Las mujeres y la construcción de la familia sentimental

Susan Moller Okin[1]
Traducción de Rodrigo Zamorano

Nota de edición

Hay textos que constituyen áreas de trabajo, redefinen campos disciplinares y crean nuevas formas de pensar la política feminista. "Women and the Making of de Sentimental Family", de Susan Moller Okin, publicado en el año 1982, es uno de esos textos. Habitualmente se sostiene que la pregunta que plantea e intenta responder la filosofía no tiene que ver con la particularidad de los sexos, menos aún con las instituciones del gobierno de la familia. "Women and the Making of the Sentimental Family" demuestra lo contrario. Cada uno de los textos que constituyen el relato filosófico constituyen también un particular relato del género en los modos en que el cuerpo sexuado se narra, en los modos en que se establecen distinciones y crean afectos privados y públicos.

1

*

Cuando las teorías políticas se elaboraban a partir de supuestos sobre la jerarquía natural o la gran cadena del ser de origen divino, no existía dificultad alguna para defender la idea de que las mujeres se contaban entre las categorías inferiores de los seres humanos. Era posible, por tanto, excluirlas legítimamente de la vida política, negarles la igualdad legal y relegarlas a una posición subordinada en la familia. Con la interesante excepción parcial de Platón, los pensadores clásicos y medievales pudieron afirmar la desigualdad de los sexos sin crear tensiones o inconsistencias internas en sus teorías de la sociedad y la política. Mientras sostenían que otras categorías completas de personas –esclavos, siervos, etcétera– estaban "naturalmente" sometidas al gobierno de sus superiores, no era demasiado difícil aplicar este argumento también a las mujeres.

Para el siglo XVII, sin embargo, las teorías elaboradas a partir del supuesto de una jerarquía natural o divina estaban enfrentando serios cuestionamientos tanto de la ciencia como de la teoría política. Pretendo, en primer lugar, mostrar que la idea de la igualdad y libertad naturales de los seres humanos, como fue propuesta por filósofos como Hobbes y Locke, presentó un importante problema intelectual para una sociedad que seguía determinada a mantener el trato desigual de hombres y mujeres. Era un problema para el cual ni Hobbes ni Locke ofrecieron una solución. Procederé entonces a mi principal argumento: que el desarrollo, o más específicamente la idealización, de la familia doméstica sentimental, bien documentada por historiadores de la familia en años recientes, ofreció una nueva racionalización para la subordinación de las mujeres. Esta racionalización estaba claramente arraigada entre los teóricos políticos hacia fines del siglo XVIII.

El individualismo del siglo XVII y el problema de las mujeres

Hobbes

La teoría política de Hobbes es el contractualismo llevado al extremo. Los individuos, para Hobbes, son iguales en el sentido extraño, básico de que son igualmente capaces de matarse entre sí, por su similar equivalencia natural de prudencia y fuerza. Es esta igualdad la que determina que no haya una autoridad natural de nadie sobre alguien más y que todas las relaciones

humanas se basen en un contrato o en el consentimiento. En concordancia con estas ideas, Hobbes no establece ninguna distinción entre las relaciones dentro de la familia y aquellas al interior del Estado: ambas instituciones se fundamentan en el consentimiento motivado por el miedo. Argumenta que, dado que ninguna persona racional criaría a un niño para que sea su asesino cuando crezca, se debe entender que los infantes han dado su consentimiento al señorío sobre ellos de quien sea que los críe, salvándolos así de la certeza de la muerte. Hobbes nunca menciona siquiera el afecto o el amor en el contexto de las relaciones entre padres e hijos: todo se trata de miedo y poder. Tampoco menciona el afecto o el amor entre marido y esposa, sino que discute el matrimonio exclusivamente como un contrato suscrito por razones prácticas.[2]

Hobbes sostiene que el absolutismo es una necesidad no solo en el Estado, sino también al interior de la familia. Sin embargo, *solo* es capaz de preservar el patriarcado familiar mediante un extraordinario pase de manos con respecto a las mujeres.[3] Ya que Hobbes no propone que las mujeres no sean iguales a los hombres. De hecho, sería muy difícil para él afirmar convincentemente que la igualdad natural existe entre los hombres más débiles y menos prudentes y los más fuertes y sabios, y sostener que toda mujer es más débil y menos prudente que el más débil de los hombres. No es lo que Hobbes intenta hacer. En cambio, explícitamente incluye a las mujeres en sus argumentos sobre la igualdad básica de los seres humanos. En el desarrollo de su discusión del poder parental sobre los hijos, afirma:

> Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra.[4]

Sin embargo, al conceder esto, Hobbes queda en una muy difícil posición con respecto al patriarcado familiar. En primer lugar, admite que en el estado de naturaleza, en el que no existen leyes matrimoniales, es mucho más probable que las madres, antes que los padres, sean los amos originales sobre sus hijos.[5] Dado que "el fruto del parto sigue al vientre", es mucho más probable que la madre esté presente cuando el infante tiene que "elegir" entre la muerte y la soberanía de un progenitor. No obstante esto, Hobbes trata de explicar entonces el hecho de que las familias en la sociedad de su época no son matriarcales sino patriarcales señalando que "la mayor parte de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de familia".[6] Sin embargo, nunca explica por qué fueron los padres antes que las madres quienes llegaron a estar en la posición de erigir Estados; es decir, cómo, considerando la original igualdad entre los sexos, las familias patriarcales pudieron llegar a surgir en el estado de naturaleza.

Lo que Hobbes hace, en cambio, en el curso de su legitimación del poder paternal, es *perder* completamente a las madres. Hacia el final del mismo capítulo en el que anteriormente ha argumentado que las madres son las soberanas originales sobre los hijos, Hobbes define a la familia como formada por "un hombre y sus hijos, o de un hombre y sus criados, o de un hombre, sus hijos y sus criados conjuntamente; familia en la cual el padre o dueño es el soberano".[7] A partir de este punto, a pesar del fundamento supuestamente individualista de su filosofía política, Hobbes procede a sustituir a la familia patriarcal por el humano individual como su tema y objeto. Pero dadas sus premisas iniciales sobre la igualdad humana y el egoísmo, no hay manera de que pueda explicar cómo las mujeres llegaron a ser subordinadas dentro de la familia patriarcal; su única solución es ignorar completamente su existencia.

Hobbes, entonces, explícitamente extiende sus premisas individualistas e igualitarias a los miembros de ambos sexos. Pero esto, en conjunto con su concepción puramente pragmática y contractual de la familia, lo hace incapaz de justificar la posición desigual de las mujeres en la familia y la sociedad política de su época. Ni reconoce el problema ni sugiere que tales arreglos exigen una reforma. En cambio, mantiene las instituciones

del patriarcado, pero no ofrece en absoluto una manera de justificarlas.

Locke

En la discusión de Locke sobre la familia podemos distinguir señales tempranas de una percepción cambiante de esta. Aunque solo en una medida limitada, Locke diferencia entre las relaciones dentro de la familia y aquellas en el mundo exterior, pero no lo hace de manera lo suficientemente clara como para librarse de los graves problemas e inconsistencias relativas al tema de la posición de las mujeres.

La mayoría de los problemas de Locke cuando discute a las mujeres se deben claramente al hecho de que su enemigo político fue el patriarcalismo encarnado en Sir Robert Filmer. La justificación de la monarquía absoluta por parte de Filmer se fundamentaba en el establecimiento de un paralelismo estricto entre las estructuras de autoridad de la familia y del Estado, cuestión que Locke ataca desde dos frentes: negando la validez del paralelismo y negando también que la estructura de autoridad de la familia sea patriarcal del modo o en la medida defendido por Filmer. Ambas partes de su argumento son relevantes para el tratamiento por parte de Locke de las mujeres y la familia.

A diferencia de Hobbes y Filmer, Locke sí distingue entre el carácter y la estructura de la familia y el del Estado. Sin embargo, a diferencia de los filósofos posteriores que discutiré más adelante, la distinción de Locke no se basa en la idea de que la familia (fundada en el sentimiento y el altruismo) es totalmente diferente de la sociedad fuera de ella (que se basa en la razón y el interés propio). La diferencia en la que se concentra Locke es el grado de poder o autoridad que necesariamente se confiere al jefe de cada una. De manera específica, sostiene que solo en la sociedad política es necesario ceder al poder gobernante el derecho de hacer leyes que impliquen penas de muerte. El poder parental es a la vez más temporal y más limitado, ya que existe para un propósito específico y limitado: la crianza de los hijos hasta una edad en la que puedan razonar y cuidar de sí mismos. Tal poder, por lo tanto, no debe extenderse más allá de lo que exige ese propósito. De modo que es falaz, afirma Locke, establecer un paralelismo entre el poder de los padres y aquel necesario para gobernar.[8]

Así, la distinción de Locke entre la familia y la sociedad política se enfoca en sus estructuras de autoridad. Sin embargo, en el desarrollo de su argumento sí menciona un par de veces que el poder parental es moderado por Dios mediante las "apropiadas inclinaciones de ternura y cuidado" que los padres sienten por sus hijos.[9] Quizás podemos detectar aquí una pista de esos cambios en las relaciones familiares que los historiadores de la familia han propuesto que estaban ocurriendo en aquella época. Pero la visión de Locke de la familia aún está lejos del "matrimonio de compañía" o la "familia sentimental" que habrían de desarrollarse como ideales entre los estratos altos de la sociedad durante el siglo siguiente. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando habla de las relaciones entre cónyuges, entre padres e hijos y entre amos y sirvientes como ejemplos de relaciones que responden a la necesidad de compañía del hombre.[10] No parece dispuesto a caracterizar las relaciones entre los miembros de la familia nuclear como de un tipo marcadamente diferente de las relaciones con otros miembros del hogar como los sirvientes. Esta sin duda sigue siendo una actitud del siglo XVII más que del XVIII.

En general, la visión de Locke de la familia aún es predominantemente pragmática e instrumental. "La razón principal, si es que no es la única, de por qué, entre los humanos, el varón y la hembra permanecen unidos", dice, es la crianza de los hijos, y apenas menciona el amor o la compañía entre los cónyuges.[11] Distingue a la familia del Estado, entonces, pero solo en un aspecto limitado: la naturaleza de la estructura de autoridad de cada uno.

El segundo modo en el que Locke ataca a Filmer es cuestionar sus afirmaciones acerca de que el poder parental debe ser poder *paternal* y que las esposas deben necesariamente estar por completo sometidas a sus esposos por los términos del contrato matrimonial.[12] Locke argumenta, en cambio, que tanto la razón como la Revelación

nos demuestran que las madres tienen "el mismo derecho" que los padres para ejercer el poder sobre sus hijos menores de edad. De hecho, Locke usa la igual autoridad de los progenitores sobre los hijos como una *reductio ad absurdum* contra el argumento de Filmer de que el poder parental es equivalente al poder político. Ya que si el padre muere, el poder parental queda solo con la madre, y Locke plantea la pregunta: "¿habrá alguien que diga que la madre tiene un poder legislativo sobre sus hijos?".[13]

Esta reducción, no obstante, señala los límites más allá de los cuales Locke no estaba dispuesto a continuar su ataque al patriarcado familiar. La posición en la que se establece resulta ser una decididamente incómoda. Habiendo argumentado contra Filmer que los progenitores tienen igual autoridad sobre los hijos, Locke recae en una apelación a la naturaleza para justificar la subordinación de las esposas a los maridos respecto a esos asuntos que "se refieren a sus intereses y a su propiedad". Como la naturaleza ha hecho a los hombres "más capaces y más fuertes", afirma Locke, ellos por derecho tienen el poder de tomar las decisiones finales dentro de la familia.[14]

Cabe señalar que el patriarcado familiar que Locke defiende es muy limitado en comparación con las leyes y costumbres de su época, ya que claramente reconoce que los cónyuges pueden tener intereses distintos. Y sostiene que los términos del contrato matrimonial pueden asegurar ciertas cosas a la esposa como "un derecho peculiarmente suyo". Locke afirma que una esposa, ya sea a través de su propio trabajo o de los términos del contrato, puede tener derechos de propiedad que su esposo no podría confiscar. Lo más sorprendente de todo es su argumento general de que los términos de los contratos de matrimonio pueden ser por lo general negociables, siempre y cuando estén en conformidad con el propósito por el cual existe el matrimonio: la crianza de los hijos. Así no es necesario que el contrato dure de por vida, sino que podría terminarse una vez que los hijos ya estén criados, y podría especificar cuál cónyuge debería obtener la custodia de los hijos en caso de separación. Resumiendo esta posición, Locke señala:

> la comunidad de bienes y el poder sobre ellos, la ayuda y mantenimiento mutuos, y todas las demás cosas que pertenecen a la sociedad conyugal, pueden variarse y regularse por el contrato que une al marido y a la mujer en matrimonio; lo único que es requerido es que el contrato matrimonial sea consistente con la procreación y cría de los hijos hasta que éstos puedan valerse por sí mismos. Nada es, pues, necesario en sociedad alguna que no sea necesario para alcanzar los fines para los que fue establecida.[15]

La mayoría de estas sugerencias se adelantan en siglos a la ley y las costumbres de la época de Locke. La única que guarda algún parecido con las prácticas que le fueron contemporáneas es el aseguramiento para la esposa de ciertos derechos de propiedad que ella llevó consigo al matrimonio; esto podría hacerse, bajo la ley de la igualdad, por medio del "arreglo", un recurso que comenzaba a ser usado por las clases más ricas. Todas las demás –las ideas de que una esposa tenía derechos de propiedad sobre el producto de su propio trabajo, de que el término del contrato matrimonial podría ocurrir de mutuo acuerdo, de que la custodia podría decidirse según los términos del contrato– eran ideas radicales que no se volverían leyes o prácticas sino hasta siglos después de la época de Locke, quien a todas luces no era un parámetro de la opinión contemporánea sobre esta materia. Su querella con Filmer lo llevó a adoptar una posición inusual con respecto al matrimonio.

Por otra parte, la extensión del patriarcado familiar que Locke sí mantiene hace que incurra en contradicciones. Pues es fundamental para toda su teoría política que rechace la regla del más fuerte como propia de las relaciones entre las bestias y no entre los seres humanos, y también sostiene que "la excelencia de facultades y de méritos" no justifica la sujeción de ningún hombre a la voluntad o autoridad de algún otro.[16] ¿Por qué, entonces, debería la supuesta mayor fuerza o habilidad del marido legitimar la sujeción de su esposa a su autoridad, incluso con respecto a las cosas de su interés común? ¿Y por qué debiera

cualquier mujer consentir libremente a entrar en una relación que suponga tal desigualdad? Parece que Locke no tiene respuestas para estas preguntas. Al justificar incluso en la medida en que lo hace la subordinación de las mujeres a sus esposos en el matrimonio, Locke contradice las premisas individualistas fundamentales de su filosofía.

La construcción de la familia sentimental

Hacia 1700, al parecer la justificación de la desigualdad política y legal de las mujeres había sufrido un gran desgaste. Los ataques a los argumentos a favor del patriarcalismo político habían hecho sentir su impacto en la causa del patriarcalismo familiar. Esto no pasó desapercibido para un pequeño pero significativo grupo de feministas que estaban escribiendo a comienzos del siglo XVIII. Mary Astell, por ejemplo, una de las más directas, además de una brillante escritora satírica, se preguntaba:

> Si la soberanía absoluta no es necesaria en el Estado, ¿cómo es que lo es en la familia? O si lo es en la familia, ¿por qué no en el Estado? [...] Si *todos los hombres nacen libres*, ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?[17]

Es una pregunta válida. El individualismo liberal al estilo del siglo XVII no ofrece ninguna respuesta demasiado convincente.

Un ensayo reciente ha señalado la ironía del hecho de que, precisamente cuando las relaciones entre hombres estaban comenzando a ser percibidas como relaciones contractuales entre individuos libres e iguales, las mujeres estaban perdiendo su lugar en el ámbito productivo y económico que podría haber redundando en que también *ellas* fueran percibida como individuos libres e iguales.[18] Pero existe otro aspecto del cambio social e ideológico a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII que también es altamente significativo para lo que iba sucederle tanto a las mujeres como a su estatuto en las teorías políticas. Precisamente cuando la libertad, la individualidad y la racionalidad de los hombres estaban comenzando a ser reconocidas como el fundamento de su igualdad política y legal, un cambio estaba ocurriendo en la esfera de la vida familiar que tuvo implicancias catastróficas para el futuro de los derechos y las libertades de las mujeres. Tanto el desarrollo de la familia afectiva o sentimental como su idealización tuvieron graves consecuencias para las mujeres.

Los autores de varias importantes historias de la familia aparecidas hace poco concuerdan en que la familia nuclear sentimental es un desarrollo bastante reciente.[19] Sostienen que hasta aproximadamente mediados del siglo XVII el tipo de familia que existía en la sociedad tradicional tenía tres características principales: se fundaba casi exclusivamente en consideraciones económicas o pragmáticas de otro tipo, que dictaban la elección, por parte de los padres, de las parejas para el matrimonio de sus hijos; los niveles de afecto o compromiso afectivo eran bajos y las familias se caracterizaban por la formalidad y la distancia más que por la intimidad; y la familia no estaba nítidamente separada del mundo exterior de la comunidad y no se otorgaba demasiado valor a la privacidad. Por el contrario, sostienen, el tipo de familia que se estaba desarrollando en las clases nobles y burguesas hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII era mucho más cercana a la familia tal y como la conocemos en la actualidad: era probable que estuviera fundada en el amor antes que (o al menos en la misma medida que) en consideraciones prácticas y los factores personales llegaron a competir con los económicos en la elección de cónyuge; era más alta en afecto y compromiso psicológico tanto entre los cónyuges como entre los padres y sus hijos; y estaba separada de manera mucho más clara del mundo exterior, valorando su privacidad y teniendo en alta estima su giro hacia lo interior y la esfera íntima de domesticidad. Además, afirman que el nuevo tipo de familia era significativamente menos patriarcal con respecto a las relaciones entre marido y esposa que su predecesor, que la nueva familia sentimental era, para tomar en préstamo el título de uno de sus promotores, una familia *igualitaria*.[20]

La evidencia presentada en apoyo de estas conclusiones ha sido cuestionada por algunos críticos.[21] Pero sean cuales sean los hechos reales de la vida familiar entre los estratos más altos de la sociedad en el siglo XVIII, no parece haber muchas dudas acerca de que las concepciones y expectativas idealizadas de la vida familiar estaban de hecho cambiando en la dirección del matrimonio de compañía o, como la he denominado, la familia sentimental. La privacidad doméstica y la intensidad e intimidad psicológicas se estaban convirtiendo en el ideal, incluso si no demasiado a menudo en la realidad. El argumento presentado más adelante no se trata de los hechos mismos de la vida familiar o de las leyes que los regulan, sino que más bien discute este cambio específico en la ideología de la vida familiar. De lo que discrepo, específicamente, es la supuesta conexión entre la creciente idealización de las familias como santuarios privados del sentimiento, por una parte, y una mejora en las concepciones dominantes de las mujeres y las actitudes hacia ellas, por la otra. Cuando examinamos los presupuestos y argumentos de una serie de importantes teóricos políticos de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, cuya concepción de la familia claramente es la familia sentimental domesticada, se vuelve evidente que esta ideología actuó más bien como un *refuerzo* de las relaciones patriarcales entre hombres y mujeres que por un momento habían sido amenazadas por el individualismo del siglo XVII. En primer lugar, las esferas de dependencia y domesticidad de las mujeres están separadas del mundo exterior más estrictamente que antes. Segundo, las mujeres son caracterizadas cada vez más como criaturas del sentimiento y el amor antes que de la racionalidad que se consideraba necesaria para la ciudadanía. Finalmente, la legitimidad del gobierno masculino tanto dentro como fuera de la familia es reforzado –pese a los cuestionamientos a él inherentes al individualismo– sobre la base de que los intereses de la familia están totalmente unificados, de que las relaciones de familia, a diferencia de las exteriores a ella, se basan únicamente en el amor y que, por lo tanto, se puede confiar con seguridad en los esposos y padres el poder al interior del hogar y el derecho de representar los intereses de sus familias en el ámbito político. Si bien puede que algunas mujeres se hayan beneficiado en sus vidas personas del mayor énfasis en el afecto dentro del matrimonio, los reclamos del sexo femenino por el igual reconocimiento como personas, por la libertad y por la representación política solo pueden considerarse como afectados negativamente por el nuevo tipo de familia ahora idealizado.

Las mujeres en la familia sentimental

Rousseau

Es bien sabido que las recomendaciones de Rousseau sobre el rol apropiado y la educación de las mujeres en *Emilio* y su idealización de la esfera doméstica en *La nueva Eloísa* demostraron ser enormemente populares a fines del siglo XVIII tanto en Inglaterra como en Francia. Se ha notado con menor frecuencia, hasta hace poco, cuán sorprendentemente reñidas estas partes de sus escritos están con sus propios principios generales. Si bien fue un firme defensor de la igualdad, la independencia personal y el derecho de los hombres al autogobierno directo, todos estos principios centrales de su filosofía son transgredidos en lo que respecta a las mujeres. Además, existe una conexión esencial entre el tipo de familia que Rousseau idealiza y sus conclusiones sobre las mujeres.[22]

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau primero plantea un extenso argumento sobre la vida aislada e independiente de los individuos en el estado de naturaleza. Critica la afirmación de Locke de que la familia es necesaria para la crianza de los niños y afirma que las mujeres pueden criar a sus hijos sin ayuda. Pero entonces, de repente y sin explicación, en el espacio de dos párrafos Rousseau introduce la familia nuclear, sentimental, doméstica y patriarcal.[23] Refugios, "una suerte de propiedad", roles sexuales, todos aparecen en una vertiginosa sucesión. Y con ellos vienen "los más tiernos sentimientos que los hombres puedan conocer: el amor conyugal

y el amor paterno". La familia, nos dice Rousseau, se volvió una pequeña sociedad unificada, ligada por "el afecto recíproco y la libertad". Pero cuando descubrimos que la esposa claramente se percibe como económicamente dependiente en términos económicos de su marido, porque solo el trabajo *de él* se reconoce como productivo, comenzamos a sospechar que las relaciones dentro del refugio doméstico de Rousseau están lejos de ser libres o recíprocas.[24]

De hecho, en todas sus obras posteriores la familia se caracteriza como natural y necesariamente patriarcal. La razón en la que Rousseau hace hincapié para la necesidad del gobierno patriarcal del marido sobre la esposa es la necesidad del hombre de estar seguro de que sus hijos son suyos. Pero la *justificación* a la que recurre para que la familia sea gobernada patriarcalmente (a diferencia del Estado legítimo, que debe ser gobernado democráticamente) es que se trata de una institución basada en el sentimiento. Mientras que la monarquía absoluta es ilegítima y las relaciones políticas deben fundarse en la igualdad y la reciprocidad, Rousseau sostiene que los sentimientos naturales de un padre por su familia justifican su gobierno absoluto sobre ella. "Para obrar bien", dice, al padre de familia "le basta con consultar a su corazón".[25] Rousseau claramente está asumiendo que los intereses de la familia están unificados y que siempre se puede confiar en que el amante esposo y padre actúe en concordancia con ellos.[26]

El recurso a la familia sentimental le permite a Rousseau argumentar que las mujeres no *necesitan* igualdad ni dentro ni fuera de sus refugios domésticos. Pero también usa la familia sentimental para definir la naturaleza de las mujeres de manera tal de volverlas *incapaces* de cualquier rol fuera de la esfera doméstica. Mientras que los hombres deben ser educados o bien como individuos naturales o bien como ciudadanos, las mujeres no son ni lo uno ni lo otro. Su crianza debe apuntar a un único propósito: volverlas agradables para los hombres como esposas diligentes y encantadoras, amantes fieles y seductoras, y madres hábiles y devotas. Ignorando sus propias ideas sobre la importancia de las influencias ambientales en lo que los hombres llegan a ser, Rousseau afirma que las mujeres están innatamente imbuidas con muchas de las cualidades que la familia patriarcal exige de ellas: modestia, meticulosidad, el deseo de agradar, una capacidad limitada para el pensamiento racional, e incluso la capacidad de someterse sumisamente a un trato injusto. Pero su educación debe reforzar y refinar estas predisposiciones innatas. Rousseau resume lo esencial de su argumento en los siguientes términos:

> Por eso, toda la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia. Mientras no nos atengamos a este principio nos alejaremos de la meta, y todos los preceptos que se les den de nada servirán ni para su felicidad ni para la nuestra.[27]

Rousseau advierte, de hecho, que si las mujeres no se hacen agradables para los hombres solo serán sus esclavas. Aunque no lo objeta, claramente está al tanto del hecho de que en su época una mujer de las clases "respetables" no tenía más alternativas viables que hacerse atractiva para un esposo y entonces seguir comportándose de la manera que fuera necesaria para conservarlo.

Rousseau fue uno de los escritores más influyentes del siglo XVIII no solo en la educación de las mujeres, sino también en la cuestión de la maternidad. Deplorando, justificadamente, prácticas dañinas como la delegación de los infantes a nodrizas que frecuentemente los fajaban, los colgaban de ganchos o los alimentaban con "papilla", Rousseau reaccionó en la medida en que quería hacer de la maternidad la ocupación definitoria de las mujeres. Aunque puede que no siempre tengan hijos, dice, "su destino propio es tenerlos", y se niega a considerar lo apropiado para ellas de cualquier ocupación o interés que no sea compatible con la maternidad a tiempo completo y el confinamiento en el hogar.[28]

Podemos ver así en la filosofía de Rousseau los efectos de la familia sentimental pero aún claramente patriarcal que contribuye a legitimar y justificar la exclusión de las mujeres de la igualdad social, política, legal y económica. Rousseau no muestra interés, como sí lo hace en el caso de los hombres, en cómo podrían ser las mujeres, o en lo que podrían ser capaces de lograr, si tuvieran la oportunidad de desarrollarse. No considera nada más allá de enseñarles a ser esposas sumisas, amantes fieles y madres dedicadas y, habiendo hecho esto, declara que no tienen ni la necesidad ni la capacidad de participar en la vida política. Su influencia en el mundo, o de hecho en sus propias vidas, argumenta Rousseau, ha de ejercerse únicamente al interior de la esfera doméstica, principalmente a través de la manipulación de los sentimientos de sus esposos por ellas. Así, el filósofo de la voluntad general no vio contradicción alguna en prohibir a las mujeres el gobierno de las familias, y el filósofo de la igualdad política pensaba que solo las mujeres estaban obligadas a obedecer leyes en cuya creación no tuvieron participación. Rousseau concluye que un hombre tiene el potencial de ser un individuo natural, como Emilio, o un ciudadano, mientras que una mujer no debiese ser ni lo uno ni lo otro. No existiendo ni para sí misma ni para la comunidad, ella está destinada de por vida a permanecer al interior de la familia sentimental.

Kant

Kant estuvo claramente muy influenciado por Rousseau, tanto en el tema de las mujeres así como en muchas otras áreas. Y, siguiendo a Rousseau, es su concepción de la familia sentimental, doméstica lo que causa que viole los principios más fundamentales de su teoría ética cuando discute a las mujeres.

Kant hace hincapié en la importancia de la aplicabilidad universal de su filosofía moral y política. Esta es válida, dice, "no sólo para los hombres, sino *para todos los seres racionales en general*".[29] También sostiene que en la moral no se ha de tolerar ninguna brecha entre teoría y práctica.[30] Fundamental para su filosofía moral, por supuesto, es la idea de la "igual libertad" de los seres racionales y la idea estrechamente relacionada de que las personas nunca han de tratarse como medios, sino siempre como fines en sí mismos.[31] A partir de estos principios llega a la conclusión, similar a la de Rousseau, de que las personas pueden por derecho someterse solo a las leyes que, de manera directa o a través de representantes, se han dado a sí mismas.[32] Como John Stuart Mill, Kant es más hostil al paternalismo benévolo que a otras formas de absolutismo, debido a la pasividad y la abdicación de la responsabilidad moral que promueve. Bajo un gobierno paternal, dice,

> los súbditos –como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial– se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable […].[33]

En línea con este modelo de razonamiento, Kant también argumenta que la igual libertad de las personas vuelve ilegítimos ciertos tipos de contratos. Mientras que uno puede, por ejemplo, vender legítimamente el propio trabajo por un cierto periodo de tiempo, "no puede, por medio de acto jurídico alguno (ni propio ni ajeno), dejar de ser dueño de sí mismo".[34] No es posible, por lo tanto, suscribir un contrato que lo prive a uno del derecho de suscribir otros contratos. Finalmente, por su premisa fundamental de que las personas siempre han de ser tratadas como fines en sí mismos y no como medios, Kant rechaza enérgicamente la felicidad o el interés general como criterios mediante los cuales las leyes o las instituciones políticas podrían legitimarse. Si bien considera que la felicidad, el bienestar y la prosecución de los intereses son cosas muy importantes, buscadas por los seres racionales, sostiene que "respecto de lo primero (de la felicidad) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley".[35]

Considerando todos estos principios, ¿qué tiene entonces Kant para decir sobre la posición de las mujeres que fueron sus contemporáneas y en participar sobre las leyes matrimoniales, que de manera tan obvia violan el principio de la igual libertad al sancionar un contrato que impone la desigualdad permanente? En su discusión del matrimonio, encontramos un ejemplo sorprendente de esa misma inconsistencia entre los principios y su aplicación que él mismo deploró, ya que tenía poderosas razones para considerar el matrimonio, al menos en teoría, como un contrato de mutua reciprocidad. Kant afirma que el propósito de la institución no es, como había aseverado Locke, simplemente el propósito práctico de criar a los hijos; es más bien la humanización de una relación entre un hombre y una mujer: la relación sexual. A falta de un contrato de por vida, considera esta relación como el *uso* bárbaro por parte de las personas del otro como *cosa*. Fuera del matrimonio, explica, "el goce carnal es siempre, según su principio (aunque no siempre según el efecto), *caníbal*".[36] La única manera de tener relaciones sexuales sin deshumanizarse a uno mismo, por lo tanto, era mediante la celebración previa de un contrato de matrimonio, definido por Kant como "la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida".[37]

En principio, entonces, Kant considera, y debe considerar, el matrimonio como "una relación de *igualdad* en cuanto a la posesión, tanto de las personas que se poseen recíprocamente [...] como también de los bienes".[38] Se pregunta si el principio de igualdad de las personas casadas es transgredido por la inyunción legal de que la esposa obedezca a su esposo como a su amo, pero concluye que no. La razón aducida, además, es inconsistente con los fundamentos de la filosofía moral kantiana en su conjunto. Ya que argumenta que, siempre y cuando la supremacía legal del marido se base solo en su "superioridad natural", en tanto comparado con la esposa, "a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa", no es contraria a "la igualdad natural de una pareja humana". El derecho del marido a mandar, concluye Kant, puede deducirse del "deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin*".[39]

Esta conclusión, por supuesto, está en línea con la desigualdad de las leyes matrimoniales de la época. Pero, para alcanzarla, Kant ha tenido que descender desde las elevadas alturas del imperativo categórico al tipo de argumento que se negaba a tolerar en cualquier otro contexto. Son solo los supuestos intereses comunes del hogar, la unidad de la familia, las necesidades de la armonía doméstica lo que justifica la violación del derecho de toda mujer casada a la igual libertad, lo que la pone bajo el gobierno paternalista de su esposo, lo que permite la validez de un contrato legal en el que una persona se somete permanentemente a un amo y es así privada de la capacidad de suscribir otros contratos. Los intereses de un grupo –la familia– se ubican por sobre los derechos de las mujeres a la igual libertad, que son sacrificados a la felicidad de la familia, tal como es juzgada por su jefe masculino. La posición subordinada de la esposa, respecto a la cual Kant dice no ver problemas, es precisamente como la de los sujetos "inmaduros" y "pasivos" del déspota benevolente, cuya posición él consideraba intolerable por ser inconsistente con la dignidad humana y la libertad.

Además de justificar la subordinación de las esposas dentro de la familia, Kant deja muy en claro en otro lugar que el estatuto dependiente de "todas las mujeres" vuelve innecesario concederles cualquier derecho político. Si bien también justifica la exclusión de los trabajadores asalariados del derecho a voto sobre la base de su estatuto dependiente, Kant insiste en que aquellos clasificados como "ciudadanos pasivos" o "únicamente peones de la comunidad" deben "poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo". Como difícilmente es posible para las mujeres "abrirse paso" a ser hombres, parece que la insistencia general de Kant en no dejar que ninguna desigualdad de nacimiento impida el desarrollo de una persona es gravemente transgredida por su negativa a conceder derechos políticos a las mujeres. El sexo es el *único* fundamento que Kant acepta para la exclusión *permanente* de quien sea del derecho a someterse solamente a las leyes en cuya

creación ellos o sus representantes hayan tenido participación.[40]

Nos enfrentamos a un evidente dilema. Si Kant pretende que su ética se aplique no solo a los hombres sino a "todos los seres racionales en general", ¿cómo puede justificar de esta manera el estatuto moral, legal y político de toda mujer casada en su época? La respuesta se nos revela en la tercera parte de su ensayo *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Aquí, Kant va incluso más lejos que Rousseau cuando argumenta que los hombres y las mujeres no son similares sino totalmente complementarios en sus naturalezas. Los hombres son el sexo noble, que se caracteriza por la profundidad del entendimiento, la reflexión profunda que exige grandes esfuerzos: en general, lo *sublime*. Las mujeres son el sexo bello, que se caracteriza por el refinamiento, la delicadeza, el sentimiento y la amabilidad, la simpatía, la sutileza del entendimiento: en general, lo *bello*. Como Rousseau, Kant afirma que estas diferencias son en su mayor parte innatas, pero que deben ser promovidas por las diferentes educaciones de los dos sexos, a fin de evitar que se desdibuje "la encantadora diferencia" que la naturaleza ha querido establecer entre los sexos. Las mujeres no harán más que dañar sus bellas naturalezas si tratan de dedicarse a actividades intelectuales, lo cual sería desastroso para ellas ya que, mientras que la ciencia del hombre se interesa por los hombres, el tema de la gran ciencia de la mujer es el marido.[41]

La mujer que Kant describe en estas pocas páginas del ensayo sobre lo bello y lo sublime está claramente destinada solo a la familia sentimental, a la domesticidad –como he propuesto, no igualitaria sino todavía fuertemente patriarcal– que se había vuelto un objetivo tan importante en la vida de las clases altas y medias en la Europa del siglo XVIII. Ella no está en absoluto preparada para algún tipo de independencia. Tampoco necesita aprender de los libros, ya que su papel es adornar más que pensar: "es bella, cautiva y eso le basta".[42] La educación de la mujer debe prepararla para ser nada más que la mitad de una persona moral, ya que la pareja casada no es sino una persona, donde el hombre provee el entendimiento y la mujer el gusto.

Lo que a todas luces les ocurre a las mujeres, además, en esta discusión lírica de su rol de esposa, es que directamente son excluidas de la categoría de "todos los seres racionales en general" a quienes Kant ha dicho que se debe aplicar su teoría moral. Nos dice de las mujeres que "su filosofía no consiste en razonamientos sino en sentimientos". Su virtud se basa en la belleza y su comportamiento moral se inspira únicamente en su deseo de agradar. Cuando Kant afirma categóricamente que para las mujeres no ha de haber "nada de deber, nada de constricción, nada de obligación", sabemos que su deshumanización está completa.[43] Ya no debe interesarnos que Kant pueda descender a un argumento sobre la unidad e intereses de la familia para justificar que las mujeres entren en una relación que viola todos sus principios sobre la libertad humana y la persona moral. Ya que si las mujeres son, y deben ser, caracterizadas no por la racionalidad sino por esa sensibilidad y delicadeza de sentimiento que las hace esposas encantadoras y devotas guardianas de la familia sentimental, entonces una teoría moral que ha de aplicarse no solo a los hombres sino a "todos los seres racionales en general" no tiene necesidad alguna de ser aplicable a las mujeres.

Hegel

En la filosofía de Hegel, el contraste entre las relaciones dentro de la familia y las relaciones en el mundo exterior se da de manera sumamente clara, al igual que el efecto de este contraste en sus ideas sobre las mujeres.[44] La sociedad civil, el mundo de los negocios y el mercado, se basa para Hegel en el interés propio; se compone de "*personas privadas*, que tienen como fin sus propios intereses". En la familia, por el contrario, "uno no es […] una persona para sí [independiente] sino un *miembro*". El egoísmo caracteriza a la sociedad civil, pero el altruismo a la familia; de hecho, Hegel llega incluso a decir que la familia se vuelve una única persona, y que "el fundamento sustancial de las relaciones familiares consiste, más bien, en el abandono de la personalidad".[45]

El Estado de Hegel se contrasta con la familia

en un aspecto distinto. Mientras que el Estado, como la familia, debe apuntar al logro de la unidad, su unidad se fundamenta en la razón, mientras que la unidad de la familia se basa en el sentimiento. Esta distinción tiene profundos efectos en la percepción de Hegel de las diferencias entre hombres y mujeres y su exclusión de estas de la vida pública. Si bien considera el elemento femenino en la familia como anticipando "el supremo *barrunto* del ser ético", esto tiene lugar solo al nivel del sentimiento, no en el de la autoconciencia o la racionalidad.[46] Las mujeres, en la teoría de Hegel, tienen el significativo rol de custodiar la ley divina de la familia y ser penates del hogar. Y no cabe negar la importancia de la familia en su filosofía moral y política. Pero la familia es todo el mundo de la mujer, y Hegel dice que para ella, a diferencia de lo que ocurre con su marido, "permanece inmediatamente universal". Solo el hombre pasa de este ámbito al ámbito de la ley humana, en la sociedad civil y el Estado, donde encuentra "su ser o esencia autoconsciente".[47]

Hegel afirma que, al operar dentro de sus respectivas esferas, "ambos sexos [*Geschlechter*] superan su ser natural, y, en su ser ético [es decir, en su significado ético], aparecen como diversidades que se reparten entre sí las dos diferencias que la sustancia ética se da a sí misma".[48] Sin embargo, es difícil ver cómo esto podría ser así, ya que en varios aspectos importantes la participación en la vida fuera del hogar es considerada por Hegel como esencial si una persona ha de ser éticamente relevante. En primer lugar, sostiene que la posesión y el control de la propiedad son necesarios para ser una persona completa. Aunque es una cuestión indiferente cuánta propiedad se tenga, la propia voluntad no tendrá materialización en el mundo a menos que se posea y controle alguna propiedad.[49] Aunque la propiedad familiar se describe como "común" para sus integrantes, Hegel afirma que es representada y controlada en el mundo exterior solo por "el marido en su calidad de cabeza de la misma".[50] Las mujeres, que carecen de ámbito para la vida ética fuera del hogar, son así excluidas de una actividad que se considera esencial para ser una persona ética.

En segundo lugar, Hegel deja en claro que la ciudadanía del Estado es esencial para el logro por parte de una persona de "realidad" y "sustancia". El Estado, después de todo, es para Hegel la culminación de la existencia social: es "la realidad de la Idea ética".[51] En la ciudadanía el individuo está tan unido al Espíritu como puede estarlo dentro de la esfera de las relaciones humanas, "y porque sólo como ciudadano puede el individuo ser *real* y *sustancial*, resulta que el individuo [el *Einzelne* entero, el particular entero], en su aspecto de no ciudadano pero perteneciendo a la vez a la familia, no es sino sombra *irreal* carente de toda médula".[52] Pero las mujeres no son ciudadanas, carecen de rol fuera de la vida privada de la familia. Así, lo que Hegel dice sobre ambos sexos que se vuelven significativos en términos éticos parece bastante irreconciliable con el hecho de que la participación tanto en la sociedad civil como en el Estado es su prerrequisito para alcanzar una personalidad ética completa. Su separación específica de la familia sentimental y altruista del ámbito público del propio interés y la razón, y su confinamiento de las mujeres al primer ámbito tiene así el efecto de negar la personalidad o el estatuto pleno de humanidad al sexo femenino.

No es sorprendente, entonces, que en la visión de Hegel la naturaleza y las capacidades de las mujeres resulten ser diametralmente opuestas a las de los hombres. En relación con el mundo exterior, dice, el hombre es "poderoso y activo", la mujer "subjetiva y pasiva".[53] Mientras que los hombres pueden vivir en ambas esferas y, además de su actividad pública, son capaces de vivir "la eticidad subjetiva de los sentimientos" también al interior de sus familias, las mujeres solo tienen las características exigidas por esta esfera: "La *mujer* tiene en la familia su determinación sustancial y en esta *piedad* (*Pietät*) tiene su talante ético". Hegel resume sus ideas sobre las mujeres en un lenguaje inusualmente claro:

> Las mujeres sí pueden tener educación, pero no están hechas para las ciencias superiores, para la filosofía y ciertas producciones artísticas que exigen [el nivel de] lo general. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen [el nivel de] lo ideal. La diferencia entre el hom-

> bre y la mujer es la diferencia que existe entre el animal y la planta: el animal se corresponde más con el carácter del hombre, la planta más al de la mujer, pues su desarrollo es tranquilo y tiene como principio la unión más indeterminada de los sentimientos. Si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, el Estado correría peligro, pues no actúan según las exigencias de lo general, sino por opiniones e inclinaciones casuales. La educación de las mujeres se produce por así decir, sin que se sepa por qué, a través de la atmósfera de la imaginación, más a través de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre sólo alcanza su posición con la adquisición del pensamiento y con muchos esfuerzos técnicos.[54]

De este modo Hegel ofrece el ejemplo más gráfico de la manera en que la familia doméstica sentimental ha sido usada para definir las capacidades de las mujeres y para justificar su subordinación, falta de educación y exclusión de los ámbitos públicos del mercado, la ciudadanía y la vida intelectual. Hegel concibe la familia como totalmente unida en sus intereses –una única persona–, pero resulta claro que esa persona es el hombre y que se considera que la mujer no tiene intereses propios. Considera a la familia como totalmente unida por el amor, con la consecuencia de que su guardián, la mujer, se retrata como rebosante de sentimientos pero carente de razón. La describe como distinta de –y de varias formas opuesta a– las esferas de la sociedad civil y el Estado, y concluye por lo tanto que las mujeres, estando destinadas exclusivamente a la familia, no necesitan educación formal, no son aptas para las actividades de la vida económica o política y, por ende, que suponen una amenaza a la seguridad del Estado en caso de que se les conceda poder político. En suma, resulta claro que la total unidad amorosa de la familia de Hegel se funda en la negación de una personalidad a su esposa y madre. Mientras que el "abandono de la personalidad" exigido por la vida familiar afecta a todos sus miembros, únicamente las mujeres no tienen oportunidad de expresar su individualidad en ninguna de las otras esferas que Hegel considera como tan cruciales para los hombres.

De regreso a Inglaterra: el utilitarismo clásico

La utilización del ideal de la familia sentimental para confirmar la posición dependiente e inferior de las mujeres en la sociedad no fue solo una anomalía continental. Me referiré ahora brevemente a las ideas de Jeremy Bentham y James Mill, ambos utilitaristas clásicos y ambos extremadamente inconsistentes en su tratamiento de las mujeres.[55] La idea de la familia sentimental puede ayudarnos a entender sus contradicciones.

En su *History of British India*, Mill deplora la posición subordinada de las mujeres indias. Pero en su *Essay on Government*, hace la increíble sugerencia de que las mujeres pueden ser legítimamente excluidas del derecho a voto a partir de la idea de que los intereses de casi todas ellas están "incluidos en los de sus padres y esposos".[56] Esta conclusión parece aún más inconsistente porque Mill fundamenta su defensa del gobierno representativo en dos premisas: el principio de la mayor felicidad y la "gran ley que gobierna la naturaleza humana", según la cual un ser humano puede usar a otros para sus propios propósitos y sacrificar los intereses de cualquiera que esté bajo su poder. La contradicción entre estas dos posiciones parece insostenible hasta que reconocemos que Mill, a pesar de su gran ley que gobierna el egoísmo humano, debe de estar asumiendo la completa unidad de intereses y la naturaleza totalmente amorosa de la familia sentimental inglesa de su época. Esto de hecho se confirma un par de párrafos más adelante en su ensayo, cuando Mill sugiere que no causaría un gran daño excluir del sufragio a todos los hombres menores de cuarenta años debido a la "ley de la naturaleza humana", según la cual los padres consideran los intereses de sus hijos como "una parte esencial de los suyos propios".[57] Al parecer, las leyes de la naturaleza humana que operan fuera de la vida familiar se oponen completamente a aquellas que operan al interior de la esfera doméstica. Así

Mill puede concluir que todas las mujeres, y los hombres menores de cuarenta años, no necesitan derechos políticos, ya que pueden ser satisfactoriamente representados en la esfera política por sus padres y amantes esposos.

Bentham fue igual de inconsistente, y estuvo igualmente influenciado por las necesidades y atributos de la familia sentimental. Atacó a Mill por haber excluido a las mujeres del sufragio en su *Essay on Government*, pero entonces él mismo procedió a argumentar que, por razones de principio así como también por consideraciones pragmáticas, a las mujeres se les debería negar *todos* los derechos políticos: a votar, a ejercer cargos, incluso a observar las sesiones del parlamento. ¿Por qué? En primer lugar, el juicio de las mujeres se basa en la simpatía y los sentimientos, especialmente por los miembros de sus familias, pero el de los hombres se fundamenta en la razón. De modo que no se puede esperar de las mujeres que hagan valer el principio de utilidad sobre el cual todas las buenas leyes y el buen gobierno deben construirse. Su naturaleza esencial, si bien las prepara admirablemente para la vida familiar, haría de ellas una fuerza subversiva en la arena política.[58] En segundo lugar, el carácter seductor de la sola presencia femenina distraería a los hombres de las actividades serias y racionales de la vida pública. El amor y la sexualidad (y por tanto las mujeres) deben mantenerse fuera de la esfera masculina de la política.[59]

La idealización de la familia sentimental

Habiendo realizado sus máximos esfuerzos por caracterizar a las mujeres como personas guiadas por sus sentimientos, y en especial por su apego a sus esposos e hijos, y por convertirlas en compañeras encantadoras y seductoras para la cada vez más importante esfera doméstica, los filósofos ingleses no menos que los continentales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX las declararon entonces carentes tanto de la necesidad como de la capacidad de participar en la vida pública. La justificación del lugar de la mujer por la "jerarquía natural" había sido debilitada por el surgimiento del individualismo liberal, pero la idealizada familia sentimental ofreció una alternativa útil. Mientras que las mujeres por lo general ya no se consideraban como ocupando una posición en algún punto entre los hombres y las bestias en la gran cadena del ser, el pedestal en el cual se puso al "ángel del hogar" era una estructura no menos limitante. De hecho, tampoco era menos deshumanizante, porque eran los hombres quienes definían las cimas de los esfuerzos humanos, y desde luego las definieron como aquellas cosas en las que ellos, y no las mujeres, participaban. No cabe duda, por ejemplo, acerca de la deshumanización inherente a la elegante elevación de las mujeres por parte de Kant a un ámbito dulce y amoroso en el cual no está presente el imperativo categórico.

La idealización de la familia sentimental por parte de los teóricos políticos complicó así la tarea de las feministas a finales del siglo XVIII. Mary Astell había sido capaz de atacar directamente la inconsistencia de los filósofos que defendían la abolición del patriarcalismo y la jerarquía en el ámbito público y no obstante querían conservarlos al interior de la familia. Un siglo después, las cosas eran más complicadas. Para cuando esa controversia feminista surgió nuevamente con Mary Wollstonecraft y sus contemporáneas, la familia había llegado a caracterizarse como totalmente distinta del mundo exterior. Supuestamente unida en sus afectos e intereses, se sostenía que la salud de esta esfera especial de la vida dependía de la total dedicación de las mujeres, adecuadas para estas tareas especiales debido a las mismas cualidades que las hacían inadecuadas para el rudo mundo del comercio, el aprendizaje y el poder. De modo que quien quisiera plantear objeciones a la posición subordinada de las mujeres tenía ahora que tener mucho cuidado de no ser estigmatizado como un enemigo de esa institución recién consagrada: la familia sentimental.

NOTAS

1. Originalmente publicado como Susan Moller Okin, "Women and the Making of the Sentimental Family", *Philosophy & Public Affairs* 11.1 (Winter, 1982): 65-88.
2. Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, trad. Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, cap. IX: "Del derecho de los padres sobre los hijos y del reino patrimonial"; *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2017, cap. XX: "Del dominio paternal y del despótico".
3. Véase Teresa Brennan y Carole Pateman, "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth'; Women and the Origins of Liberalism", *Political Studies* 27.2 (June 1979): 183-200.
4. Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., cap. XX, p. 174.
5. Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, op. cit., cap. IX, p. 219; *Leviatán*, op. cit., cap. XX.
6. Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., cap. XX, p. 174.
7. Ibid., p. 176.
8. John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno Civil*, ed. y trad. Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2010, §§ 86-87, 169-171.
9. Ibid., §§ 63, 67, p. 66.
10. Ibid., § 77.
11. Ibid., § 80, p. 81.
12. Existen interesantes artículos recientes sobre este tema. Véase, por ejemplo, Melissa Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *American Political Science Review* 72.1 (March 1978): 135-150; y Mary L. Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought", *Western Political Quarterly* 32.1 (March 1979): 79-91.
13. John Locke, *Segundo tratado*, op. cit., §§ 52, 64, 65, p. 67.
14. Ibid., § 82.
15. Ibid., §§ 82, 83, 183, p. 84.
16. Ibid., §§ 1, 54, p. 58.
17. Mary Astell, *Some Reflections Upon Marriage* (1730 Edition), Nueva York, Source Book Press, 1970, pp. 106-107.
18. Teresa Brennan y Carole Pateman, "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth'", op. cit., p. 187.
19. Por ejemplo, Edward Shorter, *El nacimiento de la familia moderna*, trad. César Aira, Crea. 1977 [1975]; Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Nueva York y Londres, Harper & Row, 1977; Randolph Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family*, Nueva York y Londres, Academic Press, 1978. Aquí me refiero principalmente a los argumentos de Trumbach y Stone, ya que se concentran en las familias de la aristocracia, la aristocracia rural [*landed gentry*] y las clases profesionales, y son estas las familias en las que los filósofos que comento (incluido Rousseau) estaban más interesados.
20. Los argumentos sobre la creciente igualdad entre maridos y esposas en el siglo XVIII se encuentran principalmente en el capítulo 8 del libro de Stone y en el capítulo 3 del libro de Trumbach. Este último, sin embargo, es claramente mucho más ambivalente que Stone al plantear el argumento. Algunos de los puntos citados como evidencia para la teoría son: un mayor énfasis en la compañía en el matrimonio, menor formalidad entre las personas casadas, la posición mejorada de las esposas de clase alta con respecto a su propiedad y las mejoras en la educación de las mujeres.
21. Sobre la cuestión de la evidencia de Stone y sus deficiencias, véase, por ejemplo, E. P. Thompson, "Happy Families", *Radical History Review* 20 (Spring/Summer, 1979): 42-50, especialmente las pp. 46-48. Sobre algunos problemas más generales de la historia de la familia, véase Rayna Rapp, Ellen Ross y Renate Bridenthal, "Examining Family History", *Feminist Studies* 5.1 (Spring, 1979): 174-200.
22. He discutido sus argumentos sobre las mujeres en Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979, cáps. 5-8.
23. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 104-105.
24. Ibid., pp. 120-121.
25. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, ed. y trad. José E. Candela, Madrid, Tecnos, 2001, p. 7.
26. Véase Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, op. cit., pp. 147-148, para evidencia de que el propio Rousseau era consciente de que estos supuestos son injustificados.
27. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o De la educación*, ed. y trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1990, p. 494.
28. Ibid., p. 490.
29. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente corregida por Silvia Schwarzböck, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, pp. 56, 60-61. Véanse también las pp. 80-82.
30. Immanuel Kant, "Teoría y práctica. En torno al tópico: 'Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica'", *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. Roberto R. Aramayo, trad. Roberto R. Aramayo y M. Francisco Pérez López, Madrid, Alianza, 2004, 179-240.

31. Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, ed. y trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 25-26, 58-59; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 84-85.
32. Como Kant regresa a la idea de que las leyes son legítimas si se formulan "como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo" ("Teoría y práctica", p. 216), su aplicación de este principio resulta ser mucho menos radical que en Rousseau. Esto plantea la cuestión del consentimiento hipotético, que es especialmente peliaguda en el caso de las mujeres, que han sido adoctrinadas para aceptar su posición subordinada. Las limitaciones de espacio me impiden seguir aquí esta línea de pensamiento.
33. Immanuel Kant, "Teoría y práctica", op. cit., pp. 206-207.
34. Ibid., p. 211.
35. Ibid., pp. 217-218.
36. Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 202.
37. Ibid., p. 98.
38. Ibid., p. 99.
39. Ibid., p. 100.
40. Ibid., pp. 144-145. Véase también Immanuel Kant, "Teoría y práctica", op. cit., pp. 207-215.
41. Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ed. bilingüe alemán-español, ed. y trad. Dulce María Granja Castro, rev. técnica de Peter Storandt, México, FCE/UAM/UNAM, 2011, p. 30.
42. Ibid., p. 45.
43. Ibid., pp. 32-33.
44. Para una discusión concienzuda y más detallada de las ideas de Hegel sobre las mujeres, véase Joan B. Landes, "Hegel's Conception of the Family", *Polity* 14.1 (Autumn, 1981): 5-28, especialmente las secciones IV y V.
45. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política: para uso de sus clases*, ed. y trad. Joaquín Abellán, con la colaboración de Carl Antonius Lemke, Madrid, Tecnos, 2022, pp. 202, 179, 66.
46. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 554. Cabe señalar que Hegel está interesado en el papel de las hermanas y también de las madres en la vida familiar.
47. Ibid., pp. 555, 557. Véase también G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, op. cit., Añadido al § 164.
48. Ibid., p. 556.
49. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, op. cit., §§ 44-51.
50. Ibid., p. 189
51. Ibid., p. 252.
52. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 548.
53. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, op. cit., § 166, p. 186.
54. Ibid., Añadido al § 166, pp. 186-187.
55. Véase Terence Ball, "Utilitarianism, Feminism and the Franchise: James Mill and his Critics", *History of Political Thought* 1.1 (Spring, 1980): 91-115.
56. James Mill, *Essay on Government*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1955, pp. 73-74. El texto se publicó originalmente en 1820.
57. Ibid., p. 75.
58. Jeremy Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, trad. Margarita Costa, Buenos Aires, Claridad, 2008, pp. 63-64. Véase también Terence Ball, "Utilitarianism, Feminism and the Franchise", op. cit., pp. 100-101.
59. Jeremy Bentham, *Works*, ed. J. Bowring, Londres, Simpkin, Marshall, and Co., 1843, vol. 9, *Constitutional Code*, p. 108.