de valor y función de los sexos. Analiza la educación del Antiguo Régimen como un instrumento peligroso e inmoral de los hombres para oprimir a las mujeres. Por ello, va a defender una educación libre e igualitaria para las mujeres como base para su emancipación. Sus argumentos quedan recogidos en *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), y surgen como reacción contra los preceptos que establece Rousseau en *Emilio o la educación*, que están en la base del nuevo ideal de feminidad y de la nueva familia patriarcal.²

La autora denuncia que la naturaleza de la que hablaría Rousseau no es natural, sino fabricada por el propio filósofo para legitimar la subordinación social de las mujeres en la sociedad que sueña no sólo Rousseau, sino la emergente burguesía liberal. Wollstonecraft atribuye al Estado tanto la responsabilidad de la educación de las mujeres como la de la reforma del matrimonio

2 En este autor se complementan el sesgo patriarcal y el sesgo misógino como los dos pilares sobre los que se asienta el discurso de la inferioridad de las mujeres en el siglo XVIII. Algo que Mary Wollstonecraft cuestionará planteando las incoherencias en las que incurre Rousseau: “Probablemente yo he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que Jean Jacques Rousseau. Puedo recordar mis propios sentimientos y he observado a mi alrededor con detenimiento.” (Wollstonecraft 1792, 2000, p.162)

para rescatar a las mujeres de la violencia que sufrían por parte de sus maridos. Exige, para ello, cambios legislativos que garanticen, además, su inclusión en la vida política.

Llegada la Edad Contemporánea y hasta la actualidad, los caminos del pensamiento femenino se diversifican. Tendremos filósofas marxistas, existencialistas, estructuralistas, modernas, postmodernas, y la mayor parte de ellas, feministas. Pero el relato de la violencia de género, tanto ontológica como física y simbólica, sigue siendo una constante a pesar de otras diferencias de posición.

Harriet Taylor y Stuart Mill abordarán el problema de la educación femenina directamente en la obra *El sometimiento de la mujer*, vinculándolo con su condición de esclavitud. El tipo de instrucción recibida por las mujeres no fomentaría la formación de una voluntad independiente, sino el sometimiento y sumisión al varón, así como el desarrollo de habilidades siempre subordinadas.

Fanny Wright (1795-1852), socialista utópica, analizó el modelo de educación que era exportado desde Europa a EE.UU. y observó cómo hundía sus raíces en las sociedades aristócratas y de la alta burguesía; modelo, por tanto, que en nada favorecería a la clase obrera, a los trabajadores y trabajadoras, pues, no tendrían ninguna figura con la que identificarse. Junto con las sufragistas, luchó por la universalización e igualdad en la educación y los derechos de la mujer. Y luchó por la eliminación de un modelo educativo sin prejuicios de clase y de sexo. El conocimiento es poder, y con este modelo se sigue garantizando el poder de los que ya lo tienen. (Cfr. Ehrenreich y English 1990, p. 65).

Sin llegar a perfilar aún el concepto de “perspectiva de género” ya se van dando cuenta de que un modelo educativo sin figuras femeninas, sin el conocimiento de la propia historia de la mujer, sigue ahogándola una jerarquía varonil, propia de un sistema patriarcal. Virginia Woolf (1882-1941), con una mirada literaria, abarca con toda exactitud la discriminación de la mujer en la educación recibida y en la no recibida: “¿Se dan cuenta que ustedes son, tal vez, el más discutido animal del universo?” (Woolf 1983, p. 37). Mientras tanto, las leyes educativas se sucedían sin nombrar a las científicas, literatas, filósofas y artistas, de modo que las niñas se formaban, cuando podían hacerlo, sin referentes femeninos, lo que a su vez suponía, y aún supone, un hándicap añadido a la hora de alcanzar la autoconfianza y los recursos personales necesarios para iniciar una carrera de este tipo, en un contexto de menor apoyo social que en el

caso de los hombres. A las mujeres se les ha negado, además, su propia historia, y la historia existente debe ser, por ello, enjuiciada, como señala también Virginia Woolf. Ella también nos pone ante nuestro propio espejo: ¿Qué hemos hecho las mujeres durante tantos siglos? Formarnos, con suerte, en la escuela patriarcal, y seguir educando en la misma línea. Hemos servido y seguimos sirviendo de espejo de aumento a la figura de los varones, sus conquistas, luchas, intereses, hazañas, pensamientos: “Hace siglos que las mujeres han servido de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre, dos veces agrandada. (Woolf, 1983, p. 53). Observamos los libros de enseñanza, los cuadros de los museos, los temarios de oposiciones, las olimpiadas del conocimiento y siempre nos encontramos en la habitación de los varones. Y las mujeres hemos formado parte de la transmisión de esta historia porque hemos sido educadas en esta “única” filosofía patriarcal, algo que pronto denunciarán las defensoras de la coeducación.

Nuestra tesis es que, en la exclusión sistemática de las mujeres del sistema educativo, primero, y en su inclusión (al menos parcial, hasta edades recientes), después, pero en un sistema no reformado (y, por tanto, todavía patriarcal), existe una modalidad de violencia de género que se basa en la violencia ontológica consistente en el rebajamiento antropológico de las mujeres. Solo reconfigurando el sistema educativo desde una perspectiva de género, coherente con el cambio metaontológico necesario para suprimir la violencia ontológica contra las mujeres sería posible abordar estructuralmente este problema. Esto requiere abordar también el problema de la violencia simbólica, esto es, la eliminación, minusvaloración o exclusión de las obras intelectuales femeninas, tanto de la historia como de los espacios de discusión y reflexión. En este sentido ha trabajado la línea de la coeducación, cuya historia es prácticamente la historia del feminismo.³ El derecho a la educación, primero, y el derecho a una educación no sesgada según el sexo, después, han sido seguramente las vindicações más antiguas del feminismo. La denuncia de la coeducación es que las mujeres se hayan incorporado a la escuela masculina como “segundo sexo”. Por

3 “Una escuela verdaderamente coeducadora debe educar a las chicas y a los chicos, al margen del género femenino y masculino, es decir, educarles partiendo del hecho de la diferencia de su sexo, potenciando el desarrollo de su individualidad, pero sin tener en cuenta los roles que se les exige cumplir desde una sociedad sexista, por ser de uno u otro sexo” (Zabalza 1995, p. 267).

eso se denuncia un modelo educativo absolutamente androcéntrico donde faltan modelos y referentes dentro de los currículos, se ignora toda la genealogía femenina (no se da a conocer lo que han hecho las mujeres y sus experiencias a lo largo de la historia), las mujeres apenas aparecemos en los manuales escolares y libros de lectura y cuando lo hacemos es de forma estereotipada y seguimos ausentes del propio lenguaje (sabemos que lo que no se nombra no existe).

En España existe una larga tradición coeducadora. Emilia Pardo Bazán planteó en el Congreso Pedagógico de 1892 la coeducación como medida para acabar con las desigualdades existentes entre ambos sexos, de cuya educación ostentaba la hegemonía la Iglesia Católica. Será en la II República, desde la Institución libre de Enseñanza, donde se planteó una renovación cultural y pedagógica, siendo las maestras republicanas un modelo de mujeres independientes y modernas que querían educar a su alumnado en los valores de igualdad, libertad y solidaridad. Con la dictadura franquista se prohibirá la coeducación y se implantará un modelo educativo nacionalcatólico; se volverá a un modelo de educación segregada, siendo la Sección Femenina la encargada de educar a las niñas para cumplir sus deberes de futuras esposas y madres. El propio movimiento feminista durante la dictadura y en nuestros días es quien sigue planteando la “antigua” y necesaria demanda de coeducar para lograr una sociedad más igualitaria y libre de violencia machista.

Sometidas en el matrimonio

La discriminación sufrida y denunciada por las pensadoras no se limita al campo de la educación. Otras muchas la acompañan. La discriminación legal constituye el presupuesto de todas las demás, pero una de las más significativas se da en la esfera privada, garantizada, observada y supervisada por las leyes del matrimonio. Son muchas las pensadoras que dan cuenta de ello. Incluso desde la Edad Media se han visto los conventos como una liberación ante semejante yugo, algo de lo que es muy consciente Teresa de Ávila. Esto podría parecer contradictorio, pues la misma tradición cristiana afirmada por San Pablo ordenaba el recogimiento y discreción de la mujer, y obligaba a la sumisión de la mujer al marido, a la vez que le negaba la voz humana, el *logos*: “Pero así como la iglesia está sujeta a Cristo, también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo” (Ef. 5: 24)

Estos mandatos neotestamentarios, profundamente patriarcales, actúan en el nivel de las creencias y consiguen penetrar en los cuerpos y mentes de las mujeres con la intención de mantener un orden social jerárquico, desigual e injusto. Quizás por estas mismas razones, algunas pensadoras que vivían en los conventos los defendían como una forma de clausura más liberadora que el matrimonio. Al menos dentro de los muros podían recibir una educación y formación intelectual. O quizás porque la conciencia de mujer se imponía sobre cualquier otra condición y querían situarse en el lugar de todas las mujeres que sufrían peor destino que ellas, posición que da forma al feminismo de Teresa de Jesús, quien desafió, desde dentro de la Iglesia, los postulados patriarcales mencionados. Con todo, y aunque en los conventos hubiera una salida frente al yugo del matrimonio, tampoco se puede olvidar que estos también constituían una forma de ordenamiento o custodia alternativa para ellas, pues estaban sometidas a una fuerte jerarquía y bajo la supervisión moral y disciplinaria de un confesor varón.

Carol Pateman, en su obra *El contrato sexual* (1988), realiza un estudio pormenorizado, crítico e imprescindible, sobre la función del estado de sujeción que impone el matrimonio a las mujeres. Concretamente, al fundamentar la constitución de los Estados Modernos en un contrato o pacto realizado por individuos libres e iguales, se excluye de hecho a las mujeres, que sabemos que no están en esa situación, dado que tienen firmado un pacto de sujeción con el varón. Así se asegura la constitución moderna y la continuidad de un estado patriarcal.

Hobbes, Rousseau y Locke aúnan sus esfuerzos y emplean todo tipo de estrategias intelectuales para defender la legalidad y legitimidad de los Estados Modernos basadas en un pacto o contrato social. Y todos ellos tienen que reflexionar acerca del lugar que ocupan las mujeres, sujetas ya bajo las leyes del matrimonio. La proclama revolucionaria de fundamentar la constitución de los Estados Modernos en una decisión tomada entre individuos libre iguales justificaba la ausencia de las mujeres por la sumisión, firmada previamente en el contrato de matrimonio, que a su vez encontraba, al menos en Rousseau y Locke, su fundamentación originaria en la propia naturaleza.⁴

4 Locke afirma que sabemos que las esposas deben estar subordinadas porque “Generalmente las leyes de la humanidad y las costumbres de las naciones así lo ordenan y existe un fundamento en la naturaleza, creo, para que ello sea de este modo”. (Pateman 1988, 2020, p.117)

Rousseau reconoce que el derecho civil depende del derecho de los maridos sobre las esposas, y ello es la garantía del orden civil. Bien sabía Rousseau que la sociedad estaba organizada de tal manera que unos miembros estuvieran al servicio de otros. Éste era el orden establecido y el contrato de matrimonio, su garantía: "...el orden civil depende del derecho de los maridos sobre sus esposas...Un esposo debe ser un amo para toda la vida." (Pateman 1988, 2020, p.119). Hobbes no consideraba natural la subordinación de las mujeres, sino basada en la fuerza o la ficción.

Independientemente de la explicación elegida, lo que queda claro es que la constitución de los Estados Modernos está realizada sin la participación o consentimiento de las mujeres. Y las consecuencias de esta violencia institucional la seguimos sufriendo durante siglos, pues a través de la renovación del matrimonio se firma la sumisión. Si bien hoy, en los países más avanzados en el reconocimiento de los derechos de las mujeres, la fórmula no tiene esas implicaciones, el nivel de las creencias y costumbres sigue haciendo efecto.

Las pensadoras modernas plantearon su resistencia desde distintos ámbitos. Las filósofas de salón rechazaron el matrimonio desde fórmulas distintas (Martino y Bruzesse 1996, p. 151). Unas plantearon la posibilidad de un contrato anual, que sólo se renovara si explícitamente se expresaba su deseo de continuidad. Otras quisieron apartarlo de la idea de fidelidad y/o proponían el amor libre.

En la Edad Contemporánea, destacaremos las reflexiones que Harriet Taylor (1807-1858) y Stuart Mill (1806-1873) hicieron en sus obras preparadas de forma conjunta. Sus títulos hablan por sí mismos: *Sobre el matrimonio y el divorcio*, *Sobre la emancipación de la mujer*, *Sobre la libertad*, *Sobre la servidumbre de las mujeres*. En todas ellas tenemos testimonio sobre las dos expresiones de violencia de género tratadas, la ausencia de educación en las mujeres y la sujeción del matrimonio. Ambos equiparan la situación de la mujer con la servidumbre y la esclavitud. La esclavitud, reconoce él, ya repugna a sus contemporáneos, pero son ciegos al observarla en la mujer. "El matrimonio es el único tipo de esclavitud reconocido por nuestras leyes. Ya no hay esclavos legales, excepto toda ama de casa." (Mill, 2020, *El sometimiento de la mujer*, p. 169)

El ama de casa es más que una sierva, si tenemos en cuenta de que no tiene límite, horario ni excepción. Ha de estar al servicio de todo el mundo y a

todas horas. Harriet Taylor critica las leyes del matrimonio e incluso prevé que en el momento en que la mujer fuera educada en condiciones de igualdad con el varón, y, por lo tanto, tuviera el mismo acceso que él al mundo laboral, el matrimonio caducaría por sí mismo: “Estoy segura de que, si toda la comunidad estuviera realmente educada, aunque las leyes actuales del matrimonio continuaran, se prescindiría totalmente de ellas, porque nadie se casaría.” (Mill y Taylor, 1973, *Ensayo sobre la igualdad sexual*, p. 110). Establece de este modo el vínculo entre la discriminación educativa y la sujeción matrimonial, a las que hay que añadir la ausencia de derechos sociales, políticos y laborales.

A. Kollontai (1872-1952), ya en la Edad Contemporánea será muy crítica con la institución del matrimonio y de la familia en general. Remite especialmente a la familia burguesa, que en el fondo está basada en una estructura de propiedad del varón sobre la mujer. La mujer se encuentra oprimida en esta estructura, en la que legalmente se establece el poder del varón sobre la mujer y donde “las costumbres” también consiguen su efecto controlador.⁵ Para ella, no sólo la ley, sino también las costumbres, “la opinión pública”, oprimen a la mujer en “cuerpo y alma”. Esta “opinión pública” es un mecanismo intencionadamente construido por la clase burguesa, avalado por la educación, medios de comunicación, religión, literatura, leyes políticas, que contribuyen a que no cambie este “status quo” que tanto beneficia a la clase dueña de la propiedad privada. La lucha contra la “opinión pública” y “la costumbre” exige toda una reforma psicológica en las mentes de los individuos. Y esta no se conseguirá con alternativas que van dirigidas por la psicología individual, y que llevan a culpabilizar a la mujer individual de los fracasos de la institución del matrimonio. Para A. Kollontai, la violencia contra las mujeres y su función económica y política identifica a las mujeres de todas las clases sociales en todo el mundo: “En la mayor parte de los países civilizados, el código civil coloca a la mujer en una situación de mayor o menor dependencia del hombre, y concede al marido, además del derecho de disponer de los bienes de su mujer, el de reinar sobre

5 “Para llegar a ser verdaderamente libre, la mujer debe desprenderse de las cadenas que le arroja encima la forma actual, trasnochada y opresiva, de la familia. (...) Las formas actuales, establecidas por la ley y la costumbre, de la estructura familiar hacen que la mujer esté oprimida no sólo como persona sino también como esposa y como madre. (...) Y allí donde acaba la esclavitud familiar oficial, legalizada, empieza la llamada “opinión pública” a ejercer sus derechos sobre la mujer. Esta opinión pública es creada y mantenida por la burguesía con el fin de proteger la “institución sagrada de la propiedad”.” (Kollontai 2016, p. 82)

ella moral y físicamente...” (Kollontai 2016, p. 82)

Por eso rechaza esta “esfera privada” en la que se ha recluso a la mujer y considera a la familia, cercada y asegurada con las leyes del matrimonio, como una estructura opresiva de la que las mujeres tienen que liberarse. Kollontai nos ofrece también sus propuestas ante esta situación. Evidentemente, no acepta las alternativas de carácter privado o voluntarioso. La solución tiene que ir a la raíz del problema: el análisis de esas funciones sociales, económicas y políticas que dan guarida, custodia y protección a la institución del matrimonio. Más concretamente a esa función que realiza para el Estado la carga laboral doméstica, que soportan las mujeres en la esfera privada y que no es reconocida ni remunerada. Y que, evidentemente, no es fruto del azar ni de la casualidad. Por ello, sólo una revolución social y económica ofrecerá una alternativa suficiente a los problemas que acarrea la institución del matrimonio. Hay que remover los cimientos y no ofrecer soluciones parciales como “el amor libre” o la anulación del matrimonio religioso. Una solución alternativa lo primero que tiene que hacer es conseguir anular la posibilidad de estas dos esferas, pública y privada, que la filosofía no ha cuestionado (lo que nos hace sospechar que se ha servido de ello), y que aprisiona y arrincona a la mujer. Su planteamiento del problema es de plena actualidad. Encontraremos autoras que optarán por la remuneración del trabajo de “ama de casa” y otras por su desaparición y sustitución por “empresas” estatales. Kollontai, nos hablará de “trabajos colectivos de carácter estatal”, proponiendo un modelo de “familia colectiva”. En este sentido, el exitoso lema de Kate Millet, “lo personal es político”, expresa cómo es en el nivel político donde hay que plantear las soluciones a este problema, que, por ende, ha de entrar en el debate filosófico.

Sometidas y sin derechos

“Si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también tiene derecho a subir a la tribuna”, sostuvo Olympe de Gouges, destacada precursora del feminismo por su pionera Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana de 1791 (De Gouges 1971, 2005, Art. X). Como otras autoras, identifica el vínculo matrimonial en el siglo XVIII como elemento de anulación de la libertad femenina, tanto a nivel económico como político y social. La propia Olympe no podía publicar sus textos sin la autorización de su marido. Denunció la miseria

en que vivían buena parte de las mujeres de su época y el sometimiento en que se encontraban, considerándolas como el “tercer estado del tercer estado”. Será pionera en la lucha contra el racismo, denunciando a la vez la opresión y sometimiento de las mujeres y la esclavitud de la población negra (podemos leer su sólida crítica en la obra *Zamore et Mirza* de 1784).

Olympe va a radicalizar los ideales ilustrados de igualdad, libertad y fraternidad que nada tenían que ver con las mujeres, puesto que se las había excluido de la Asamblea General y de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), publicando como réplica la mencionada *Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791). Es una obra de denuncia de los principios universales que defendía la Revolución, ya que se excluía a las mujeres de los derechos políticos. Cuestiona y ataca la sumisión de la mujer planteando la necesidad de un nuevo contrato entre el hombre y la mujer para que las mujeres puedan gozar de las mismas libertades que los hombres (el acceso al sufragio, a la propiedad, la posibilidad de ostentar cargos públicos, etc.). Acusa al “imperio tiránico” de los hombres por haber considerado a las mujeres como seres inferiores a lo largo de los siglos. El punto fundamental de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* es el reconocimiento de la personalidad política de las mujeres como parte integrante del pueblo soberano:

“El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación, que no es otra cosa que la reunión de la Mujer y del Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad alguna que no emane de sí mismo expresamente” (De Gouges 1971, 2005, Art. III)

Pero el único derecho que el gobierno revolucionario finalmente otorgará a Olympe de Gouges será el reconocido en el artículo X de su Declaración, el de subir al cadalso como los hombres.

El feminismo sufragista fue un movimiento internacional de reivindicación del derecho de las mujeres a ejercer el voto. Originado en los Estados Unidos a finales de la década de 1840, y con una gran fuerza en el Reino Unido, desde 1865 el movimiento se extendió a gran parte de los países europeos. Organizó, tanto en el plano teórico como en el de la militancia y contestación política, las demandas de las mujeres de adquirir el derecho al voto y otros derechos políticos. Desde el primer momento, atacaron la que hemos denominado “violencia ontológica” contra las mujeres, su rebajamiento naturalizado:

“Decidimos que aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro” (*Declaración de Sentimientos de Seneca Falls*, Nueva York 19 y 20 de julio de 1848).

Las sufragistas se vieron obligadas tanto a combatir una inercia política que las mantenía fuera del espacio público, como a luchar contra la imagen de naturalización de las mujeres que las relegaba a la esfera del hogar y del cuidado de la familia. Sus vindicaciones tenían que ver tanto con poder liberarse del sometimiento a una moral hipócrita con poder participar en el espacio público. Se dará prioridad a la lucha por el voto al considerar que una vez conseguido sería posible acceder a los parlamentos y podrían cambiarse las leyes y las instituciones:

“Decidimos que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad” (*Declaración de Seneca Falls*, 1848).

En 1848 siempre se destaca que tuvo lugar una de las revoluciones burguesas y la publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx, pero poco se habla de que en ese mismo año también se firmó la Declaración de Seneca Falls o *Declaración de sentimientos* que da origen al movimiento sufragista, tras celebrarse en Seneca Falls la primera convención sobre los derechos de la mujer en Estados Unidos organizada por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton. Los dos primeros acontecimientos no cuestionaron ni cambiaron los parámetros de desigualdad de las mujeres. En cuanto a la Declaración, firmada por 68 mujeres y 32 hombres, hay que destacar el atrevimiento de poner la palabra “sentimientos” en un texto referido a la razonable igualdad legal, y es que uno de los argumentos planteados abogaba por la felicidad de las mujeres, inaugurando una nueva forma de hacer política, redefiniendo qué son y qué deben ser los derechos civiles y sociales. Se plantean dos apartados teóricos: por un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil y, por otro, los principios que deberían modificar las costumbres y la moral.

En 1920 se adopta oficialmente la Decimonovena Enmienda de la Constitución en todo el país, en la que se estipula que “ni los estados de los Estados

Unidos ni el gobierno federal puede denegarle a un ciudadano el derecho de voto a causa de su sexo”. Pero hasta 1965 a las personas negras, hombres y mujeres, se les negó este derecho básico por una cuestión racial. Sojourner Truth, una esclava liberada del estado de Nueva York, es un ejemplo de las diversas voces de mujeres que se van uniendo al feminismo. Sin saber leer ni escribir, pues estaba prohibido para la población esclava, fue la única mujer negra que consiguió asistir a la Primera Convención de Derechos de la Mujer, en Worcester, en 1850. Al año siguiente pronunció un discurso en la Convención de Akron donde planteó los problemas que tenían las mujeres negras, doblemente excluidas: por su “raza” y por su género:

¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos!). ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento ¡y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesucristo, me escuchó y ¿acaso no soy una mujer? (Truth 1851).

El movimiento sufragista británico contó en 1869 con una iniciativa a favor del voto femenino presentada en el Parlamento por John Stuart Mill, que no solo fue rechazada, sino que recibió todo tipo de burlas y una serie de campañas mediáticas con contenidos despectivos y burlescos hacia las sufragistas. Dirigieron entonces su estrategia ensayando y probando nuevas formas de protesta como las manifestaciones, la interrupción de oradores mediante preguntas sistemáticas, la huelga de hambre, el autoencadenamiento, los panfletos reivindicativos... Un grupo especialmente activo fue la *Unión Social y Política de las Mujeres* fundada por Emmeline Pankhurst:

Nos tienen sin cuidado vuestras leyes, caballeros, nosotras situamos la libertad y la dignidad de la mujer por encima de todas estas consideraciones, y vamos a continuar esa guerra como lo hicimos en el pasado; pero no seremos responsables de la propiedad que sacrifiquemos, o del perjuicio que la propiedad sufra como resultado. De todo ello será culpable el Gobierno, que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niega a satisfacerlas... (Pankhurst, 2002, p. 177).

Será en 1917, tras 2.588 peticiones presentadas al Parlamento británico, cuando se aprueba la ley de sufragio femenino para las mujeres mayores de 30

años. Diez años más tarde, todas las mayores de 21 años, la misma edad que los varones, podían votar y ser votadas.

En el caso de España, nos encontraremos con que en la primavera de 1921 tendrá lugar la primera campaña sufragista de feministas españolas agrupadas en la Cruzada de Mujeres Españolas (fundada por Carmen de Burgos en 1920), en forma de manifestación por el centro de Madrid hasta el Congreso de los Diputados. En la misma, se repartió un manifiesto a favor del voto para las mujeres y de reivindicación de derechos políticos y civiles, siendo recibidas algunas de ellas por el presidente del Congreso a quien entregaron un documento con las demandas, así como la adhesión de diversas agrupaciones feministas y la firma de unas 800 mujeres.⁶ Clara Campoamor y Victoria Kent protagonizarán un debate apasionante en las Cortes españolas el 1 de octubre de 1931, fecha en la que es aprobado el sufragio femenino en España:

“Si su idea pasara [la de Álvarez Buylla, contrario al sufragio femenino], el primer artículo de nuestra Constitución podría decir que España es una república democrática y que todos sus poderes emanan del pueblo; pero para mí, para la mujer, para los hombres que estiman el principio democrático como obligatorio, ese artículo no diría más que una cosa: España es una República aristocrática, de privilegio masculino. Todos sus derechos emanan exclusivamente del hombre”. (Intervención de Clara Campoamor en el Congreso de los Diputados el 1 de setiembre de 1931)

Excluidas de la historia de la filosofía

Hemos presentado aquí una breve muestra de una historia de la filosofía relatada por las propias pensadoras, donde las mujeres son el sujeto de referencia y son ellas mismas las que denuncian la violencia de género padecida y contestada, haciendo de ella un tema filosófico. Dediquemos ahora unas líneas a reflexionar sobre la historia de la filosofía heredada, en la que estos mensajes no han tenido cabida.

En la selección documental de la historia, los criterios axiológicos utiliza-

6 “Durante largos años el movimiento feminista se limitó a ser un apostolado que alimentaba una esperanza abstracta y puramente utópica: hoy es una fuerza cuya transcendencia no puede quedar por más tiempo ignorada. Jamás pudimos soñar nosotras mismas, feministas españolas, el alcance enorme que en el mundo ha adquirido el movimiento. En todos los países de Europa, menos ocho, entre estos España, se ha logrado el derecho al sufragio femenino”. (Oyarzábal 1920, p.5).

dos no han considerado la labor de las mujeres como dignas de ser heredadas. Y, por otro lado, la filosofía ha tardado mucho tiempo en preguntar por ellas. Podemos afirmar que la historia de la filosofía no se ha pensado a sí misma. Han tenido que llegar las autoras feministas y el movimiento feminista en general para dar la vuelta a juicios de valor adheridos a las costumbres y a esferas y espacios no transitados por la filosofía heredada. Podríamos darnos por satisfechas por esta labor de recuperación y de descubrimiento de las pensadoras. Ese ha sido el nivel de investigación que observamos en otros campos del saber, donde se han dado las mismas circunstancias. Sin embargo, en el caso de la filosofía, nuestra duda o nuestra pregunta va más allá. ¿Qué espacio ocupa, en la propia constitución de la filosofía, ese esfuerzo intelectual por tener apartadas a las mujeres de la forja del pensamiento? ¿Es algo coyuntural o sustancial? ¿Afecta a la propia definición y desarrollo de la filosofía? Son preguntas que nos vemos obligadas a hacer al observar tantos siglos de pensamiento sin la consideración de las mujeres y más cuando nos percatamos de que, incluso, en la dominante definición filosófica del “paso del mito al *logos*” vemos cómo la mujer no es considerada como un ser con *logos* o razón, con palabra pública o política, esto es, con palabra filosófica. Es decir, la propia definición de la filosofía se sustenta sobre la violencia ontológica que constituye el rebajamiento naturalizado de la mujer. El relato histórico nos muestra mujeres en la constitución de los mitos. La mitología griega nos ofrece la figura de no pocas divinidades femeninas que el imaginario colectivo proyecta como dignas de realizar funciones valoradas por la población, diosas de la sabiduría, de la caza, de la fecundidad... Les ofrece estatuas, templos y sacrificios. Bien es verdad que esta proyección humana también las sitúa en condición de inferioridad respecto a la figura de una divinidad varonil, pero les da presencia y palabra. La filosofía, por el contrario, aleja a las mujeres de tal posibilidad. Se instala en el terreno de la esfera pública, de la ciudadanía, sin cuestionar su propia ubicación, y menos aún aquella a la que relega a la mujer. Se necesitarán siglos de resistencia para adquirir los derechos de ciudadana y con ellos los derechos a aparecer en la esfera pública. (Beauvoir 1949, 2020, p. 95-118))

Uno de los primeros relatos reivindicativos en la recuperación de la herencia histórica de las mujeres lo tenemos en la obra de Cristina de Pizan. Toma conciencia de la violencia de género histórica que se ha realizado contra las mujeres. No se limita en su obra al momento presente, sino que realiza todo

un rastreo recuperando a las mujeres que han “creado obra” y que no les ha sido reconocida, apelando a un argumento de autoridad femenina. Con sus aportaciones diseña la *ciudad de las mujeres*, en la que, utilizando figuras femeninas, unas reales y otras imaginarias, defiende los méritos de las mujeres en todas las esferas del saber, las artes y las acciones. Quizás esto es lo que Virginia Woolf tenía en mente cuando afirmaba que toda obra necesitaba un “inicio y una herencia”. Cristine de Pizan quiso insertarse en la herencia de las mujeres intelectuales, tarea en la que fue pionera.

En la Edad Moderna, Gilles Ménage (1613-1692) contribuyó a rescatar la herencia de las pensadoras. Era un asiduo asistente a los salones aristocráticos, donde ya las filósofas de clase social alta congregaban a los intelectuales de la época y dialogaban en condiciones de igualdad con ellos. Fruto de esas tertulias, aportó la obra *Historia de las mujeres filósofas*, donde recoge autoras platónicas, cirenaicas, peripatéticas, pitagóricas (en total más de sesenta filósofas) que hoy nos resultan desconocidas en su mayoría. Ménage no ha sido el único filósofo que explícitamente defendió la obra de las filósofas, o que reconoció las aportaciones de las mismas a sus propias obras. Podemos remitir a Voltaire (1694-1778), pareja de Emile de Châtelet (1706-1749), que reconoció explícitamente la merecida aportación científica y filosófica de la autora. O a Poulain de la Barre (1647-1723) con su obra *Sobre la igualdad de los sexos*, donde denuncia los prejuicios culturales, que discriminan a la mujer y que no tienen ningún fundamento en la naturaleza. Tampoco negó Leibniz (1646-1716) el reconocimiento merecido a A. Conway (1631-1679), a la hora de crear su *Monadología*. Y qué decir de Stuart Mill (1806-1873) que no se cansó de repetir la autoría compartida de todas sus obras con su pareja Harriet Taylor, ni tampoco cejó en su intento de abordar la condena y esclavitud a la que dirigía nuestra sociedad a las mujeres.

En la actualidad, muchos colectivos feministas están intentando sacar a la luz la historia de las pensadoras junto con la perspectiva de género,⁷ con la pretensión de contribuir a una de las paridades todavía no conseguidas y que Amelia Valcárcel denomina “paridad en el derecho a ser heredadas” (Valcárcel, 2018).

⁷ Reflejamos nuestra contribución a través de dos asociaciones, “Filósofas en la Historia” y *Women’s Legacy*.

El relato histórico oculta la producción intelectual de las pensadoras, cuando esta no fue deliberadamente destruida (lo que hemos denominado “violencia simbólica”), retrasando también, y dificultando, la aparición de la perspectiva de género. Detrás de las recopilaciones históricas siempre hay una selección de textos, documentos y figuras que se hacen en torno a unos juicios de valor. Bajo estos criterios axiológicos no han sido seleccionadas ni valoradas las pensadoras ni las mujeres en general. Además, la intención del relato histórico es forjar una identidad que también les es usurpada a las mujeres, al excluirlas. Muchos intereses en juego se cuestionarían si las mujeres comenzaran a ser consideradas sujetos de la historia.

Pero las pensadoras están aquí y repiten la pregunta que ya hizo Mary Astell, “Si todos los hombres nacen libres ¿por qué todas las mujeres nacen esclavas?” (Astell, *Reflexiones sobre el matrimonio*, p.107). La respuesta exige un análisis en perspectiva de género. Pero la filosofía ha alejado de sí misma la responsabilidad de asumir esta pregunta que afecta a la cuestión de la condición humana, y se ha acomodado a estructuras y estrategias heredadas, renunciando así a su tarea y su ser propio: el ejercicio libre del pensamiento y la creatividad. Renuncia también a ese preguntar “último”, “global” y “universal” que, en teoría, la había abanderado y queda, por tanto, ella misma puesta en cuestión.

Conclusión

En este artículo, hemos querido presentar una muestra de cómo hacer otra historia de la filosofía desde la presencia de las voces femeninas excluidas del canon. La perspectiva de género es indispensable en este proceso, puesto que la razón filosófica occidental se ha basado en la violencia ontológica que hemos definido como el rebajamiento naturalizado de las mujeres (su antropologización mermada por la no atribución de *logos* o razón). En relación con ella, encontramos violencia física contra los cuerpos vivos de las mujeres (hemos destacado, en particular, la violencia contra quienes hablaron cuando no tenían la palabra) y violencia simbólica contra sus obras o producciones intelectuales, tanto en la medida en que éstas fueron destruidas deliberadamente como en la medida en que han sido despreciadas o excluidas de la historia y del debate filosófico. Estas tres formas de violencia, anudadas entre sí, fueron detectadas y contestadas por filósofas de todas las épocas. Aquí hemos querido destacar

cuatro expresiones de esas formas de violencia que las filósofas han tematizado: la exclusión de la educación o el sometimiento en una educación patriarcal, la sujeción por el matrimonio y en la constitución misma de los estados modernos, la exclusión de los derechos políticos y, finalmente, la exclusión de la historia de la filosofía.

Bibliografía

Amorós, C., y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista*. Vol. 1, 2 y 3. Madrid: Biblioteca Nueva.

Astell, M. (1700, 2013). *Escritos feministas*. Madrid. Maia. Beauvoir, S. (1949, 2020). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Chiaia, M. (ed) (2006). *El dulce canto del corazón. Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone Weil*. Madrid: Narcea.

Ehrenreich, B., y English, D. (1990). *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Madrid: Taurus.

De Gouges, O. (1791, 2005). *Escritos políticos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim- Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.

De Miguel, A. (2000), "Los feminismos". En Amorós, C. *Diez palabras clave sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino.

Laercio, D. (2008). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. Lambert, M. (1732, 2020). *Sobre la vejez en las mujeres*. Madrid: Los Secretos de Diótima. Martino, G. y Bruzzese, M. (1996). *Las Filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: Cátedra.

Mill, J. S. (1843, 2010). *La lógica de las ciencias morales*. Madrid: CSIC.

Mill, J. S. (1869, 2020). *El sometimiento de la mujer*. Madrid: Alianza editorial.

Mill, J. S. y Taylor, H. (1869, 1973). *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Barcelona: Península. Pankhurst, E. (2002). "Mi propia historia", en *Antología del feminismo*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

Oyarzábal, I. (mayo de 1920). "La lectura", *El Heraldo de Madrid*. Pateman, C.

- (1988, 2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.
- Pizan, C. (1405, 2020). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.
- Platón. (1983) *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátil*. Madrid: Gredos.
- Kollontai, A. (2016). *Mujer y lucha de clases*. Barcelona: El viejo topo.
- Slade, C. (1986). “Saint Teresa’s “Meditaciones sobre Los Cantares”: The Hermeneutics of Humility and Enjoyment”, *Religion & Literature* 18 (1), 27-44.
- Urruzola Zabalza, M. J. (1995). *Introducción a la filosofía coeducadora*. Bilbao: Maite Canal.
- Valcárcel, A. (2018) *Agenda para el feminismo de hoy. Conferencia en* <https://www.youtube.com/watch?v=xggt7UjOnTU>. Consultado el 10 de abril de 2023.
- Wollstonecraft, M. (1792, 2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- Woolf, V. (1929, 1983) *Una habitación propia*. Madrid: Gredos.