

ÉL HABLA POR ELLA. APUNTES CRÍTICOS SOBRE GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA ILUSTRADA

por Arturo Campos Langa

“Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él parte que manda, ella parte que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella”¹

“Todas las mujeres y en general cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado) carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia”²

La Ilustración se presenta en el siglo XVIII como un discurso filosófico que elimina las diferencias de raza y de sexo. El discurso ilustrado en esta época pretende construirse como un discurso del “hombre”, es decir, como un discurso válido para todo el género humano en tanto que construido por y para seres racionales, lo cual obliga a borrar, por principio, toda distinción de raza o de sexo tanto en el ámbito de la teoría como en el de la praxis política. De este modo, François Poullain de la Barre, discípulo y heredero de la filosofía de Descartes, se nos presenta ya en el siglo XVII con su libro *De legalité des sexes* como un clásico del feminismo ilustrado al pretender construir la moral y el

derecho desde fundamentos universalistas, para lo cual reclamaba previamente una liberación de las potencialidades cognoscitivas del ser humano que permitiera una reconfiguración racional de las relaciones prácticas entre hombres y mujeres³. Para Poullain, la lucha contra el prejuicio, apoyada en el “nuevo método de conocimiento” para la fundamentación de las ciencias, sería, en este sentido, la herramienta teórica fundamental con la que conseguir la liberación efectiva de las mujeres. Así, el prejuicio de la desigualdad de los sexos, “el más antiguo y arraigado de todos los existentes” (como dirá Poullain), sólo podrá ser eliminado refulitándolo a partir de la premisa de que “la razón no tiene sexo”, lo cual dará lugar, en el terreno práctico, a una construcción igualitaria de las relaciones sociales entre varones y mujeres.

Sin embargo, es manifiesto que, el discurso ilustrado, construido fundamentalmente por hombres del siglo XVIII (como Kant o Rousseau), termina justificando, aún a pesar de sus planteamientos teóricos universalistas, la inferioridad “natural” de las mujeres. El papel que ocupa la mujer en las obras filosóficas del siglo XVIII es un papel pensado y construido por un sujeto distinto, que se autoconoce de un modo diferente, pero que a la postre se pone en su lugar para hablar de ella: el sujeto masculino, el cual acaba quitando todo posible protagonismo a la mujer en las cuestiones que más le incumben a ésta, a la vez que termina por marginarla y excluirla de todos los derechos de ciudadanía y poderes que el varón se autopropones para sí mismo. De ahí, por ejemplo, que Cristina Molina, investigadora de las relaciones entre Ilustración y

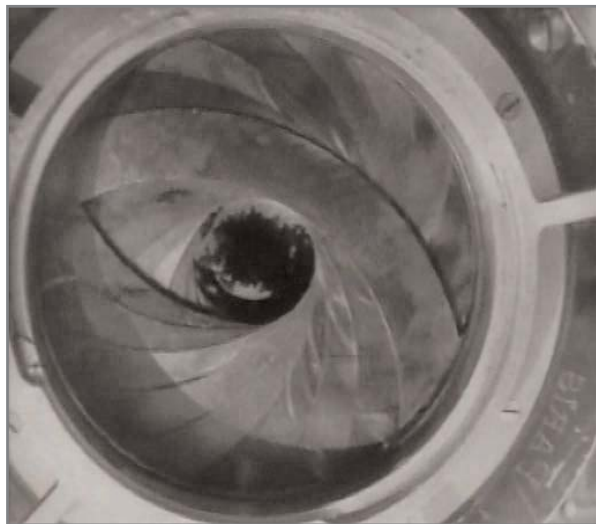
1.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, § 26, pág. 100.

2.- Kant, I., *ibidem*, § 46, pág. 144.

3.- Amorós, C., *Cartesianismo y feminismo. Olvido de la razón, razones de los olvidos*, en *Actas del seminario permanente: feminismo e ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 1992, pág. 95-104.

feminismo, haya considerado que *“la ilustración no cumple sus promesas (universalistas y emancipatorias) y las mujeres quedan fuera como aquel sector que las Luces no quiere iluminar (...). Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo”*⁴.

No obstante, y aún a pesar del misógino y sexista discurso de muchos ilustrados, las mujeres y los movimientos feministas desde la época de la Revolución Francesa se apropiaron de los argumentos de la razón ilustrada en tanto que vislumbraron en ella la potencialidad irracionalizadora de las relaciones de dominio patriarcal. Poder éste que fue puesto en cuestión y deslegitimado desde los mismos principios teóricos que habían contribuido a derribar los privilegios feudales y medievales anteriores a la Revolución. Tanto es así que será del mismo paradigma de la igualdad con el que los varones habían derribado el Antiguo Régimen de donde las mujeres extraerán los primeros argumentos para reelaborar un discurso innovador y crítico con la dominación masculina.



Pues bien, la investigación realizada en el presente trabajo tiene como propósito centrarse en el estudio del papel que las mujeres jugaron en las obras filosóficas del siglo XVIII, y, a su vez, también pretende sacar a la luz el criterio sexista de discriminación (el cual también se amplía a la clase social y a la raza, aunque no entremos a valorarlo en este escrito dada la cuestión

que aquí nos ocupa) por el que se excluye a la mujer del modelo político de ciudadanía de la Ilustración. Asimismo, mi propósito en el presente trabajo también tratará de clarificar los posibles límites que pueden existir a la hora de construir un discurso genuinamente feminista desde los parámetros críticos heredados de la filosofía ilustrada del siglo XVIII. Se trata, por tanto, de un estudio historiográfico en el que se pretende investigar y dar cuenta tanto de la construcción sesgada del sujeto político que se produce en las obras filosóficas del siglo de las Luces como de las propias incoherencias de principio que pueden contener esos discursos, así como también las posibles incompatibilidades que se pueden encontrar entre el paradigma ilustrado de ciudadanía y una teoría crítica feminista que apunte a la eliminación de las relaciones sociales de dominación patriarcal.

El doble rasero del discurso de los ilustrados

“Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás este derecho. Dime, ¿quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza?, ¿tu talento? (...) Sólo el hombre se fabricó la chapuza de un principio de esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar su derecho a la igualdad, para decirlo de una vez por todas”.

Olimpia de Gouges, “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana” (año de 1791)

En 1784, Kant escribe un artículo muy breve titulado *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*. En este texto Kant afirma que *“la ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”*⁵. La ilustración, al parecer de Kant, sólo requiere libertad; libertad para hacer un “uso público” de la razón expresando nuestras críticas ante el público de los lectores. A este uso público de la razón se contraponen un “uso privado” de la razón, es decir, un uso restringido que se hace en una determinada función o puesto civil. Los

4.- Molina Petit, C., *Ilustración y feminismo: lo privado y lo público en el pensamiento liberal*, tesis de doctorado defendida en junio de 1987 en la ucm. La cita ha sido extraída del artículo anteriormente citado de Celia Amorós.

5.- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pág. 83.

ejemplos que pone Kant de este último tipo de uso de la razón son el del soldado que obedece una orden del oficial, el del ciudadano que paga los impuestos que le ordena el fiscal y el del sacerdote que exhorta al creyente a la fe y no a la razón.

Ingresar a la Ilustración, por tanto, es hacerse mayor de edad; esto es, consiste en “tener valor” y en atreverse por uno mismo a servirse de su propio entendimiento, que es la facultad natural que define a todo individuo. Se trata de una “audacia” cuyo fundamento se encuentra en la naturaleza humana, en su capacidad racional, y de ahí que sea válida universalmente para todo hombre; pero, en la medida en que la historia de la humanidad y los tutores del pueblo, los médicos, los abogados y los sacerdotes, le han ocultado al hombre estas potencias, es una obligación valerse por uno mismo de tales capacidades naturales que nos otorga la razón. La libertad consiste en este uso público de la razón y su primer ejercicio se vincula con el pensamiento crítico. La racionalidad libre se erige así como la esencia (“el principio de operaciones”, podríamos decir) del ciudadano ilustrado.

Este discurso ilustrado se dirige universalmente a todo hombre en tanto que ser racional. Todos los seres humanos, y en general, todo ser racional, tiene derecho, sin excepción alguna, a ejercer el derecho de la libertad. Toda la filosofía práctica de Kant descansa en esta preocupación por la universalidad: todo ser humano, sin distinción alguna, es libre y autónomo, y no puede ser sometido por ninguna otra voluntad extraña. La naturaleza racional del hombre existe como fin en sí mismo y de ella se derivan todas las leyes de la voluntad: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁶ nos dirá Kant en una de sus formulaciones del imperativo de la moral. Mientras que en *El contrato social*, Rousseau, al igual que Kant, comienza diciendo que “el hombre nació libre, y, sin embargo, en todas partes se haya encadenado”⁷. También para Rousseau todos los hombres son, por naturaleza, iguales en derecho y, precisamente porque este principio político fundamental fue ocultado por la historia, habrá que hacerlo público en 1789 en la “Declaración de los derechos del



hombre y el ciudadano” de la Revolución Francesa.

Ahora bien, aún no se habían proclamado en Francia los derechos del hombre cuando la mujer ya vindicaba los suyos en virtud de los mismos principios. “Las mujeres, 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”⁸. Es necesario reconocer de entrada que el discurso universalista de los ilustrados encuentra una contradicción en su mismo seno teórico y origen histórico. Se considera que los derechos del hombre valen para todos, pero, en realidad, es un privilegio que sólo se aplica a unos pocos y que no vale para todas, esto es, para las mujeres. La formulación Kantiana del imperativo categórico que antes citaba provoca así la siguiente duda: ¿no habrá seres humanos (las mujeres) que solamente son tratadas como medios y nunca al mismo tiempo como fines en sí mismas?

En los discursos de los ilustrados, todos están de acuerdo en admitir que las mujeres son “la mitad del género humano”. En la dedicatoria a la República de Ginebra con la que Rousseau presenta su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, pregunta retóricamente: “¿acaso podría olvidar a esa preciosa mitad de la república

6.- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Santillana, 1996, pág. 55.

7.- Rousseau, J. J., *El contrato social o principios del derecho político*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 4.

8.- De Gouges, O., *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 155. Edición de Alicia H. Puleo.

que hace las delicias de la otra, y cuya sabiduría y dulzura mantiene la paz y las buenas costumbres?⁹ A lo cual añade: “A vosotras corresponde mantener siempre, con vuestro amable e inocente mando, y con vuestro ánimo insinuante, el amor a las leyes del Estado y la concordia entre los ciudadanos, reunir mediante dichosos matrimonios las familias divididas. (...) Sed siempre, pues, lo que sois, las castas guardianas de las costumbres y los dulces lazos de la paz, y continuad haciendo valer en toda ocasión los derechos del corazón y de la naturaleza en provecho del deber y de la virtud¹⁰”. En efecto, se considera que la mujer es la mitad del género humano, pero no por constituir numéricamente la mitad de los ciudadanos de la república, sino por “complementar” a la otra mitad masculina. Es así por lo que las obligaciones de las mujeres no proceden de la misma naturaleza racional de la cual proceden los deberes de los hombres, sino de su funcionalidad complementaria: la mujer ha de contribuir a la reproducción de la especie y a los cuidados de los hijos, debe ser una buena esposa y mantener unida la familia, y como dice Rousseau, también ha de velar por las costumbres y hacer valer los derechos del “corazón” y la “naturaleza” en provecho del “deber” y la “virtud” masculina.

La expresión “mitad del género humano” sólo hace referencia a la mujer, pero no puede ser predicada del mismo modo respecto del varón: los hombres, en efecto, no constituyen la mitad del género humano porque sólo las mujeres son el “complemento” del hombre, sólo ellas son las que, como expresa muy bien Kant, “carecen de personalidad civil y su existencia es, por así decir, de inherencia¹¹”, y no es posible que suceda lo contrario, pues es el hombre el único que posee derechos y existencia independiente y autónoma. Se trata de la descripción de un modelo de sociedad pequeño-burguesa en donde impera una concepción de la familia en la que la mujer ocupa un lugar secundario e indigente, cuyo único fin es servir como medio en el sostén y reproducción del verdadero ciudadano. De ahí el lugar que asigna Rousseau a la mujer en su alocución a los ciudadanos de Ginebra que más arriba citábamos.

No obstante, este doble rasero con el que se juzga al género humano no deja de ser paradójico incluso para la misma época ilustrada, cuando justamente algunas mujeres eran las que animaban y protagoniza-

ban los salones en donde se difundía “el espíritu de las Luces” y el saber de las letras y de las ciencias. Recuérdese que en la segunda mitad del siglo XVIII los salones se multiplican, por lo menos en Francia, con el ascenso de la burguesía, y que éstos eran un lugar fre-



cientado tanto por hombres como por mujeres. A las mujeres pobres ni la palabra ni la letra les permitía transgredir su condición, pero las grandes damas de la burguesía tendrán la ocasión de hacer públicos sus pensamientos y de transgredir la norma adjudicada a su sexo, como sucede con el famoso fenómeno de las “preciosas”. También recuérdese, por ejemplo, que fue una mujer, la marquesa de Chatélet (de quien Kant dirá que sólo le hacía falta tener una “buena barba” para ser un hombre), quien tradujo al francés la gran obra de física del siglo XVII: los *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton, o que Madame Lepante, miembro de la Academia de las Ciencias de Béziers, escribió en aquellos años *Memories d'astronomie* y una *Table de longueurs des pendules*¹². ¿Cómo ignorar entonces que las mujeres también son capaces de hacer un “uso público” de la razón al igual que los hombres?, ¿cómo es posible que los ilustrados del siglo XVIII soslayaran un fenómeno tan evidente para ellos, hombres de ciencias y de letras tan enterados de todo lo que pasaba a su alrededor, como es éste?

9.- Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alambra, 1988, pág. 51.

10.- Rousseau, J. J., *ibidem*.

11.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Ténos, 1989, §46, pág.144.

12.- *Historia de las mujeres*, volumen III *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de G. Duby y M. Perrot, Taurus, 1993.

Se podría objetar que esta última crítica a los grandes pensadores de la Ilustración está fuera de lugar, que Rousseau, Kant, Montesquieu, Voltaire, etc., en realidad, no podían pensar de otra manera dados los prejuicios patriarcales de la época. Pero recuérdese que ya antes del siglo XVIII la polémica sobre la igualdad de los sexos se había hecho pública, y además, de un modo bastante conocido y extendido entre las elites intelectuales. En el año 1674, Poullaine de la Barre había publicado su libro *De l'éducation des dames*, obra en la que se desarrolla un importante disputa acerca de la igualdad entre varones y mujeres y de la cual tuvieron noticia los filósofos más destacados del siglo de las Luces. Así, habrá quien tome partido por la desigualdad e inferioridad de las mujeres, como Rousseau, Kant y la gran mayoría de destacados pensadores de la Ilustración, pero también habrá quien haga una valiente defensa de la igualdad entre los sexos, como Condorcet u Olimpia de Gouges. También en la esfera cultural alemana del siglo XVIII, un destacado personaje de la vida pública de Königsberg (vecino y conocido de Kant) hizo su aportación a la polémica. Se trata de G. Von Hippel, que en 1793 publicó su obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Wieber*, en la que defiende la igualdad entre varones y mujeres¹³. Kant y el resto de ilustrados que tan de cerca seguían los acontecimientos concernientes a su ámbito intelectual y político, no podían dejar de conocer las partes y los argumentos inmersos en esta polémica.

Aún así, y según el juicio de la gran mayoría de los ilustrados, las mujeres no sólo son inferiores a los varones dada su naturaleza poco apta para el ejercicio de la razón, sino que además no tienen ninguna aspiración a reivindicar los mismos derechos que los hombres. Así, un personaje tan ilustrado como Montesquieu escribe en *Mes pensées* (nº 581): *"hay que subrayar que, salvo en casos debidos a circunstancias especiales, las mujeres no han aspirado nunca a la igualdad, pues gozan ya de tantas otras ventajas naturales, que la igualdad es siempre para ellas un impedimento"*¹⁴. Ahora bien, abandonarse al juicio de los varones es uno de los mayores errores que se pueden cometer en cuestiones de índole historiográfica a la hora de investigar cuáles eran las verdaderas aspiraciones de las mujeres, pues, en sus discursos y en sus obras filosóficas los varones son al mismo tiempo juez y parte, y salvo en casos excepciona-



les, como Condorcet¹⁵, ninguno otorga a las mujeres los mismos derechos y capacidades que a los hombres.

El punto de vista desde el que escriben los ilustrados es el del hombre-filósofo que establece un discurso de doble rasero: uno del hombre y para el hombre, y otro del hombre y para la mujer. Así, se instaura para cada género una distinta manera de ser y de actuar, aún cuando traten de elaborar un discurso universalista por lo que se refiere a los derechos y libertades del hombre. Los hombres hablan de las mujeres según una relación asimétrica que desvaloriza y somete a la mujer, incluso cuando se alaban sus propias virtudes, pues sólo se alaban las virtudes de la mujer en tanto que "complementan" las exigencias del ciudadano-varón. El sujeto protagonista del discurso de los filósofos ilustrados es el hombre. La mujer es tan sólo objeto de un discurso que la coloca en un estatus de subordinación y exterioridad. En este sentido, podemos decir citando a Celia Amorós que la mujer (en el discurso de los ilustrados), *"es una heterodesignación, es decir, el objeto del discurso de quien tiene el poder y se sitúa por tanto en posición de sujeto: en este caso, los varones. La situación no es recíproca, porque las mujeres, al no tener suficiente poder, no están al mismo nivel en el orden de las designaciones como para hacer de "el hombre" –contrafácticamente– el objeto de su designación. Las mujeres tenemos así conciencia de nosotras mismas mediante la interiorización de las heterodesignaciones patriar-*

13.- Jiménez Perona, A., *Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad*, en *Actas del seminario permanente: feminismo e Ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 1992, págs. 238-239.

14.- Montesquieu, Ch. L., barón de, *Mes pensées*, nº 581, en *Oeuvres Complètes*, vol. II, París, Gallimard, 2001-2004.

15.- Condorcet, A. C., marqués de, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVII*, Madrid, Anthropos, 1993, págs. 100-106. Edición de Alicia H. Puleo.

cales. El ser capaces de objetivarlas, analizarlas, rechazarlas de plano o de resignificarlas en parte es uno de los cometidos de la teoría feminista¹⁶.

La conceptualización de la mujer en la *Enciclopedia* y su exclusión del contrato social

“Para que esta exclusión no fuera un acto de tiranía, habría que probar que los derechos naturales de las mujeres no son en absoluto los mismos que los de los hombres, o que no son capaces de ejercerlos. Ahora bien, los derechos de los hombres se derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos. O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o todos tienen los mismos; y el que vota contra el derecho del otro, cualquiera que sea su religión, color o sexo, ha abjurado de los suyos a partir de ese momento”.

Condorcet, *“Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”* (año de 1790)

La Ilustración aporta en la modernidad dos grandes propuestas políticas: la de la libertad y la de la igualdad. Como he señalado ya, la legitimación de estas propuestas tiene su fundamento en la noción de estado de naturaleza del hombre: todos los individuos nacen libres e iguales porque todos son portadores de una razón natural común y originaria. De esta manera, la Ilustración confiere a los principios de razón, libertad e igualdad un carácter de universalidad, que, al ser trasladados al espacio de la política, actúan como normas a la hora de construir un sistema político alternativo al del Antiguo Régimen, y también como una nueva “medida” a la hora de valorar la emancipación del género humano.

Ahora bien, la tensión interna del modelo político ilustrado aparece cuando hay que situar a las mujeres en este esquema iusnaturalista pensado por y para varones. En un siglo en el que la naturaleza se concibe como principio normativo, la pregunta que cabe hacerse es si las mujeres, al igual que los varones, también son libres e iguales por “obra y gracia” del estado de naturaleza, o bien si existe una “naturaleza” distinta para ellas en virtud de la cual su condición intelectual, social y política es inferior y desigual a la del hombre. En lo que se refiere a esta cuestión, conviene ir ya



adelantando que los filósofos ilustrados razonan, en su mayor parte, dentro de los marcos de pensamiento que Lèvi-Strauss llama “salvaje”: la mujer pertenecerá a la naturaleza y el hombre a la cultura; algo que, a su vez, servirá a muchos filósofos ilustrados para establecer dos tipos de funciones o roles sociales, una para cada género, según el espacio en el que sitúe a cada uno de ellos (el varón ocupará el espacio público de la política, mientras que la mujer se emplazará en la esfera privada del hogar).

Muchos filósofos ilustrados pensarán que la naturaleza hizo a la mujer diferente del hombre, algo que “a primera vista” parece evidente tan sólo con observar los atributos corpóreos de cada sexo, y se valdrán de estas diferencias sexuales para definir su género, esto es, su rol social. Destacarán la belleza y los encantos de la mujer, pero junto a ello también destacarán su debilidad natural, pusilanimidad y coquetería, y acabarán confundiendo todas las diferencias fisiológicas con desigualdades morales y sociales que justifiquen la “natural” subordinación de la mujer al varón. En la mayoría de los discursos de los ilustrados será un lugar común señalar las supuestas deficiencias fisiológicas del sexo femenino para justificar la inferioridad de las mujeres. Un ejemplo de esto lo encontramos en Voltaire, quien en su *Diccionario filosófico* (artículo *Mujer*) escribe: *“En lo físico, en razón de su fisiología, la mujer es más débil que el hombre; las emisiones periódicas de sangre que debilitan a las mujeres y las enfermedades que se originan en su eliminación, las épocas de embarazo, la necesidad de amamantar a los hijos y de cuidar continuamente de ellos, la delica-*

16.- Amorós, C., “Feminismo: el sinuoso camino de la autonomía. Entrevista a Celia Amorós”, en *Nexo*, nº 4, 2006, pág. 183.

deza de sus miembros, las hacen dependientes y poco apropiadas para todos los trabajos, para todos los oficios que exigen fuerza y resistencia¹⁷.

Pero, en general, ¿cómo definen a la mujer los ilustrados? Una buena forma de aproximarse a esta cuestión es acudir a algunas de las entradas del artículo “mujer” de la *Enciclopedia, o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, publicada en Francia entre 1751 y 1772 bajo la dirección de Diderot y D’Alambert. Los fragmentos que utilizaremos pertenecen a las secciones de *Mujer según el derecho natural* (de Jaucourt), *Mujer según la antropología* (abad Mallet) y *Mujer según la moral* (Coursambleu Desmahis). Desde el principio, el modo de proceder de las definiciones ya plantea problemas: ¿quién es capaz de decir lo que son las mujeres si se les niega la posibilidad de hacerlo por ellas mismas?, ¿acaso es legítimo el punto de vista masculino para llevar a cabo semejante tarea en la que la opinión de las mujeres ni siquiera se tiene en cuenta? Aún así, repasaremos las definiciones que aportan los enciclopedistas para saber qué estatus jurídico, antropológico y moral conceden a las mujeres.

El texto de de Jaucourt, *Mujer según el derecho natural*, comienza definiendo a la mujer del modo más previsible según la visión del varón patriarcal: “Mujer, en latín *uxor*, hembra del hombre, considerada como tal en tanto se halla unida a él por los lazos del matrimonio¹⁸. Así, podemos ver que la primera nota definitoria que se le adjudica a la mujer viene dada por su servidumbre respecto del marido: es la “hembra del hombre” y se constituye como tal mediante el matrimonio. La mujer se define fundamentalmente como una posesión del marido cuya propiedad se formaliza a través del contrato de matrimonio.

La finalidad del matrimonio es la procreación y la conservación de los hijos, y por ello ambas partes del contrato matrimonial (padre y madre) han de dedicarse a esta finalidad, “pero aunque marido y mujer posean los mismos intereses en su sociedad, es esen-

cial que la autoridad de su gobierno pertenezca a uno u otro. Y es manifiesto que el derecho positivo de las naciones civilizadas de Europa dan esta autoridad al marido sobre la mujer¹⁹.

Ahora bien, de Jaucourt distingue con sutileza entre aquello que procede de las leyes positivas y aquello que corresponde al derecho natural, pues en nombre de la igualdad natural de todos los hombres no se puede deducir la autoridad del marido sobre la mujer aunque las leyes positivas de todos los Estados modernos y civilizados así lo dictaminen: “sería difícil demostrar que la autoridad del marido proviene de la naturaleza ya que este principio es contrario a la igualdad natural de los hombres, y de la sola capacidad de mandar no se deriva el derecho a hacerlo efectivamente²⁰. Por lo tanto, se puede defender que la sociedad del matrimonio no implica más subordinación de la mujer al marido que la que ordenan las leyes positivas o las convenciones humanas, y que, en consecuencia, nada impide que ciertas convenciones particulares, si así se decretan, puedan cambiar la ley civil y otorgar mayor autoridad y libertad a las mujeres. Como precedente de esta posibilidad, de Jaucourt cita casos ilustres en los que las mujeres ejercieron autoridad sobre un reino (Inglaterra, Escocia y Castilla) y ejemplos históricos de pueblos que reconocían más derechos a las mujeres que en Francia (Esparta y el Antiguo Egipto).

Sin embargo, de Jaucourt acaba diciendo que, en general, “los hombres son más capaces que las mujeres a la hora de dirigir los asuntos particulares²¹, y que por ello “resulta acertado establecer que, por regla general, sea la voluntad del hombre la que se imponga²². Esto significa que, al casarse, puesto que la sociedad conyugal es un acuerdo voluntario entre las partes implicadas, la mujer acepta la convención de su sometimiento “libremente” en razón de la mayor eficacia del marido a la hora de mandar. En resumen, este texto, consciente de la contradicción en la que incurre el contrato matrimonial con la igualdad natural de los

17.- Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.

18.- De Jaucourt, *Mujer según el derecho natural*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 37.

19.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 37. Resulta esclarecedor notar que la palabra “mujer” y “esposa” funcionan como sinónimos, a diferencia de lo que ocurre con las palabras “hombre” y “marido”. Mientras que es común escuchar la expresión “la mujer de” para referirse a la esposa de alguien, no ocurre lo mismo en el caso opuesto: nadie usa la expresión “el hombre de” para referirse al marido de alguien. Esto muestra hasta que punto la conceptualización de la mujer se ha hecho por identificación con la categoría jurídica de esposa. En cambio, en el caso del varón, hombre y marido designan conceptos relacionados pero no idénticos: el esposo siempre es un varón, pero el varón además posee otras facetas, es decir, el varón, a diferencia de lo que ocurre con las mujeres, construye su subjetividad en ámbitos distintos al del matrimonio y la familia.

20.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

21.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

22.- De Jaucourt, *ibidem*, pág. 38.

casados y, por tanto, en un acto de incoherencia con sus planteamientos universalistas, acaba justificando *ad hoc* la servidumbre femenina.

En lo que se refiere al asunto del contrato matrimonial, Pateman ha ofrecido algunas explicaciones que dan cuenta de las razones por las que se ha excluido tradicionalmente a las mujeres del ámbito público²³. El contrato social pretende construir una sociedad de hombres libres e iguales, pero para que los hombres libres e iguales puedan construir un orden social nuevo debe haberse producido antes un contrato sexual a partir del cual los varones hayan regulado el acceso al cuerpo de las mujeres. El contrato sexual formaliza la servidumbre doméstica de las mujeres respecto de los



varones, de tal modo que, cuando se llega al contrato social, las mujeres ya se encuentran excluidas de él como posibles sujetos del pacto. El contrato sexual es, pues, según Pateman, un contrato entre varones y mujeres a partir del cual las mujeres aceptan la sujeción al marido. Por medio del contrato sexual, los varones transforman su "derecho natural" a poseer las mujeres en derecho positivo patriarcal. Este contrato sexual es enmascarado, sin embargo, bajo la forma del contrato matrimonial, el cual oculta la dominación masculina sobre la mujer y la legítima jurídicamente.

El segundo texto del abad Mallet, *Mujer según la antropología*, presenta algún rasgo crítico con la visión patriarcal de la mujer, aunque, en el fondo, no pasa de ser un mero "inventario crítico" de los diversos

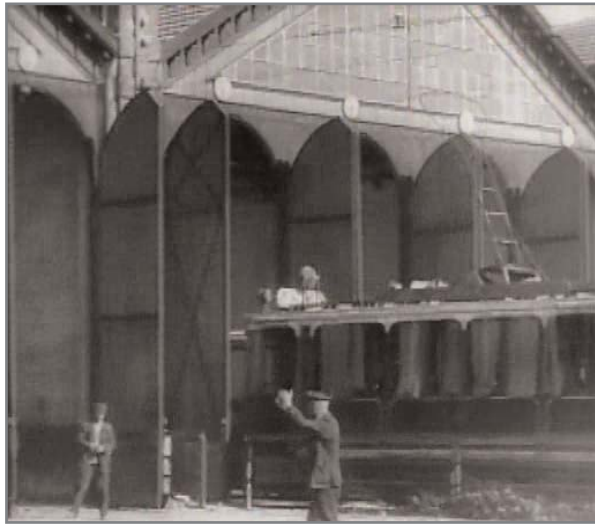
prejuicios que han llevado a las mujeres a una situación de inferioridad. El artículo comienza exponiendo la teoría del naturalista Daubenton, el cual consideraba que la diferencia entre los órganos de la mujer y del hombre deriva simplemente del mayor tamaño de la matriz de la madre en el caso de los varones. El abad Mallet también señala la debilidad e imperfección que Galeno e Hipócrates adjudicaban a la mujer. Ciertos filósofos platónicos, como Marsilio Ficino, también vieron en la mujer a una especie de hombre "frustrado" o incompleto. Pero, el abad Mallet plantea la siguiente duda: ¿no se atribuye acaso a la naturaleza lo que en realidad depende de una convención humana? Sin embargo, el abad Mallet sólo se limita a enunciar una contradicción que no llega a resolver en su artículo, sino tan sólo a mostrarla: *"los diversos prejuicios sobre la relación de excelencia del hombre respecto de la mujer han sido producidos por las costumbres de los pueblos antiguos, los sistemas políticos y las religiones que los han modificado a su vez"*²⁴, de donde se desprende que no son tan ciertos y evidentes como parece según la opinión común. Y hasta ahí todo lo que se dice en el artículo del abad Mallet.

El tercer artículo de Desmahis trata de hablar de la mujer según el punto de vista de la moral. El tono de este artículo cambia con respecto a los otros y se vuelve más ácido que los demás. Aquí se pretende desarrollar una teoría esencialista que apunta al ideal burgués de mujer doméstica que describe Rousseau en sus obras. El texto no se propone argumentar propiamente una teoría concienzuda acerca de la mujer, sino que más bien lo que se lleva a cabo en este artículo es la "escenificación" o narración de la vida de una mujer, Cloé, que hace la función de personaje femenino estereotipado perteneciente a la nobleza o a la alta burguesía de la época.

La primera etapa de la vida de Cloé se sitúa en el convento, en donde mujeres "sin experiencia mundana" de la vida educan a la joven para vivir en el mundo: *"mujeres que han renunciado al mundo antes de conocerlo están encargadas de formar a aquellas que han de vivir en él. Tras esta educación, lo joven es, a menudo, llevada al altar para jurar deberes que no conoce en absoluto y unirse para siempre a un hombre que nunca vio, Más frecuentemente, la joven es llevada de nuevo a su familia para recibir una fecunda educación que contradice todas las ideas de la primera y que, al insistir más en las maneras que en la moral, transforma continuamente diamantes mal tallados o mal*

23.- Pateman, C., *The sexual contract*, California, Stanford University Press, 1988, pág. 42.

24.- Abad Mallet, *Mujer según la antropología*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 41.



combinados en piedra falsa²⁵. A partir de entonces las horas de Cloé pasan junto al clavecín o frente al espejo. Toda la educación que recibe ahora se limita a las maneras y no alcanza a la moral. Se desestima su carácter y su inteligencia (salvo cuando la mujer es fea). Se cultiva exclusivamente su coquetería y el arte de agradar a los hombres: *“sólo se le habla de su belleza, la cual es un medio simple y natural de gustar cuando no se está ocupado, y de su adorno, el cual es un sistema de medios artificiales para aumentar el efecto de la primera. (...) El elogio del carácter o del ingenio de una mujer es casi siempre una prueba de fealdad. Parece que la razón sólo es un suplemento de la belleza”*²⁶.

Más tarde, su madre la introduce en el mundo de los salones y de la Corte. Allí, una vez que encuentra un marido, Cloé ya es libre de desenvolverse en sociedad. Al principio, había creído en el amor, pero su esposo pronto le manifiesta indiferencia. Es así como Cloé acaba rodeada de hombres que la cortejan, al tiempo que ella, ante tales circunstancias, también se deja cortejar. Finalmente, Cloé pierde el honor. Comienza así el sufrimiento por la inconstancia del amante que termina por abandonarla. Otras mujeres y nuevos admiradores la consuelan. Elige un nuevo amante inaugurando así el período de su vida dedicado a la galantería. Aprende a fingir sentimientos y a disimular deseos. Cloé se llama a sí misma *“honnête homme”* por no

poder, según Desmahis, dignarse ya más como *“honnête femme”*: *“sin embargo, más que galante, cree ser coqueta. Con esta convicción, en una mesa de juego, alternativamente atenta y distraída, responde con la rodilla a uno, aprieta la mano del otro al elogiar sus puntillas, lanza algunas palabras concertadas a un tercero. Dice que no tiene prejuicios porque no tiene principios. Se arroga el título de “hombre honesto” porque ya ha renunciado al de mujer honesta”*²⁷.

Llega al final la etapa más dura de la vida de Cloé cuando pierde la juventud, y, con ella, los atractivos de la belleza. Entonces nadie quiere estar junto a ella. A esas alturas de su vida sólo le quedan dos opciones: la devoción o el ingenio, pero ambos son difíciles de alcanzar después de haber estado veinte o treinta años viviendo en deshonor: *“Finalmente, llega ese ridículo, más cruel que el deshonor. Cloé deja de gustar y no quiere dejar de amar. Siempre quiere aparecer y nadie desea mostrarse con ella. En esa situación, su vida es un sueño inquieto y penoso, una postración profunda mezclada de agitación. Apenas tiene la alternativa del ingenio o la devoción. La verdadera devoción es el asilo más honesto para las mujeres galantes; pero hay pocas que puedan pasar del amor de los hombres al amor de Dios; (...) hay pocas que, después de haber exhibido el vicio, puedan determinarse al menos a fingir la virtud”*²⁸.

En cambio, el otro polo opuesto a Cloé, es el de la mujer virtuosa, del cual Desmahis ofrece dos retratos mucho más breves pero al mismo tiempo más entusiastas. El primero de ellos describe a una mujer inteligente, admirada por su ingenio, virtuosa e indiferente a las modas. Ella sólo se conduce por la razón y el sentimiento: *“Hay una mujer que tiene ingenio para hacerse amar, no para despreciar a los demás, bastante belleza como para que se aprecie su virtud. Alejada por igual de la vergüenza de amar sin moderación, del tormento de no atreverse amar y del aburrimiento de vivir sin amor, tiene tanta indulgencia por las debilidades de su sexo que la mujer más galante le perdona el ser tierna. (...) Feliz la mujer que posee estas ventajas, más feliz aún quien posee el corazón de tal mujer!”*²⁹.

Pero la mujer realmente perfecta que presenta Desmahis es la que aparece en el segundo retrato: la

25.- Desmahis, *Mujer según la moral*, recogido en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993, pág. 47.

26.- Desmahis, *ibidem*, pág. 48.

27.- Desmahis, *ibidem*, pág. 54.

28.- Desmahis, *ibidem*, pág. 54.

29.- Desmahis, *ibidem*, pág. 55.

mujer-madre que vive retirada del mundo, ocupada exclusivamente de su familia. Esposa, madre, complaciente con sus marido, dulce con sus hijos, buena con los sirvientes. Su reino está en un solo lugar: es el ama de la casa: *“Finalmente, hay otra más sólidamente feliz todavía; su felicidad es ignorar lo que el mundo llama los placeres, su gloria es vivir ignorada. Encerrada en sus deberes de mujer y de madre, consagra sus días en la práctica de las virtudes oscuras: ocupada en el gobierno de la familia, reina sobre su marido por medio de la complacencia, sobre sus hijos con la dulzura, sobre sus servidores por la bondad. Su casa es las morada de los sentimientos religiosos, de la piedad filial, del amor conyugal, de la ternura maternal, del orden, de la paz interior, del dulce sueño y de la salud. Económica y sedentaria, aparta del hogar las pasiones y la pobreza”*³⁰.

Con el retrato idílico de las virtudes del modelo de mujer perfecta, Desmahis termina su artículo. Las virtudes de esta mujer corresponden al modelo femenino burgués que se implantará a lo largo del siglo XIX y que todavía hoy tiene alguna reminiscencia en nuestro presente: dulzura, bondad, complacencia, sumisión, sentimientos religiosos, virtudes domésticas, carácter reservado... Este modelo social de mujer, lejos de lo que pudiera parecer a primera vista, no está en contradicción con el modelo de contrato social que muchos ilustrados (entre los cuales podríamos citar a Rousseau como ejemplo paradigmático) propusieron como alternativa al orden político del Antiguo Régimen. Más aún, se podría mantener la tesis de que el nuevo orden político al que aspira la mayoría de ilustrados en sus obras necesita de una nueva conceptualización de la mujer para que el varón pueda constituirse como verdadero ciudadano. Así, se puede decir que “Emilio” y “Sofía” cumplen cada uno una función social específica complementaria: ni el ciudadano (Emilio) podría desempeñar la ciudadanía sin el respaldo doméstico que le proporciona “su” mujer (Sofía), ni el nuevo modelo de mujer tendría sentido sin un modelo de ciudadano como el de Emilio. Ahora bien, aunque no haya contradicción entre la conceptualización de la mujer que se lleva a cabo en las obras de los ilustrados y su filosofía política, sino más bien una necesidad recíproca por complementariedad, cabe señalar, no obstante, que sus doctrinas no están exentas de ciertas incoherencias éticas y teóricas por lo que se refiere a la noción de estado de naturaleza.

La noción de estado de naturaleza funda dos conceptos diferentes según se trate del género humano

(que a la postre acaba identificándose con el varón o el género masculino) o de la mitad del mismo, es decir, de las mujeres. Se postulan dos estados de naturaleza (dos orígenes) según la función social que se quiera legitimar. El primero de ellos es el que se refiere al conjunto de la especie humana; éste tiene la finalidad de legitimar un nuevo orden social y una nueva construcción del sujeto político: el ciudadano. El segundo concepto de naturaleza se dirige a la “mitad del género humano”, a las mujeres, y su finalidad es la legitimación de un nuevo modelo de familia y de feminidad: la de la familia burguesa y la de la mujer-madre. De este modo, el primer concepto funda el espacio público; el segundo, la esfera privada del hogar. Así, analizando el discurso ilustrado, no encontraremos ninguna contradicción por lo que se refiere a la complementariedad de la función social asignada a cada género; sin embargo, esa complementariedad no está libre de incoherencias: si por principio todos los individuos son sujetos del sistema político de derechos por el mero hecho de nacer libres e iguales, ¿por qué al final sólo los varones son el sujeto político del nuevo orden social? Si el concepto de naturaleza es un concepto presocial, “a priori”, ¿por qué el concepto de naturaleza legitima lo que de hecho se da?, y si es universal, válido para todo ser humano, ¿por qué se acaba postulando dos conceptos de naturaleza distintos y desiguales? De los intereses que yacen detrás de estas incoherencias es de lo que trataré en el siguiente apartado.

Sobre las razones y “artimañas” de la exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía

Como hemos visto en los apartados anteriores, los enciclopedistas, y junto con ellos la mayor parte de los filósofos ilustrados del siglo XVIII, mantienen la tesis de que existen facultades y caracteres específicamente femeninos que se distinguen de los masculinos, en función de los cuales se deriva una desigualdad práctica en cuanto a derechos de ciudadanía se refiere. Pero, ¿por qué se excluye a las mujeres de los derechos de ciudadanía si el principio de igualdad natural es susceptible de una aplicación tal que abarque a todos los seres humanos?, y, ¿en virtud de qué razones se funda tal exclusión?

Para tratar de resolver esta dificultad teórica que la igualdad natural plantea al espíritu ilustrado a la hora de excluir a las mujeres de los derechos de ciudadanía,

30.- Desmahis, *ibidem*, pág. 55.



parece haber una vía abierta: la que consiste en atribuir a la mujer un estatus doble: el de persona y el de cosa o propiedad (en sentido jurídico). Quien ha teorizado más este argumento, aunque no el único, ha sido, sin duda, Kant.

Para Kant, tanto las mujeres como los hombres son personas en el sentido ético de la palabra: seres autónomos iguales ante la ley que la voluntad libre constituye universalmente y a la cual se someten. Este principio es llamado por Kant "principio de la autonomía de la voluntad" y se trata de la tercera fórmula que ofrece del principio supremo de la moralidad (o imperativo categórico), el cual, en palabras de Kant, consiste en *"la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora"*³¹. En este sentido, y en la medida en que ha de considerarse por las máximas de su voluntad como universalmente legislador con el objeto de poder juzgar así la moralidad de sus propias acciones, todo ser humano (y, en general, todo ser racional) ha de ser ciudadano de la comunidad ética que Kant denomina el "reino de los fines", *"pues todos los seres racionales están sujetos a la ley según la cual cada uno debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo"*³².

Las leyes de ese reino no son ya las leyes de la Naturaleza, sino las leyes de la moralidad. Y los seres huma-

nos, que son todos por igual miembros del reino de los fines, son al mismo tiempo en este reino legisladores y súbditos: se dan a sí mismos las leyes morales pero a la vez están sometidos a ellas. El principio que rige en ese reino no es, pues, otro que el de la autonomía de la voluntad, del cual Kant ofrece otra versión más: *"que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse por sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora"*³³.

Sin embargo, ¿puede mantenerse esta igualdad del reino de los fines en el orden ya no meramente moral sino jurídico o civil (esto es, ya no como ley moral de un supuesto "reino de los fines" sino como derecho "civil" o ley positiva de un Estado)? Kant entiende el derecho positivo como un sistema de coerciones en el que la libertad de cada individuo está limitada por el ejercicio de la libertad de los otros: *"el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"*³⁴. Ahora bien, la libertad ética puramente interior debe realizarse en actos exteriores si no quiere quedarse como mera intención. Esta exteriorización de una libertad individual implica su objetivación en una cosa. Esta cosa es en lo que consiste la propiedad: *"el principio de la adquisición exterior es entonces: lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica"*³⁵.

Al hablar de propiedad entramos ya en el ámbito del "derecho privado". Este derecho es el que se encarga de legislar las relaciones de los individuos con las cosas (lo que Kant llama "derecho real") y las relaciones de los individuos propietarios entre sí (lo que Kant denomina "derecho personal"). Pues bien, para Kant sólo puede tener "personalidad jurídica" quien exteriorice su libertad en la propiedad (al igual que también sostendrá en el orden del derecho político el sufragio censitario, por el cual sólo los propietarios tienen derecho a voto). En esta medida, para explicar el estatus de la mujer (pero también el de los esclavos y asalariados que dependen económicamente de un amo o de un patrón, y que, por tanto, no son "autónomos" en el "reino sensible" por mucho que lo puedan ser en el reino de los fines), Kant instaura una "artimaña" jurídica en el

31.- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992, pág. 67. Traducción de García Morente.

32.- Kant, I., *ibidem*, pág. 70.

33.- Kant, I., *ibidem*.

34.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técno, 1989, pág. 39.

35.- Kant, I., *ibidem*, pág. 73.

derecho civil: el denominado “derecho personal de carácter real”, el cual lo define del siguiente modo: *“este derecho es el de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona”*³⁶.

En efecto, este derecho, al parecer de Kant, permite apropiarse en el terreno jurídico como una cosa (como un medio) a un ser que, sin embargo, es una persona en sentido moral (un fin en sí mismo), la cual, en tanto que persona ética, está obligada, como cualquier otra, a respetar y obedecer la ley moral. Según este derecho *“la adquisición es triple según el objeto: el varón adquiere a una mujer, la pareja adquiere hijos y la familia adquiere criados”*³⁷. ¡Imposible encontrar una mejor manera de justificar la dominación masculina sobre las mujeres, y en general, sobre cualquier persona que sufra una dominación socioeconómica! El centro de dominio es el varón, marido, padre y cabeza de familia, que tiene el derecho soberano a poseer a los demás como si de cualquier otro bien tangible o propiedad se tratara: *“el hecho de que este derecho personal sea también de índole real se funda en*



*que, si uno de los cónyuges se ha separado o se ha entregado a otro -entiéndase por cónyuge aquí a la esposa, pues el varón no se concibe de igual modo como una posesión de la mujer-, el otro -el varón- está legitimado siempre e incontestablemente a restituirlo en su poder, igual que una cosa”*³⁸. Lo que no entra a valorar Kant en absoluto es por qué la esposa puede

encontrar la necesidad de huir o de separarse de su amo y marido.

Ahora bien, el principio kantiano de la autonomía (en sentido jurídico) no sólo funda el derecho privado de los propietarios, sino que también funda el derecho público o político de los ciudadanos en la medida en que la autonomía (o la independencia civil, esto es, el hecho de “no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro, sino a sus propios derechos y facultades”, tal y como lo expresa Kant) es lo único que garantiza el poder ser representado por uno mismo en los asuntos civiles. En este sentido, Kant distingue entre verdaderos ciudadanos (o ciudadanos activos) y coprottegidos (o ciudadanos pasivos) en virtud de su independencia civil: *“solo la capacidad de votar cualifica al ciudadano, pero tal capacidad presupone la independencia. (...) Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general”*³⁹. Como ejemplos de ciudadanos pasivos Kant pone al mozo que trabaja al servicio de un comerciante, al sirviente, a los menores de edad y, como no podía ser de otro modo, a todas las mujeres.

La justificación Kantiana de la servidumbre de las mujeres respecto de los varones, aún cuando puede estar en contradicción con sus postulados universalistas de libertad e igualdad, no deja de ser necesaria para construir un modelo político que legitima los intereses de la incipiente burguesía de la época a la cual representa Kant. El prototipo de ciudadano activo que describe Kant necesita el respaldo de la esfera privada del hogar (de la familia patriarcal burguesa) para ejercer sus tareas políticas. Este es el lugar en el que el ciudadano se nutre y resguarda de la vida pública, y en donde las mujeres deben asumir en solitario toda una serie de ocupaciones y responsabilidades derivadas de la reproducción de la vida que ni son valoradas (antes bien, por no ser valoradas son de hecho ignoradas e infravaloradas) ni les son tenidas en cuenta. Por “naturaleza” las mujeres están excluidas del espacio público, pero también por naturaleza están recluidas en la esfera doméstica, de un modo además en el que se invisibilizan, y ni tan siquiera se entra a valorar, todas las tareas de cuidado y reproducción de la vida que se les asignan y que tan importantes son para el mantenimiento y sostén de las personas. De ahí que Kant diga

36.- Kant, I., *ibidem*, pág. 96.

37.- Kant, I., *ibidem*, pág. 97.

38.- Kant, I., *ibidem*, pág. 99.

39.- Kant, I., *ibidem*, pág. 144.



que “el varón ama la paz del hogar y se somete gustoso al gobierno de la mujer, simplemente para no verse estorbado en sus asuntos; la mujer no teme la guerra doméstica, que practica con la lengua, y para la cual la naturaleza le dio su locuacidad y emotiva elocuencia, que desarma al varón”⁴⁰. Las cosas del hogar son un “estorbo”, una carga, para la vida pública del varón, y la mujer ha de “pacificarlas” para que éste pueda dedicarse sin problemas a sus asuntos políticos, mientras que todo debe ser así por naturaleza.

Por último, estas relaciones entre hombres y mujeres se formalizan y detallan en el contrato de matrimonio. Kant considera el matrimonio como una unión que para perdurar necesita el sometimiento de una parte a la otra, pues la igualdad “sólo” podría generar discordias en los asuntos conyugales: “para la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente la coincidencia caprichosa de dos personas; una de las partes tiene que estar sometida a la otra, y recíprocamente, una ser superior a la otra, para poder dominarla o regirla. Pues, en el supuesto de la igualdad, en las pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, no causa el amor propio sino discordia”⁴¹. Por lo demás, no hace falta decir cuál es la parte que ha de dominar y cuál la que ha de ser dominada en la relación matrimonial.

Kant define el matrimonio como “la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutua-

mente sus capacidades sexuales durante toda la vida”⁴². Así, la sociedad conyugal tiene por finalidad la procreación (engendrar hijos y educarlos) y es presentada por Kant como una comunidad sexual de tipo natural, pero no según la mera naturaleza animal, sino según la ley. Ahora bien, Kant descarta que la legitimidad del contrato del matrimonio radique exclusivamente en el fin natural de engendrar hijos, pues si así fuera, cuando acabará la procreación, tendría que disolverse el matrimonio. La legitimidad de esta unión, como no puede ser de otra manera tratándose de Kant, pasa por el cumplimiento del imperativo categórico, que pretende evitar la total cosificación de un individuo por otro, aún cuando, paradójicamente, haya establecido previamente la artimaña jurídica en la que consiste “el derecho personal de naturaleza real” antes señalado, por el cual el varón tiene derecho a apropiarse de la mujer: “la adquisición de una esposa o un esposo no se produce, por tanto, «facto» (por cohabitación) sin contrato previo, tampoco «pacto» (por el simple contrato conyugal sin cohabitación subsiguiente), sino «lege»: es decir, como consecuencia jurídica de la obligación de no entrar en relación sexual sino mediante la posesión recíproca de las personas, que sólo puede realizarse a través del uso recíproco igual de sus atributos sexuales”⁴³. De ahí que sea necesario una legislación pública que revista de sanción al matrimonio, lo ordene para la convivencia y lo convierta en un orden inviolable y permanente.

Apunte críticos finales

De acuerdo con la concepción patriarcal de la mujer que hemos rastreado en algunos de los textos más importantes y significativos de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, podría parecer que el hecho de que a las mujeres se las subsumiera bajo la personalidad jurídica de sus maridos a través de la operación del matrimonio y de la protección marital, consistió en una mera continuación tanto de las estructuras sociales como de la subjetividad femenina tradicional heredada del patriarcado premoderno y medieval. Pero bien mirado, la reconceptualización patriarcal de la mujer en las obras filosóficas del siglo de las Luces ha de verse como una “revolución antropológica” que cambió la

40.- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pág. 254. Traducción de José Gaos.

41.- Kant, I., *ibidem*, pág. 253.

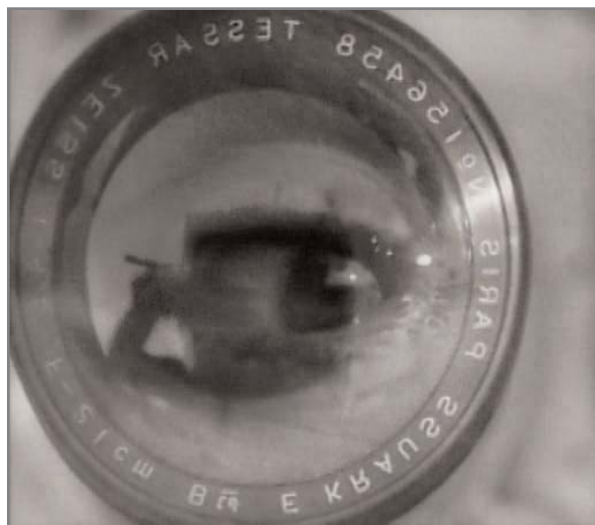
42.- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnos, 1989, pág. 98.

43.- Kant, I., *ibidem*, pág. 101.

ontología social de los sujetos tanto femeninos como masculinos y que contribuyó a construir el concepto moderno de ciudadanía civil⁴⁴. En este sentido, la protección marital que subordina y somete a la mujer en el modelo burgués clásico de sociedad no ha de verse como una continuación del patriarcado “tradicional” (medieval, premoderno), sino más bien como una transformación del mismo en el que las relaciones de dominación, sin dejar de ser patriarcales (esto es, dominadas por los varones), cambiaron de forma.

Según cuentan en su artículo Nancy Fraser y Linda Gordon, “con la construcción de la sociedad civil moderna, los hombres casados que antes habían sido «dependientes» dentro de unidades patriarcales mayores, pasan a ser «cabezas de familia» e «individuos». Ser cabeza de familia se convirtió en un estatus importante y prestigioso, que competía con la posición social, clase y propiedad privada como fuente de ciudadanía civil. La protección, al asegurar una posición legal independiente a todos los varones cabezas de familia, democratizó las relaciones y puso fin al patriarcado entre varones adultos libres, a quienes el matrimonio confirió «independencia» y todos los derechos civiles, aunque aún no electorales. Luego, la exclusión de la ciudadanía civil de las mujeres casadas no era simplemente un vestigio arcaico que desaparecería gradualmente al evolucionar la ciudadanía. La subsumición de las mujeres bajo la protección fue la otra cara de la ciudadanía civil moderna, y el fundamento que la hizo posible. Ambas se definieron mutuamente⁴⁵. Por lo tanto, la misma construcción de la subjetividad política del ciudadano implicaba contrarecíprocamente la construcción de una subjetividad femenina encerrada en el ámbito doméstico y dependiente del varón protector.

Hasta tal punto la construcción de la ciudadanía civil en el siglo XVIII se hizo tomando como modelo a los derechos de los varones propietarios, que el derecho de propiedad se convirtió en paradigma para el resto de derechos civiles. De ahí que los excluidos de los derechos de ciudadanía fueran aquellos que carecían de la independencia o autonomía suficiente como para subsistir por su cuenta, incluyendo tanto a aquellos que no disponían de los medios para ser propieta-



rios (asalariados, sirvientes) como a aquellos otros que directamente eran considerados como propiedad personal (mujeres y esclavos).

En suma, los derechos civiles no se concebían como derechos de unos individuos abstractos, “libres” de toda determinación personal y social, tal y como decían hacer las teorías liberales de la época, sino que más bien se trataban de unos derechos asociados a la figura del varón propietario cabeza de familia. De ahí que se pueda decir incluso que el mismo concepto ilustrado de ciudadano “activo”, por usar la denominación que emplea Kant, implicara necesariamente la existencia de “ciudadanos pasivos” o coprotegidos dependientes del varón propietario. La exclusión de las mujeres de los derechos de ciudadanía no fue una mera paradoja o incoherencia teórica de principios, aún cuando tales incoherencias y tensiones teóricas no podamos dejar de reconocerlas como ciertas, sino que sobre todo dicha exclusión fue un “hecho constitutivo” de los derechos de ciudadanía civil asignados a los varones. Por lo tanto, la construcción de la ciudadanía civil moderna no ha de valorarse históricamente sólo como una emancipación de los vínculos de dependencia de algunos hombres con respecto de otros (la emancipación de la burguesía con respecto al yugo de la nobleza), sino que también ha de valorarse como una degra-

44.- Para la valoración global que pretendemos hacer en este último apartado, seguiremos, fundamentalmente, algunas de las tesis mantenidas por Nancy Fraser y Linda Gordon en su artículo *Contrato versus caridad* (Fraser, N. y Gordon L., “Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social”, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº 6, noviembre 1992, pág. 65-82). En este artículo ambas autoras llevan a cabo desde una perspectiva de género una reconstrucción genealógica del modelo social que se ha impuesto en la modernidad sobre las relaciones humanas, mostrando cómo se constituyó el modelo de ciudadanía civil moderno sobre la base de la figura del varón burgués cabeza de familia.

45.- Fraser, N. y Gordon, L., *ibidem*, pág. 72.

dación del estatuto social de la mujer, quien, además de no adquirir personalidad jurídica e independencia civil, vio como se la rebajaba a la categoría de propiedad.

Por último, sólo quiero reseñar que, como contrapartida de esta construcción y valorización de los derechos de ciudadanía civil asociados al varón, se produjo una desvalorización e invisibilización de aquellas acti-



vidades relacionadas con el ámbito doméstico y con las tareas de reproducción de la vida asignadas tradicionalmente a las mujeres. A partir del siglo XVIII, la esfera doméstica y familiar se redefinió como el reino de lo femenino y lo privado, y el espacio de la política y de las relaciones contractuales (especialmente mercantiles) como el reino de lo masculino y de lo público, dando mayor reconocimiento, dignidad e importancia a lo segundo sobre lo primero, con la consecuente desvalorización e invisibilización que ello conllevó de aquellas relaciones sociales y actividades no contractuales y no susceptibles de ser introducidas en la lógica de los intercambios mercantiles entre equivalentes, aún a pesar de la vital importancia que estas tareas tienen para la subsistencia de la sociedad. La construcción y dignificación del modelo moderno de ciudadanía civil así como “división sexual del trabajo” efectuada entre los siglos XVIII y XIX no sólo asignó a varones y mujeres actividades y tareas específicas distintas en lugares distintos, sino que también trajo consigo una valoración desigual de la posición social y del trabajo desempeñado por cada sexo. Así, el énfasis en la valoración de las tareas y actividades realizadas por el varón cabeza de familia fuera de la esfera del hogar (las tareas dedicadas a los “negocios” y las actividades relacionadas con lo político) vino de la mano de una devaluación del trabajo de las mujeres (las “amas de casa”) realizado en el

ámbito del hogar y de la familia. Esto acabó por dejar a la mujer y a las tareas de cuidado y subsistencia a ella encomendadas en una posición social vicaria con respecto del marido y completamente ignorada y menospreciada. De ahí que el enciclopedista Desmahis dijera, al describir el modelo de mujer perfecta que más arriba hemos comentado, que la mayor gloria de la mujer es “vivir ignorada” y que su vida ha de consagrarse a la práctica de las “virtudes ocultas” (es decir, domésticas por cuanto que la esfera del hogar es algo oculto a la poderosa luz del espacio público).

Bibliografía

- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnos, 1989.
- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Amorós, C. (coord.), *Actas del seminario permanente: Feminismo e Ilustración*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 1992.
- Amorós, C. (coord.), *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993. Edición de Alicia H. Puleo.
- Amorós, C., *Feminismo: el sinuoso camino de la autonomía. Entrevista a Celia Amorós*, en *Nexo*, nº 4, 2006, págs. 183-192.
- Rousseau, J.J., *El contrato social o principios del derecho político*, Madrid, Técnos, 1998.
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1998.
- Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.
- Montesquieu, Ch. L., barón de, *Mes pensées*, en *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 2001-2004.
- Historia de las mujeres*, Vol. III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, bajo la dirección de G. Duby y M. Perrot, Taurus, 1993.
- Pateman, C., *The sexual contract*, California, Stanford University Press, 1998.
- Fraser, N. y Gordon L., *Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social*, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, nº6, 1992, págs. 65-82.

