

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

POSGRADO EN HUMANIDADES

LÍNEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA

MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA: LA DISTINCIÓN ENTRE LO PÚBLICO,

LO PRIVADO Y LO DOMÉSTICO

Tesis que para obtener el grado de

MAESTRÍA EN HUMANIDADES

LÍNEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Presenta

MYRIAM BRITO DOMÍNGUEZ

Doctor Jesús Rodríguez Zepeda

Dirección

México D.F., junio del 2008

*Para Alfredo con todo mi amor.
Gracias por tu sonrisa cada día que me despierto.*

ÍNDICE

	Pág.
Agradecimientos	5
Introducción	6
Capítulo I. Aristóteles y Locke: diferencias entre dicotomías	
1. Aristóteles, la separación entre el <i>oikos</i> y la <i>polis</i> y el lugar natural de las mujeres	9
2. La reformulación del iusnaturalismo moderno	20
3. John Locke	26
3.1 La dicotomía estado natural-estado civil como modelo de libertad, y la exclusión de lo doméstico	29
3.2 La dicotomía poder paternal-poder político: crítica a las monarquías, silencio sobre la desigualdad de las mujeres	37
Capítulo II. Hegel y la primera distinción moderna entre (tres) espacios sociales	
1. Hegel: su contexto histórico e intelectual y algunos rasgos de su pensamiento	54
2. <i>La Filosofía del Derecho</i> y la distinción entre lo doméstico, lo privado y lo público	63
3. Las mujeres, la familia y su pertenencia a lo doméstico en <i>La Filosofía del Derecho</i>	79
Capítulo III. Reduccionismo marxista e invisibilización de lo doméstico	
1. Contexto histórico de pensamiento	90
1.1 Feminismo ilustrado y sufragismo	91
1.2 Socialismo clásico y feminismo	104

2. La familia, el matrimonio y las mujeres en dos obras de Marx y Engels	110
2.1 En el <i>Manifiesto del partido comunista</i>	110
2.2 En <i>El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado</i>	111
3. La lectura economicista del marxismo y la invisibilización de lo doméstico	124
Conclusiones	136
Bibliografía	141

Agradecimientos

Mi estancia en la Maestría de Filosofía Política de la UAM Iztapalapa fue una experiencia de gran valor e importancia para mi formación profesional, por lo cual quiero agradecer la oportunidad dada y reconocer la importancia de la educación pública superior. Gracias a ésta tuve la oportunidad de estudiar con filósofos de primera línea y gran trayectoria académica como el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, el Dr. Luis Salazar Carrión, el Dr. Enrique Serrano Gómez y el Dr. Sergio Pérez Cortés, a quienes agradezco infinitamente por sus enseñanzas, lo aprendido en sus clases ha sido para mí un estímulo invaluable de conocimiento.

Asimismo, a la Dra. Estela Serret Bravo, profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la UAM Azcapotzalco, quiero agradecerle por todo y lo mucho que me ha enseñado desde que la conocí hace casi diez años, por la gran inspiración intelectual que me proporciona, por ser una profesora dedicada, una pensadora brillante y una teórica feminista de primer nivel y no menos, sino mucho más, por la amistad de todos estos años, la cual me honra y proporciona grandes alegrías. Muchas gracias por trabajar conmigo en esta tesis y asesorarme, no obstante, y a pesar, de la desafortunada burocracia institucional que no te otorga el reconocimiento oficial que mereces.

En el posgrado que cursé, la compañía de mis compañeras y compañeros de estudio fue no sólo grata, sino también alentadora. En especial, gracias a Verónica García, Edgar Camacho, Roberto Aguilar, Norma Hernández, Alberto Benítez y Mario Hernández por su amistad. Un recuerdo con cariño a la memoria de nuestro compañero, Paco Piña.

A nivel personal, quiero agradecerle a Alfredo Reyes Aguilar por todo el apoyo emocional y material que me ha dado para que terminara esta tesis. Gracias por ser una persona excelente, un amigo solidario, un compañero alegre y un esposo amoroso, gracias por los catorce años que llevamos caminando juntos y gracias por tu amor, el cual, lo sabes, está plenamente correspondido.

A Ma. Antonia Domínguez y Leonardo Brito, gracias por su amor de madre y padre y por la contingencia afortunada de que yo esté viva en este mundo y en este tiempo.

Introducción

En el pensamiento feminista contemporáneo la dicotomía público-privado ocupa un lugar privilegiado como instrumento de análisis sobre el problema de la subordinación femenina y la desigualdad entre mujeres y hombres. Se suele plantear que la sujeción política, social y económica de las primeras, se explica, en cierta medida, a su reclusión en el espacio privado, mientras que los segundos tienen la libertad de actuar en el ámbito público. Sin embargo, esta manera de plantear la cuestión conlleva al menos dos problemas: el primero, es que no suele considerar la compleja relación que existe entre estas dos dimensiones, la cual depende de los contenidos que se de a cada una de las partes. Público-privado puede hacer referencia a la relación entre Estado-sociedad civil, político-no político, Estado-capital, por mencionar sólo algunas. Esto se complica aún más cuando se considera que las mujeres hoy día, no obstante su reclusión imaginaria en el espacio privado, siempre han trabajado tanto dentro como fuera del hogar y participan de múltiples formas en distintas actividades.

El segundo problema que conlleva esta dicotomía es que, en relación al género, oculta la dimensión de lo doméstico, con todas las consecuencias éticas y políticas que ello tiene para las mujeres. La idea sobre lo doméstico, la cual se encuentra íntimamente relacionada con cierta simbólica de los géneros, tiene sus primeros referentes en el mundo griego antiguo, cuya mejor exposición puede encontrarse en la *Política* de Aristóteles y su distinción entre el *oikos* (comunidad familiar) opuesta, pero fundamento de la *polis* (comunidad política). Y es que mientras el ámbito de lo privado es una noción propia de la modernidad, ligada a las de individuo e intimidad, la de lo doméstico tiene sus fundamentos una visión tradicional sobre los géneros, la cual se complejizó y adquirió nuevos elementos en su paso hacia las sociedades modernas. De esta forma, mientras que en el antiguo pensamiento helénico se plantea una clara separación entre lo público como espacio de lo político y de actuación de los varones, y de lo doméstico como ámbito de la familia y de reclusión de las mujeres; en la modernidad tiene lugar una complejización de espacios sociales que hace necesario distinguir, no entre dos, sino entre tres espacios distintos: el público, el privado y el doméstico.

Así, en este trabajo se intenta explicar por qué es necesario que el pensamiento feminista (y la teoría política contemporánea) distinga entre estos tres ámbitos, más aún cuando se aspira a entender y cambiar la histórica subordinación de las mujeres. Asimismo, se quiere mostrar cuáles son los elementos que dan forma a la noción de lo doméstico, cómo se invisibiliza y por qué se le coloca subrepticamente en la base de lo público. Para ello, se hace una revisión de la noción de domesticidad en cuatro pensadores: Aristóteles, Locke, Hegel y Engels.

En el primer capítulo se realiza un breve análisis sobre la separación entre la *polis* y el *oikos* en la *Política* de Aristóteles y de las implicaciones de género que dicha distinción tiene. También se revisa que sucede con esta dicotomía en la reformulación del iusnaturalismo moderno y su “aparente” desaparición. Específicamente se trabaja sobre el pensamiento de John Locke y con las dos dicotomías que establece en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (estado natural-estado civil y poder paternal-poder político). Se quiere mostrar que a partir de ellas se argumenta, al mismo tiempo, sobre los fundamentos del espacio público y también sobre la justificación de la subordinación femenina.

En el segundo capítulo, se revisa la primera formulación propiamente moderna acerca de la división de espacios sociales en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, donde se puede apreciar con claridad la distinción entre lo público (el Estado), lo privado (sociedad civil) y lo doméstico (la familia). A su vez, se hacen algunas reflexiones sobre la vinculación que este pensador establece entre mujeres, familia y domesticidad, así como la concepción de género que en dicha vinculación subyace.

Si con Hegel se tiene una distinción clara entre estos tres espacios sociales, cabe preguntar ¿por qué dicha separación no se toma en cuenta en los análisis contemporáneos, feministas y no feministas sobre el tema? Más aún, considerando la importancia que ello tiene para la construcción del espacio público moderno y su relación con las desigualdades entre mujeres y hombres. Sin dejar de ver que la respuesta a esta pregunta puede ser muy complicada, se pueden encontrar algunas pistas en el tratamiento que el pensamiento marxista da a los temas de la familia, el matrimonio y las mujeres en dos de sus obras clásicas: *El manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels, y en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels.

De esta forma, en el tercer y último capítulo se hace un análisis, en clave feminista, sobre la operación mediante la cual la sociedad civil hegeliana se traduce como sociedad burguesa en el pensamiento marxista, el Estado se convierte sólo en el Estado de la clase dominante y la familia es sinónimo de la familia burguesa. Esta transformación implica una operación reduccionista que borra las especificidades de cada espacio social, diluyendo a lo doméstico en alguna parte de la sociedad burguesa, junto con sus miembros, fundamentos, lógica de funcionamiento e implicaciones respecto a la relación géneros en las sociedades contemporáneas. Así, lo que se consolida es una visión dicotómica entre lo público y lo privado, como ámbitos que se corresponden con lo estatal y lo social respectivamente, sin lugar ni reconocimiento del espacio doméstico. Como se podrá ver, la lectura economicista de esta versión del marxismo está relacionada con una concepción de género tradicional que está lejos de sus intenciones políticas de emancipación.

Una de las principales preocupaciones que se tiene en esta investigación es mostrar que las mujeres se encuentran asociadas a lo doméstico en el imaginario social moderno. Ello tiene consecuencias de gran importancia para el pensamiento feminista y sus intentos por desmontar la sujeción de las mujeres y combatir la desigualdad entre géneros. Estos problemas no podrán ser entendidos adecuadamente sino se tiene claro que el espacio de adscripción de las mujeres es el doméstico, y que ello está montado sobre concepciones de género fuertemente prescriptivas, tradicionales y restrictivas, que impactan directamente en el imaginario a partir del cual se construyen las y los sujetos. La invisibilización del ámbito de lo doméstico tiene consecuencias teóricas y políticas de consideración para todo proyecto que aspire a la igualdad, libertad y justicia de las mujeres en las sociedades de nuestro tiempo.

Capítulo 1. Aristóteles y Locke: diferencias entre dicotomías

1. Aristóteles, la separación entre el *oikos* y la *polis* y el lugar *natural* de las mujeres

La *Política*, es la obra donde se puede encontrar la separación que Aristóteles establece entre lo público y lo doméstico, la cual, considerada en sus propios términos, se refiere a la división entre el *oikos* (la casa) y la *polis*,¹ entre la comunidad familiar y la comunidad política. Dichos espacios, como se verá, tienen lógicas, fines y sentidos muy distintos, pero a su vez, forman parte de un sistema que los vincula necesariamente, ya que uno es el origen y fundamento indispensable del otro.

Este filósofo comienza su obra (*Libro I*), expresando su interés por demostrar que no es lo mismo ser “*gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos*” (Aristóteles, 1988, Libro I, 1952^a: 46), y por ello considera necesario analizar cuáles son los elementos que integran la *polis*, “*dividiendo lo compuesto hasta sus elementos más simples*”, lo cual requiere hacer una distinción entre la casa, la aldea y la *polis*.

Así, para Aristóteles, el origen se encuentra en la relación entre mujer y hombre con fines de procreación, esto es, aquella que se establece entre quienes “*no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación*” (Aristóteles, 1988, Libro I, 1952^a: 46). De esta forma, la relación entre mujer y hombre y su descendencia, constituyen el fundamento del *oikos*, cuyo fin, en el pensamiento aristotélico, es asegurar la sobrevivencia cotidiana, por ello la refiere como una “*comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día*” (Aristóteles, 1988, Libro I, 1952^b: 48).

El segundo elemento constitutivo de la *polis* es la aldea, que se crea a partir de la reunión de varias familias y es la primera comunidad que se forma para hacer frente a las “*necesidades no cotidianas*” de la vida. Finalmente, el desarrollo *natural* que le sigue a la reunión de éstas, es la *polis*:

¹ En el texto de Aristóteles que se utiliza para este trabajo, *ciudad* se usa para traducir del término griego *polis*, el cual se considera como una comunidad peculiar a su época y a su contexto histórico, propia de el mundo helénico, que se caracterizó por su autosuficiencia económica y política, así como por el extraordinario desarrollo de su pensamiento en las artes, la filosofía, las ciencias y la política (Aristóteles, 1988, Libro I, 1252^a: 45). En este trabajo se utilizará el término *polis*, a menos que las citas textuales requieran usar el de *ciudad*.

(...) la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (Aristóteles, 1988, Libro I, 1952^b: 49).

Para los fines de este trabajo es importante analizar cómo está organizada y estructurada la comunidad familiar. Al respecto, Aristóteles explica que se encuentra fundada en tres tipos de relaciones, las cuales son indispensables para su existencia y desarrollo:

(...) cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo deber ser cada una (Aristóteles, 1988, Libro I, 1953^b: 53).

Sobre la relación entre el amo y el esclavo, este filósofo plantea que el *oikos* se encuentra integrado, en una de sus partes, por la propiedad, que es una “multitud de instrumentos”, los cuales son necesarios tanto para vivir como para “vivir bien”; y dichos instrumentos a su vez, pueden ser animados e inanimados. Así, el esclavo aparece como “una posesión animada” y un “instrumento para la producción”:

(...) el que siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión (Aristóteles, 1988, Libro I, 1954^a: 56).

En el pensamiento aristotélico, la justificación de la esclavitud es *natural*, ya que por nacimiento unos se encuentran destinados al mando y otros a la obediencia (Cfr. Aristóteles, 1988, Libro I, 1954^a: 56), unos nacen amos y otros nacen esclavos, lo cual además, es algo no sólo necesario, sino también conveniente y justo. Más aún, la naturaleza lo demuestra en las diferencias entre los cuerpos, ya que los esclavos son “*fuertes para los trabajos necesarios*”, mientras que los hombres libres tienen cuerpos que no sirven para el trabajo, pero son “*erguidos y útiles para la política*”.

Por otro lado, la relación entre marido y esposa también es desigual y jerárquica, ya que *“por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece”* (Aristóteles, 1988, Libro I, 1954^b: 57). Si bien es cierto que el esclavo y la mujer no son iguales, siendo ésta superior al esclavo (pero no al varón) y que para Aristóteles el marido debe gobernarla como *“a un ser libre”*, asimismo, *“el hombre es por naturaleza más apto para mandar”*. En el caso de los niños, ellos deben ser gobernados como seres libres, pero de manera monárquica y regia, pues quien los engendró (el padre) tiene el dominio sobre ellos *“por afecto y por mayor edad”*.

Dado que para Aristóteles, naturalmente *“todas las cosas se definen por su función y por sus facultades”*, la función del esclavo es el trabajo y la producción, su existencia está vinculada a las labores necesarias para el mantenimiento de la vida diaria, la función de las mujeres se orienta básicamente hacia el sexo y la reproducción, mientras que los niños son futuros hombres libres, aunque no así las niñas.

Antes de continuar con el análisis de la comunidad familiar, es importante señalar lo que significa e implica el concepto de *naturaleza* en Aristóteles, pues como explica Luis Salazar, dicha categoría es una pieza clave tanto en su pensamiento, como en el de toda la cultura de la época. La idea de *naturaleza*, de acuerdo con este autor, remite a un modelo normativo, a un *“(…) arquetipo de lo que es racional, bueno, justo, correcto, verdadero y bello. Lo natural y la naturaleza es entonces asimilable a lo que “debe ser”, a lo que “se debe respetar”, a lo que deben ajustarse la actividad y las creaciones humanas”* (Salazar, 2004: 80).

Desde esta perspectiva, *lo natural* tiene dos sentidos opuestos, por un lado *lo convencional o artificial*, y por otro *lo antinatural*, como transgresión o violación del Orden. Así, *“(…) para Aristóteles la naturaleza o lo natural es un ‘cosmos’, un orden racional en el que existe ‘objetivamente’, con independencia de la voluntad humana, una jerarquía axiológica y una finalidad (‘telos’) que debe regir el destino de todas las cosas y, por consecuencia, que debe gobernar también la existencia política de los seres humanos. En este orden arquetípico hay, por así decirlo, un lugar y una finalidad para cada cosa, y cada cosa ‘debe’ asumir ese lugar y actualizar esa finalidad. En suma, lo natural, la naturaleza, será siempre algo superior en términos valorativos a lo creado artificial o convencionalmente (...) supone un orden jerárquico que va de lo superior a lo inferior, de*

lo perfecto a lo imperfecto, de lo eterno, inmutable y necesario a lo temporal, perecedero y contingente” (Salazar, 2004: 81-82).

De esta manera cobran sentido las afirmaciones de Aristóteles respecto a por qué el varón *debe* regir como amo sobre el esclavo, como marido sobre la mujer y como padre sobre los hijos, esto es así, *por naturaleza*:

Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar (Aristóteles, 1988, Libro I, 1954^a: 56).

En este punto es interesante el planteamiento que hace para sustentar esta relación de mando-obediencia, respecto del vínculo entre el alma y el cuerpo, donde *por naturaleza*, la primera manda y el segundo es mandado.

En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos (Aristóteles, 1988, Libro I, 1954^b: 57).

Esta relación entre alma y cuerpo, razón y apetitos, entre lo que manda y obedece, es el arquetipo que rige las relaciones en la casa, entre el hombre con las mujeres, los esclavos y los niños. Cuando Aristóteles examina las virtudes que les corresponden a quienes obedecen y a quien manda, de nuevo se puede encontrar este modelo:

Por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño (Aristóteles, 1988, Libro I, 1260^a: 81).

Y aunque todos participan de la razón, lo hacen de diferente manera (o deben hacerlo) de acuerdo a las funciones que *naturalmente* les son propias, lo mismo ocurre con

sus virtudes, las y los que *obedecen por naturaleza* deben tener sólo aquéllas que sean necesarias para cumplir bien su función.

Y en todos ellos [esclavos, mujeres y niños] existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene pero sin autoridad, y el niño la tiene pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (...) y cada uno de los demás, en la medida en que les corresponde (Aristóteles, 1988, Libro I, 1260^a: 82).

De esta forma, los esclavos necesitan sólo la virtud necesaria para cumplir bien con los trabajos corporales, instrumentales y serviles para los cuales están destinados. Asimismo, este filósofo sostiene que virtudes tales como la prudencia, la fortaleza y la justicia son diferentes para el hombre y para la mujer, pues “*hay una fortaleza para mandar y otra para servir*”. Sin embargo, líneas más adelante nos dice que

En cuanto al marido y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno. Porque como toda casa es una parte de la ciudad [*polis*], y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es precisamente que tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres (Aristóteles, 1988, Libro I, 1260^b: 84).

Después de haber apuntado cuáles son las relaciones que estructuran la comunidad familiar, así como algunos de los principios que la rigen, es importante señalar ahora algunos elementos que dan forma al vínculo aristotélico entre el *oikos* y la *polis*, entre la

comunidad familiar y la comunidad política. Como se indicó líneas arriba, la casa y las relaciones que ahí se establecen son el origen y fundamento de la *polis*, sin embargo, ésta le precede, no en orden cronológico, pero sí en prioridad e importancia,² ya que en el pensamiento de Aristóteles el todo precede a sus partes.

Por naturaleza, pues, la ciudad [la *polis*] es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie, ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta (Aristóteles, 1988, Libro I, 1253^a: 51).

Lo anterior significa reconocer la precedencia ontológica y axiológica de la totalidad, como lo señala Salazar, ya que las partes no sólo son inseparables del organismo sino que se encuentran en una relación de jerarquía respecto de esta totalidad, “(...) sólo existen, entonces, como sus partes orgánicas, como sus órganos parciales dentro de una jerarquía funcional ‘natural’, teleológicamente orientada a la conservación de esa totalidad” (Salazar, 2004: 78). Es importante mencionar, junto con Salazar, que Aristóteles es considerado el fundador del organicismo como modelo de pensamiento, el cual ha sido muy importante para el análisis y la reflexión moderna sobre la política. Así, la metáfora organicista implica considerar a la *polis* como a un organismo cuyas partes, en relación de jerarquía, tienen distintas funciones pero un mismo fin primordial: mantener la vida de ese organismo, de ahí que cada parte sólo tiene sentido como elemento inseparable de éste (Cfr. Salazar, 2004: 78).

Debido a esta relación inherente entre el todo y sus partes, el individuo aislado no tiene sentido en el pensamiento de Aristóteles, ya que el vínculo que lo une a la *polis* no involucra sólo su necesidad de sobrevivencia, sino también la realización misma de su humanidad.

(...) es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a

² Pero como veremos más adelante, el *oikos*, las relaciones que la estructuran y las actividades que ahí se realizan son fundamentales para la existencia, desarrollo y sentido mismo de la *polis*.

las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (Aristóteles, 1988, Libro I, 1253^a: 52).

Lo anterior implica que el hombre es por naturaleza un ser social más que cualquier animal gregario, pues se reúne con otros hombres para enfrentar los requerimientos de la sobrevivencia diaria, sin embargo, el hombre es algo más, es un *zoon politikón*, un *animal político*, ello significa que debe trascender sus necesidades inmediatas para poder realizar su naturaleza humana, desarrollar su razón y sus virtudes, para lo cual debe convertirse en *ciudadano* e involucrarse en el régimen político de la *polis*.

De esta manera, para Aristóteles la posibilidad que tiene el hombre de ir más allá de su inmediatez y transitar desde su sobrevivencia (animal) hacia su trascendencia (política), está inevitablemente ligada a la *polis*, porque es ahí donde se puede realizar el ideal de felicidad humana y *vida buena*. Como se recordará, este pensador argumenta que la *polis* nace “a causa de las necesidades de la vida” pero que el sentido de su existencia es el ‘*vivir bien*’.

Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena (Aristóteles, 1988, Libro III, 1280^b: 178).

Sobre este punto, Salazar plantea que “*si son las necesidades biológicas las que impulsan la formación de familias, aldeas y polis, la causa final de este desarrollo no es la mera sobrevivencia biológica, sino la vida propiamente humana, la vida buena ligada al desarrollo de virtudes cívicas o políticas*” (Salazar, 2004: 79).

Sobre este punto es importante señalar quién *debe* y puede alcanzar este ideal de *vida buena* y quién no, aunque se puede deducir de lo planteado párrafos arriba respecto del dominio del varón sobre mujeres, esclavos y niños. Como ya se mencionó, para Aristóteles todo tiene en un orden jerárquico natural, un elemento regente y otro regido, y así como el alma rige al cuerpo y la razón a los apetitos, el único que puede ser ciudadano y participar en el gobierno de la *polis*, es aquél que siempre manda y rige sobre el resto de los humanos

“menos desarrollados”, ya que posee las cualidades naturales para hacerlo de acuerdo a las disposiciones de su razón y sus virtudes, es por ello que sólo el hombre libre, el humano “verdadero”, puede llegar a ser ciudadano. Ser *un libre* es el requisito fundamental de la ciudadanía, lo cual implica que ni las mujeres, niños o esclavos pueden ser ciudadanos, pero además, esta cualidad de “libre” también requiere la separación de todo trabajo manual o que esté vinculado a alguna necesidad corporal o de sobrevivencia.

La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso en que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos, no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios (...) pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador y jornalero” (Aristóteles, 1988, Libro III, 1278^a: 166).

Es por esto, como explica Salazar, que la realización del ideal de *vida buena*, como la vida *propriadamente humana*, implica “(...) reconocer que sólo los que participan como ciudadanos en el gobierno de la ‘polis’ pueden y deber ser considerados como ‘hombres verdaderos’, esto es, como animales políticos y como animales racionales en el sentido estricto de la palabra, mientras que mujeres, esclavos y artesanos, son humanos sólo parcialmente, pues siendo incapaces de gobernar y participar en la cosa pública, no pueden actualizar las virtudes, las ‘excelencias’, propias del animal político y racional que es el hombre” (Salazar, 2004: 79). Esto permite apreciar una ruta sin salida, ya que por un lado, las y los humanos inferiores no pueden participar en el gobierno de la *polis* porque no poseen las cualidades racionales y las virtudes cívicas necesarias para ello, pero por otro, al no participar en el ámbito público, tampoco tienen la posibilidad de desarrollarlas, aunque por naturaleza no pueden tenerlas pues son seres “defectuosos e inferiores”.

En el caso específico de las mujeres, Aristóteles creó una imagen y una visión de éstas, que predominó, al menos, hasta el Renacimiento, y según la cual, el sexo femenino se consideraba como deficiente e incompleto porque no pudo desarrollarse correctamente. Desde esta concepción, se consideraba que existía un solo sexo y no la diferenciación sexual (con dos sexos con características específicas) que se conoce en la modernidad.

Como explica Estela Serret, de acuerdo con esta tesis “(...) *el sexo femenino no es sino una versión inferior, imperfecta, del masculino. Más exactamente, el aparato genital femenino, se consideró un aparato genital masculino ‘invertido’, que no había podido llegar a descender a su posición correcta por falta de calor*” (Serret, 2002: 64). Para Aristóteles, esta imperfección de las mujeres hacía que su semen fuera estéril. Es por ello que, desde la visión de este filósofo, éstas no tenían un papel relevante en la generación, más que como “receptáculos” (*La Materia*) para que se desarrollara la vida (*la Forma*) proporcionada por los varones. Al respecto, Susan Moller Okin explica que, de acuerdo a las observaciones aristotélicas acerca de la reproducción sexual, el hombre a través de su semen, siempre proporciona la forma o el alma, mientras que la mujer, por medio de su menstruación, proporciona sólo la materia (Cfr. Okin, 1979: 82).

Lo anterior implica, como ya se mencionó, que las mujeres sean excluidas del espacio público y que no puedan participar en las actividades de la *polis*. El espacio que se les asigna es el *doméstico*, pero ni siquiera en éste tendrán algún poder o dominio importante, pues como menciona Aristóteles, la función del varón es *adquirir* y la de la mujer sólo *guardar*. De acuerdo con Serret, “(...) *las mujeres resultan excluidas de las decisiones públicas (e incluso se les niega el propio derecho de hablar en la asamblea) a causa de lo que se considera una incapacidad ‘natural’ para hacerlo. Si los ciudadanos son libres gracias a su capacidad de discernimiento racional, las mujeres, deficientes en la valoración de lo bueno y lo cierto; proclives a tergiversar los juicios; verdaderas discapacitadas morales, no pueden sino asumirse carentes de derechos políticos. Ellas pertenecen al terreno de la domesticidad pero no reinan en él. La ‘señora’, ejerce, por delegación, algún poder sobre los esclavos, alguna autoridad sobre las hijas, pero sólo en tanto mediación del poder del amo. Las mujeres griegas -como después las romanas, bajo la República- disfrutaran de ciertos ‘permisos’, pero no son sujetos de derecho*” (Serret, 2004: 8).

Así, todas las relaciones que se establecen y sustentan al *oikos*, implican la afirmación del dominio del varón como esposo, amo y padre, sobre seres que son considerados como inferiores, debido a distintas cualidades adjudicadas y pensadas como “naturales”, esto es condición de posibilidad para asegurar la libertad e igualdad del ciudadano en el espacio público y en las actividades referidas al gobierno de la *polis*. Con

las mujeres se asegura, por un lado, la reproducción de la comunidad familiar y la comunidad política, y con los esclavos por el otro, se garantiza la subsistencia de la familia y de la *polis*, ya que realizan los trabajos necesarios para la conservación diaria. Y es precisamente la superación de estas funciones y necesidades “corporales”, que remiten a una vida semejante a la de los animales, lo que da sentido al ideal de *vida buena*, ya que sólo el hombre libre (de estas funciones) y posicionado como amo absoluto de la comunidad familiar puede ser ciudadano y participar en la vida política y pública.

En el decir de Salazar, “(...) *las actividades orientadas a la procreación y a la producción material deben subordinarse, en tanto tareas que sólo tienen que ver con esa conservación de la vida, a las actividades ‘directivas o legislativas’ que, en cambio tienen como objetivo la vida buena, y que se relacionan por consecuencia con la razón, el ‘logos’, que es lo que propiamente distingue al hombre libre, al ciudadano, del resto de los seres vivos (incluidos los esclavos, que lo son por naturaleza, las mujeres, que sólo pueden entender pero no disponer de razón, y los niños, que todavía no tienen posesión plena de la razón)*” (Salazar, 2004: 85). De acuerdo con este autor, para Aristóteles las actividades que se realizan dentro de la casa son importantes, pero es esta vinculación con el trabajo y el cuerpo lo que les resta dignidad y convierte a sus representantes (mujeres y esclavos, sobre todo) en medios para alcanzar los verdaderos fines, relacionados con el desarrollo de las virtudes cívicas de los hombres libres.

Como se recordará, en el inicio del *Libro I*, Aristóteles argumenta que le interesa mostrar las diferencias entre ser “gobernante de la *polis*, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos”. Esta distinción es muy importante para los objetivos de este texto, pues permitirá plantear cuál es la lógica, distinta y desigual, con la que funcionan la comunidad familiar y la comunidad política, ya que la primera opera con base en un poder absoluto sobre quienes “son desiguales por naturaleza”, mientras que la segunda se rige por un poder político y de gobierno, entre quienes “son iguales por naturaleza”.³ La distinción entre estas dos clases de poder queda muy clara cuando este filósofo explica que

³ “(...) parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales” (Aristóteles, 1988, Libro III, 1280^a: 174).

(...) no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y *el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo)*, mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales” (Aristóteles, 1988, Libro I, 1255^b: 62).⁴

Es por esto que la “virtud de un hombre de bien” debe ser el mando, mientras que la del ciudadano es el mando pero también la obediencia (Aristóteles, 1988: 162), pues como hombre, el varón tiene poder absoluto sobre las y los desiguales en la familia, pero en la comunidad política se encuentra en una relación más horizontal, entre iguales, donde requiere saber mandar, pero también obedecer cuando los cambios en el gobierno de la *polis* así lo requieran.

De esta forma, como lo explica Salazar, el poder que se ejerce de manera absoluta sobre quienes son desiguales por naturaleza (mujeres, esclavos y niños) se le puede denominar *despótico*, mientras que, sólo el que se genera entre iguales, merece el nombre de *político*. “*Aristóteles no sólo rechazará la identificación o confusión del poder público con el poder patriarcal propio de la vida doméstica privada, sino hará de ese poder ‘público’ la ‘condición’ de la igualdad y de la libertad de los ciudadanos, es decir de los ‘verdaderos hombres’.* De un poder que por ende ya no podrá sustentarse sólo en la fuerza o en una jerarquía natural, sino también necesariamente en el ‘consenso’ y en la ‘participación’ de los gobernados” (Salazar, 2004: 87).

No obstante lo anterior, también se debe señalar que no sólo se trata de una distinción entre poder *despótico* y poder *político* (lo cual sin lugar a dudas es un referente fundamental para la concepción moderna sobre la política), sino de una correlación aún más importante, donde el primero es condición de posibilidad del segundo. El ciudadano aristotélico sólo puede ser tal, si está exento y separado de todo trabajo manual, pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud y de la *polis* aquel que “lleva una vida de trabajador y jornalero”. La única forma en que este ciudadano puede liberarse y reafirmarse sobre dichas ataduras, tan elementales, es a través del dominio absoluto sobre las mujeres y los esclavos en el *oikos*, y de las labores que éstas y éstos proporcionan, la condición de su

⁴ Cursivas de la autora.

igualdad en el espacio público es su afirmación como *rey, administrador de su casa y amo de sus esclavos (y sus mujeres)* en el espacio doméstico. Como lo plantea Serret, “(...) *la Polis griega, democrática o no, está concebida como una comunidad política cuya integridad se garantiza mediante la constitución de dos espacios sociales con lógicas de interacción opuestas. El sometimiento de mujeres y esclavos al poder absoluto del hombre libre en el marco de la casa, se convierte en condición de posibilidad para la existencia de un espacio público que distribuye horizontalmente el poder entre sus miembros*” (Serret, 2004: 9).

La diferencia y separación entre lo doméstico y lo público es muy clara en el pensamiento aristotélico, así como la inherente vinculación que establecen entre sí, ya que es en su oposición donde cada uno de estos ámbitos adquiere sentido y significado, dado que la comunidad familiar es un elemento indispensable para definir a la comunidad política. Sin embargo, este tipo de diferenciación entre espacios se perderá en el pensamiento del iusnaturalismo moderno, dando paso a definiciones más complejas que afectarán considerablemente a las mujeres y a la relación entre géneros.

2. La reformulación del iusnaturalismo moderno

El iusnaturalismo o doctrina del derecho natural, da cuenta de una diversidad de autores y posturas teóricas, que no obstante su variedad, comparten cierta crítica política y normativa, así como un modelo de análisis específico. Para los objetivos de este texto sólo se trabajará con el filósofo inglés John Locke, sin embargo, se hará una referencia breve acerca del contexto teórico e histórico en el que se ubica la corriente de pensamiento, de la cual, dicho pensador forma parte.

Se considera que el iusnaturalismo propiamente moderno se fue desarrollando y adquiriendo importancia a partir del siglo XVII, pero como toda construcción teórica, hay presupuestos e ideas que le precedieron y dieron sustento. En este sentido, Salazar explica que “*la idea de que existe un ‘ius’ o ‘jus naturale’ (derecho natural), entendido como un conjunto de normas (leyes) que es anterior (lógicamente) y superior (axiológicamente) al derecho positivo o escrito, es tan vieja como la filosofía y la civilización occidental*” (Salazar, 2004: 221). Así, algunos autores plantean⁵ una distinción entre el *iusnaturalismo*

⁵ Véase Abbagnano, 1998: 294,297 y Salazar, 2004: 222-223.

antiguo o premoderno, para referirse a los postulados del derecho natural en la filosofía griega y romana, así como en el medioevo, y el *iusnaturalismo moderno*, el cual se desarrolló de manera importante a partir del siglo XVII, pero con una perspectiva muy distinta a la de sus predecesores, influenciada por importantes cambios sociales y políticos, así como por los avances que el conocimiento científico tuvo durante este período.

Como lo plantea Salazar (recuperando una idea de Norberto Bobbio) el iusnaturalismo se caracteriza por dos supuestos: el primero, plantea que el derecho natural existe más allá del derecho positivo, y el segundo, que el derecho natural es superior al derecho positivo (Cfr. Salazar, 2004: 222). Lo anterior implica distinguir entre un derecho *natural* emanado de un orden universal cósmico o divino (iusnaturalismo premoderno) o creado a partir de principios y ordenamientos racionales (iusnaturalismo moderno), y otro *positivo o convencional*, del cual, el primero, es fuente y condición de validez.⁶

Cabe señalar que el iusnaturalismo premoderno establece que los miembros de toda comunidad (estructurada en torno a jerarquías estrictas) nacen con ciertas obligaciones y deberes naturales que provienen de una ley natural que les precede (orden universal o divino) –con lo cual se puede ver el sello del pensamiento aristotélico-organicista que se apuntó párrafos arriba–; mientras que el iusnaturalismo moderno hace una reformulación fundamental, resultado de todo un cambio epocal, desde la cual se considera que los individuos nacen con ciertas libertades y derechos naturales, en un orden social y político con sello de origen humano. Sobre este punto, Salazar explica que *“en el sentido premoderno, la idea del ‘ius naturale’ remite a un conjunto de normas o leyes que ‘ordenan o prohíben’ determinadas acciones. Lo naturalmente justo es, por ende, obedecer las obligaciones establecidas por la ‘ley natural’ -misma que puede, además, derivarse de una ley superior, la ‘ley divina’-. Por ello, puede decirse que el ‘iusnaturalismo premoderno’ presupone que todo ser humano (en tanto animal político) nace con un conjunto de ‘obligaciones naturales’ (...) En cambio el ‘iusnaturalismo moderno’ surge como resultado de una inversión aparentemente sutil pero decisiva, que coloca en el primer plano la idea de derecho-libertad subjetivo, y que subordina a ella la idea de obligación legítima”* (Salazar, 2004: 222). Así, el pensamiento iusnaturalista moderno

⁶Al respecto Abbagnano sostiene que *“el derecho natural es la norma constante e invariable que garantiza infaliblemente la realización del mejor ordenamiento de la sociedad humana; el derecho positivo se ajusta, más o menos, pero nunca por completo, al derecho natural, porque contiene elementos variables y accidentales que no son reductibles a éste”* (Abbagnano, 1998: 293).

pondrá un énfasis primordial en los derechos naturales de los individuos, considerándolos a todos⁷ como seres dotados de razón, autónomos, libres e iguales (por naturaleza), lo cual se convirtió en el eje fundamental sobre el que se definirían los principios del Estado legítimo y la obligación política.

Esta reformulación del iusnaturalismo moderno se desarrolló en el marco de importantes transformaciones que acompañaron la formación de las sociedades modernas en Occidente. Entre ellas se pueden señalar, de acuerdo con Joaquín Abellán, tres de considerable relevancia: la primera se relaciona con los cambios e innovaciones en el conocimiento, derivados del uso del método científico en todos los órdenes de la vida social a partir del siglo XVII, especialmente en lo concerniente a la política, el Estado y sus formas de gobierno. *“En las exposiciones teóricas sobre el Estado será muy significativo el uso de la metáfora de la máquina para entender la realidad estatal, metáfora que viene a sustituir la antigua del cuerpo humano. El estado ya no será descrito como una criatura dotada de fuerzas y flujos vitales; el político ya no será el médico, ni la comunidad el barco guiado por el experto timonel. Ahora se hablará de reloj y relojero de máquina y de constructores. La naturaleza, el derecho natural y el mundo social comienzan a ser interpretadas por analogía con la construcción de la máquina”* (Abellán, 1991: 14). Con respecto a este desarrollo de las ciencias, y del uso de la razón que le fue inherente, Bobbio plantea que uno de los elementos que puede unificar a pensadores tan distintos dentro del iusnaturalismo moderno, es la utilización de un método de análisis racional basado en la geometría y las matemáticas, que pretende reducir el derecho y la moral a una ciencia demostrativa, el derecho natural moderno es considerado como derecho racional, así, *“(…) lo que caracteriza al movimiento [iusnaturalista] en su conjunto no es tanto el objeto (la naturaleza), como el modo de abordarlo (la razón)”* (Bobbio, 1985b: 75).

El segundo elemento, tiene que ver con la crisis que produjo la Reforma Protestante dentro de la iglesia cristiana y las sangrientas guerras de religión que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. El iusnaturalismo está muy interesado en crear un nuevo sostén para legitimidad del Estado, lejos de planteamientos teológicos y separando lo político de lo religioso. *“Al ofrecer una nueva fundamentación para el Estado, que no fuera religiosa,*

⁷ Como se verá más adelante, la proclama de “todos los individuos” tuvo ciertas excepciones, una de las cuales, negó a las mujeres esta igualdad y libertad naturales.

estaban construyendo el edificio estatal sobre nuevas bases. La explicación contractualista para el origen del Estado sustituía así la idea de que fuera una institución divina, una creación divina. Pero este proceso no fue lineal, ni tampoco rápido” (Abellán, 1991: 15).

El tercer elemento se relaciona con las monarquías absolutas y la centralización del poder político, esta reformulación del iusnaturalismo también se presenta como una crítica contra el dominio arbitrario y la reivindicación de ciertos derechos que *por naturaleza* debían ser observados. Por ello, una de las preocupaciones centrales del derecho natural moderno es que los fundamentos de la obediencia y la obligación política no estuvieran basados en la coacción (o no sólo en ésta), sino en el acuerdo y el consentimiento de los individuos. Sus interlocutores políticos centrales y central objeto de sus críticas serán, precisamente, los gobiernos absolutistas y sus pretensiones de legitimidad apelando a la tradición, la fuerza y los mandatos divinos.

Para este iusnaturalismo, el poder político y la construcción del Estado *debían* tener otras fuentes de legitimidad basadas en la razón y el libre consentimiento, y no la fuerza y el sometimiento, por ello, como señala Bobbio, uno de sus rasgos característicos, es esta pretensión de crear una *teoría racional del Estado*, y ello “(...) *significa prescindir por completo de cualquier argumento -y por tanto de cualquier apoyo- de carácter teológico, a los que siempre había recurrido la teoría tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diversas formas; quiere decir, con otras palabras, intentar explicar y justificar un hecho meramente humano como el Estado partiendo del estudio de la naturaleza humana [y construyendo al] Estado como ente de razón por excelencia, única sede donde el hombre puede realizar plenamente su naturaleza como ser racional”* (Bobbio, 1985b: 139).

Ahora bien, aunque sólo se revisará la propuesta iusnaturalista de Locke, es importante señalar algunos elementos del modelo teórico con el que elabora su crítica contra el absolutismo y sus argumentaciones acerca de la legitimidad de la sociedad política, sin olvidar, claro está, que sus contenidos varían en la obra de cada autor. Por ello, se considera que es útil presentar la siguiente comparación entre el modelo iusnaturalista, y lo que Bobbio llama el modelo aristotélico:⁸

⁸ Esta parte se elabora con base en el texto: Bobbio, 1985a: 67-68 y 74-75.

- 1) El *modelo iusnaturalista* se construye a partir de la dicotomía estado de naturaleza y estado civil, para analizar el origen y fundamento del Estado, siendo su punto de partida el estado de naturaleza, que es a su vez, un estado pre-político y anti-político. A diferencia de éste, el *modelo aristotélico* (el cual, como ya se vio párrafos arriba, se basa en la dicotomía *polis-oikos*), tiene como punto de partida a la familia, como una sociedad humana natural e históricamente determinada.
- 2) En el *modelo iusnaturalista*, el estado de naturaleza es la antítesis del estado político (o civil), pues se plantea que éste puede corregir los defectos e inconvenientes del primero; mientras que en el *modelo aristotélico*, la familia (sociedad original) y el Estado (sociedad última y perfecta) no son contrapuestos, sino que hay una relación de continuidad, donde el segundo es la “desembocadura” natural de la primera.
- 3) Para el *iusnaturalismo*, los individuos son los elementos constitutivos del estado de naturaleza, se consideran en forma singular y aislada, aunque pueden asociarse; pero en el *modelo aristotélico*, los miembros de la sociedad original (la familia), no viven separados, por el contrario, siempre son parte de una familia y de grupos sociales más amplios, la figura del individuo aislado carece de sentido.
- 4) Los individuos del *iusnaturalismo* son libres e iguales en el estado de naturaleza, por ello, dicho estado se representa, predominantemente, como de libertad e igualdad; pero en el *modelo aristotélico*, los individuos siempre son miembros de la familia en la que nacen, así, las relaciones que ahí prevalecen están estructuradas en torno a estrictas jerarquías y desigualdades que se consideran naturales y necesarias.
- 5) El tránsito del estado de naturaleza al estado civil, en el *modelo iusnaturalista*, se da mediante el establecimiento de ciertas convenciones, acuerdos o actos voluntarios de los individuos, quienes por diversos motivos consideran conveniente salir del estado natural y fundar el estado civil, por lo cual, éste se considera como una creación “artificial” y humana. Pero en el *modelo aristotélico*, el tránsito de la familia hacia el Estado es un desarrollo natural y continuo que pasa por la reunión de varias familias en aldeas, hasta llegar al estado político, por ello dicho estado no es obra de la voluntad de sus integrantes, sino parte de un proceso natural y necesario.

- 6) La sociedad política del *iusnaturalismo*, a diferencia de cualquier otro tipo de sociedad natural, como la familia, tiene su principio de legitimación en el consenso; mientras que en la sociedad política *aristotélica*, su principio de legitimación es la necesidad (lo que debe ser *necesariamente así, por naturaleza*).

Se puede ver, que entre estos dos modelos existen grandes diferencias de forma y fondo, sin embargo, como se explicará en el siguiente apartado, también es posible encontrar algunas similitudes, específicamente respecto a la familia y las mujeres, en tanto que referentes de definición del poder político, aunque implícitos y ocultos en el caso del *iusnaturalismo*, lo cual, a su vez, tiene importantes y desafortunadas consecuencias para las mujeres y el espacio en el que son colocadas (simbólica e imaginariamente) en la modernidad.

Además de lo que se apuntó líneas arriba, cabe subrayar, que el *iusnaturalismo* moderno también es conocido como teoría del contrato o contractualismo, debido a que el tránsito del estado de naturaleza hacia el estado civil siempre se basa en un pacto entre los individuos a través de la figura del contrato. Asimismo, en este modelo los conceptos de individuo, razón, autonomía, libertad e igualdad, forman parte de un principio central para la construcción de una sociedad política legítima; mientras que en el modelo aristotélico, lo que prevalece es el principio de desigualdad natural, a partir del cual, unos nacen para mandar y otros para obedecer, lo que es condición de posibilidad para el establecimiento de la sociedad política correcta y de la “vida buena”. De hecho, este principio de desigualdad natural, que también estructuró las relaciones sociales y políticas en las sociedades del medioevo y en el gobierno de los reyes -donde unos nacían nobles y otros plebeyos- fue uno de los blancos centrales de crítica de los *iusnaturalistas*. Para estos, los individuos, en cuanto poseedores de razón, y por ello capaces de autodeterminación, nacen (por naturaleza) libres e iguales. En este sistema de pensamiento, el individuo adquiere prioridad axiológica sobre la comunidad política, a diferencia de lo que pasaba en el pensamiento de Aristóteles, donde dicha comunidad dotaba de sentido la vida de cada uno de sus miembros, sin embargo, en el *iusnaturalismo* el individuo crea la comunidad política con el objeto de mejorar sus condiciones de existencia. Al respecto, Serret plantea que el *iusnaturalismo* moderno “(...) importa de la filosofía aristotélica algunas nociones básicas. Sin embargo,

el supuesto teórico desde el que se emplea este lenguaje en la modernidad varía considerablemente respecto al griego clásico. Para empezar, el Iusnaturalismo aplica un criterio de universalización a las ideas de individuo, racionalidad y autonomía, de tal modo que la igualdad natural, deducida de la capacidad de discernimiento, se pretende propia de todos los seres humanos y no sólo de los hombres libres (...) las prioridades morales y políticas se invierten: Si para Aristóteles el todo es anterior a la parte y por lo tanto es la comunidad política la que otorga su sentido al individuo, para el Iusnaturalismo, en cambio, el Estado civil encuentra su origen y su fundamento en el bienestar individual” (Serret, 2004: 10).

Con este breve desarrollo sobre la reformulación del iusnaturalismo moderno y algunas de las diferencias que guarda con el modelo aristotélico, se pasará a revisar la manera en que Locke da forma y sustento a la sociedad política, el (nuevo y viejo) lugar que da a las jerarquías dentro de la familia y las implicaciones que esto tiene para las mujeres.

3. John Locke

El contexto histórico en el que se inscribe el pensamiento del filósofo inglés John Locke (Wrington 1632 - Oates 1704) es el de una Inglaterra convulsionada por cruentas guerras religiosas entre protestantes y católicos. Durante su vida, este personaje fue testigo de una guerra civil que derrocó la monarquía católica de Carlos I y llevó a Oliverio Cromwell y su grupo a instaurar una república (1649-1658) que no obstante, se caracterizó por su fórmula autoritaria. Después de la muerte de éste, se produjo la restauración de la monarquía Estuardo, con el regreso de Carlos II, quien gobernó hasta su muerte en 1685. Le sucedió Jacobo I, con un breve reinado de corte absolutista y católico. Después de una fuerte rebelión protestante, que se produjo en 1688, el rey huyó a Francia y su lugar fue ocupado por Guillermo de Orange; este episodio se conoció como la Revolución Gloriosa, de la cual, se considera que Locke proveyó su justificación teórica y política.⁹ *“Las consecuencias de la Revolución Gloriosa fueron por lo tanto muy importantes, pues se trató del triunfo final del Parlamento sobre el rey, marcando el colapso de la monarquía*

⁹ Sobre este punto, véase: Colomer, 1991: 14.

absoluta en Inglaterra y dando el golpe de gracia a la teoría del derecho divino a gobernar” (Varnagy, 2000: 46).

Las características de este contexto histórico, necesariamente dan sentido a las preocupaciones que Locke desarrolla a lo largo de su obra, como la legitimidad de la monarquía absoluta, su fundamentación teológica, la creación de un estado limitado y la protección de la libertad y propiedad de los individuos. En este sentido, como se verá más adelante, el debate teórico y político que mantiene con sus principales adversarios, los patriarcalistas, es muy importante para comprender sus postulados (más aún, respecto del tema que es prioritario para este trabajo: la división de espacios sociales y la subordinación de las mujeres). Así, *“las preguntas básicas de la obra política de Locke se plantean, pues, en torno al debate de los años ochenta [del siglo XVII] sobre los derechos del rey y del parlamento, y se centran en la crítica a la persecución religiosa, los fundamentos de la obligación política y los límites de la obediencia individual a las leyes y a los gobiernos”* (Colomer, 1991: 17).

En la filosofía de Locke, sin embargo, se pueden distinguir dos importantes líneas de pensamiento: una que se relaciona con su teoría del conocimiento (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690) y la otra, con su teoría política (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 1690). Sobre la primera, este autor es considerado como un importante precursor del empirismo, pues su epistemología ya no se basa en una compleja racionalidad matemática como la de su predecesor Thomas Hobbes, sino en una razón más bien “razonable” y lógica. También niega la existencia de ideas innatas y sostiene que todo el conocimiento proviene de los sentidos y de la experiencia. De esta forma, no es posible acceder a verdades o saberes absolutos, sino, a entender solamente las relaciones entre los hechos (Cfr. Colomer, 1991: 16). Respecto de su filosofía política, Locke es conocido como uno de los más importantes fundadores del liberalismo, dado su prioridad en la libertad del individuo y la necesidad de un Estado limitado, asimismo, su obra es un punto de referencia obligado sobre muchos de los temas y problemas que fueron dando forma al estado liberal-democrático contemporáneo como, *“(…) los derechos naturales (humanos), libertades individuales y civiles, gobierno representativo, mínimo constitucional, separación de poderes, ejecutivo subordinado al legislativo, santidad de la propiedad, laicisismo, y tolerancia religiosa”* (Varnagy, 2000: 71).

En la obra de este pensador se puede encontrar un estilo de argumentación distinto al de Hobbes, el cual, como explica Salazar, no es geométrico o científico, sino persuasivo, razonable, abierto a la experiencia y al “sentido común”, que opone razonabilidad a razonamiento apodíctico, lo razonable a lo estrictamente demostrable y “(...) *precisamente por ello apela a ‘razones’ que pueden parecernos hoy simples prejuicios religiosos, pero que en su momento eran más bien el marco común de comprensión de ciertos problemas específicos*” (Salazar, 2004: 261). Sobre las fórmulas religiosas que se pueden encontrar en la obra de este filósofo, Salazar también plantea que pese a éstas, su pensamiento y sus desarrollos teóricos pueden considerarse “cabalmente modernos”, ya que su uso meramente persuasivo de la razón, se convirtió en el fundamento del individualismo y de los derechos humanos contemporáneos (*Carta sobre la tolerancia*, 1689).

Ahora bien, este apartado se desarrolla bajo el supuesto de que en el segundo tomo de su *Ensayo sobre el gobierno civil* se pueden encontrar dos dicotomías que son centrales para la argumentación lockeana, las cuales dan lugar a dos líneas de reflexión distintas, pero necesariamente interrelacionadas. Con la dicotomía ***poder paternal-poder político***, Locke elaboró una crítica tenaz y efectiva en contra de la monarquía absoluta, el gobierno de los reyes y los supuestos en los que apoyaban su dominio, en este cuestionamiento, el debate con Robert Filmer, como representante de los patriarcalistas, tuvo un papel central. Por otro lado, sirviéndose de la dicotomía clásica del iusnaturalismo, ***estado natural-estado civil***, el filósofo inglés construyó un modelo de análisis con el que examina cuáles deben ser los fundamentos legítimos del poder político, la obediencia civil y el Estado, donde el valor de la libertad individual tiene prioridad normativa, ya que da sentido a la construcción misma del cuerpo político. Se considera que hacer esta distinción entre ambas dicotomías es muy importante, ya que permitirá mostrar las diferencias que guarda con la separación aristotélica entre lo público y lo doméstico, así como las implicaciones que esto tiene para las mujeres, el sitio que se les asigna y la relación desigual entre géneros. El análisis comenzará con la segunda línea de argumentación, que parte de la dicotomía estado natural-estado civil.

3.1 La dicotomía estado natural-estado civil como modelo de libertad, y la exclusión de lo doméstico

El modelo iusnaturalista de Locke, y la reflexión sobre la legitimidad del poder político que le es aneja, parte de un estado natural en el que los individuos son libres e iguales, en éste, cada persona tiene completa libertad para ordenar su vida con autodeterminación y en el que nadie debe sumisión a otra, en palabras de este filósofo:

§ 4. Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción en todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento (Locke, 2003: 11).

Como se puede ver, para Locke, dicho estado es la *verdadera fuente* del poder político y por ello, el “origen” que todo orden político deber tomar en cuenta si quiere aspirar a la legitimidad, esto es, considerar que los individuos, por naturaleza, son libres e iguales,

El estado natural, a pesar de ser un estado de libertad, se encuentra regido por la Ley Natural, que es accesible a todos los individuos en tanto que seres de razón, y todos sus actos deben guiarse por ella. El mandato central de esta ley, según Locke, es que ningún individuo deber dañarse a sí mismo o a otro, en su vida, libertad y bienes, lo cual es una condición necesaria para asegurar la conservación de la vida humana y su coexistencia pacífica en dicho estado.

§ 6. Pero aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad, no le confiere derecho de destruirse a sí mismo (...) El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla, que siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (Locke, 2003: 13).

Para Locke, la ley natural, viene acompañada del derecho de ejecutarla, esto significa que todo hombre, en el estado de naturaleza, puede castigar a otro, incluso con la muerte, por transgredirla. Esta ejecución es necesaria para proteger los derechos de los hombres, asegurar la paz y salvaguardar a todo el “género humano”. Además, es un derecho que deben tener todos los hombres, dado que el estado natural es un estado “*de perfecta igualdad*”, por ello, cualquiera puede (y debe) hacer cumplir esta ley (Locke, 2003, §. 6: 14). Si bien es cierto que la ley natural es indispensable para mantener el orden y la paz del estado de naturaleza, sin embargo, tiene un inconveniente: el que los hombres, “siendo jueces de sus propias causas” y dejándose llevar por sus pasiones, juzguen de manera parcial las faltas de otros e inflinjan castigos excesivos o injustos, lo cual puede provocar una gran “confusión y desorden”. Como plantea Goldwin, “*si bien la ley de la naturaleza puede estar escrita en «el corazón de todos los hombres» en un sentido, en el otro sentido existen pocas probabilidades de que los hombres en el estado de naturaleza puedan saber cómo obedecerla. La ley de naturaleza es reconocida e ignorada al mismo tiempo*” (Goldwin, 1993: 459). Para Locke, el “poder civil” y la sociedad política que de éste se deriva, es la solución al gran inconveniente que tiene el estado natural; después de todo, como explica Salazar, la categoría lockeana de naturaleza, nos remite a un orden que es al mismo tiempo “espontáneo e imperfecto”, de ahí que pueda y deba ser “corregido y perfeccionado” por medio del tránsito hacia el estado civil (Cfr. Salazar, 2004: 266).

El valor más importante en el pensamiento de Locke es la libertad, por ello, cualquier amenaza contra ésta crea un estado de guerra, el cual puede aparecer en el estado de naturaleza o en el estado civil.

§ 16. El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos y propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre, no habiéndose dejado llevar ni de la pasión ni del arrebató, nos coloca en un estado de guerra con aquél contra quien hemos declarado semejante propósito (Locke, 2003: 23).

La defensa de la propia vida es una obligación primordial para este filósofo, por ello, es indispensable que el individuo tenga la libertad necesaria para protegerla y esto implica que no debe estar sometido a la voluntad de otro. Es por ello que en aras de preservar esa libertad y evitar un estado de guerra, todos deben observar los dictados de la ley (se ésta natural o civil), pues siempre es preferible el sometimiento al gobierno de las leyes que al gobierno arbitrario de los hombres.

§ 21. La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. (...) La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte (Locke, 2003: 29).¹⁰

La vida de los hombres, su protección y defensa, no puede garantizarse sin la protección de su libertad, ya que si alguien puede arrebatársela, también podrá arrebatarle su vida (la cual tiene el derecho y el deber de preservar). Por ello, cuando se amenaza al individuo y se intenta usar una “fuerza ilegal” contra él (ilegal, de acuerdo con alguna de las dos leyes) se crean las condiciones para entrar en un estado de guerra.¹¹ Como explica

¹⁰ Cabe señalar, que el objetivo de las leyes para Locke, no es suprimir la libertad sino protegerla y ampliarla, ya que proporcionan la dirección que “un agente libre e inteligente” puede seguir con vistas a “su propio interés”. Así, donde no hay leyes no puede haber libertad, pues sin éstas, lo que prevalecerá es la voluntad arbitraria de los hombres. (Cfr. Locke, 2003, §57, §58: 58-59).

¹¹ Al respecto, Locke menciona “§ 17. (...) que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto de éste en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de principios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío, me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida si ese es su capricho; porque nadie puede desear tenerme

Salazar, “(...) Locke establece un vínculo indisociable entre el derecho a la vida y el derecho a la libertad. Dado que sin la libertad el hombre no puede defender su vida, entonces nadie puede renunciar a su libertad sin poner en riesgo su vida. Ambos derechos, por consiguiente, son irrenunciables” (Salazar, 2004: 286).

Los motivos lockeanos para abandonar el estado de naturaleza y transitar hacia el estado civil no se relacionan directamente con el estado de guerra (pues como se mencionó líneas arriba, éste puede aparecer también en el civil y tiene que ver con la amenaza a la vida y libertad del individuo), sino con los problemas que trae consigo la ejecución de la ley natural (aplicación injusta o excesiva de castigos, sin la guía y templanza de la razón) y la ausencia de una autoridad imparcial que juzgue y dirima los (inevitables) conflictos humanos, o como dice Locke, la falta de “un juez imparcial a quien apelar en este mundo”, la cual es una característica inherente del estado natural.

§ 19. La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de Naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe juez común (Locke, 2003: 26).

Para este filósofo la protección y el cuidado de la propiedad ¹² del individuo, esto es, de su vida, libertad y bienes, en el estado de naturaleza, son incompletas e insuficientes, ya que siempre existe la posibilidad de que los hombres se alejen de la “recta razón” y de la ley natural, se dejen dominar por sus pasiones y cometan actos que pongan en peligro su vida y la de otros; es por ello que la salida del estado natural y la fundación de un nuevo estado (civil) tiene como objetivo primordial la protección del individuo.

§ 124. Tenemos, pues, que la finalidad máxima y primordial que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes [su propiedad]; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza (Locke, 2003:118).

sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo” (Locke, 2003: 24).

¹² Sobre su noción de “propiedad” véase, (Locke, 2003, § 123: 118).

El tránsito hacia el estado civil o político no tiene como fin la creación de un orden social, ya que para Locke, éste ya existe en estado natural (la familia y otro tipo de relaciones sociales dan cuenta de ello), da tal forma que el sentido de su fundación está dado por la protección de los individuos, de sus derechos (a la libertad, igualdad y propiedad) y del orden que ya se había creado desde el estado de naturaleza. Como explica Salazar, “*esto significa que para Locke el orden social no es fundado o constituido por el poder político, sino que es ‘anterior’ a éste, histórica y axiológicamente. Y que, en consecuencia, el papel del poder político no es crear, sino ‘proteger’ los derechos de los individuos y ‘remediar los inconvenientes’ de ese orden social ‘natural’*” (Salazar, 2003: 278).

Para Locke, este tránsito hacia el estado civil debe estar mediado por dos elementos indispensables: uno, es el consentimiento (tácito o explícito) de los hombres libres e iguales por naturaleza, y otro, es el establecimiento de un pacto que dé forma y cuerpo a dicho consentimiento, el cual

§ 95. (...) se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad (Locke, 2003: 93).

Este pacto obliga a todos sus suscriptores a delegar en el cuerpo político, resultante de este acuerdo y en el gobierno encargado de dirigirlo, los dos poderes fundamentales que tienen en estado natural: el poder de hacer lo necesario, de acuerdo con la ley natural, para cuidar la propia vida, y el de ejecutar dicha ley aplicando los castigos necesarios. Al fundar el estado civil, el primero de estos derechos se convierte en un conjunto de reglamentaciones y leyes positivas para regular y tratar de resolver los conflictos entre sus miembros, y el segundo, la ejecución de la ley natural, se cede a una autoridad con poder para ejecutarla bajo la figura del juez imparcial y justo.

Por medio de este acuerdo, la libertad natural que tienen todos los individuos en estado natural, se transforma (y conserva) como libertad civil, y permite establecer un orden político que asegure los derechos (en su origen naturales) de los individuos. La cuestión de la protección, que da sustento y sentido a la salida del estado de naturaleza, a la renuncia de la libertad natural y al establecimiento de un acuerdo o pacto para fundar la sociedad política; establece límites al poder del estado (civil), los cuales descansan en los principios que se desprenden del estado natural, y que se deben observar para conservar la legitimidad del (nuevo) orden político. Asimismo, los individuos conservan el derecho de revocar dicho pacto cuando haya muestras explícitas de amenaza a la libertad civil o cuando se ejerza el poder político de manera ilegítima.

§ 137. El poder absoluto arbitrario o el gobernar sin leyes fijas establecidas, no pueden ser compatibles con las finalidades de la sociedad y del gobierno. Los hombres no renunciarían a la libertad del estado de Naturaleza para entrar en sociedad, ni se obligarían a un gobierno, no siendo para salvaguardar sus vidas, libertades y bienes, y para asegurarse la paz y la tranquilidad mediante normas establecidas de derecho y de propiedad. Es impensable que se propongan, aún si tuvieran poder para hacerlo, poner en manos de una persona o de varias un poder absoluto sobre sus personas o bienes (...) Sería como ponerse en una situación peor a la que tenían en el estado de Naturaleza (Locke, 2003: 129).

Para este filósofo no tiene sentido formar un nuevo estado en el que se arriesgue o pierda el derecho fundamental que se busca proteger -la libertad- y que es condición de posibilidad para conservar la humanidad del individuo.

De esta forma, el estado civil lockeano aparece como el remedio a los peligros e inconvenientes que se presentan en el estado de naturaleza, ya que cuenta con tres elementos que no existen en éste y que son necesarios para asegurar la paz y seguridad de las personas: una “ley establecida” y firme que sirva como norma de lo justo y lo injusto, una autoridad imparcial que pueda mediar y resolver los conflictos y el poder (político) suficiente para ejecutar las leyes civiles.

Como se puede ver la dicotomía estado natural-estado civil es central en el pensamiento de Locke, ya que le permite construir un modelo de análisis con el que establece una serie de principios normativos que han sido muy importantes para la reflexión y construcción del Estado en las sociedades modernas. Sin embargo, esta separación y contraposición entre lo natural y lo civil, es muy problemática respecto del sitio que deja a las mujeres y de la perpetuación de su subordinación a los varones.

En el primer apartado de este trabajo, se intentó mostrar cómo se construye la separación entre lo doméstico y lo público en el pensamiento aristotélico (entre el *oikos* y la *polis*). Se recordará que la definición y el sentido de ambos espacios se encuentran necesariamente interrelacionados, ya que el primero funge como condición de posibilidad del segundo: los varones aristotélicos pueden convertirse en ciudadanos de la *polis*, sí y sólo sí, se encuentran libres de toda necesidad y trabajo corporal, lo que se resuelve en el espacio de la casa, con el trabajo de mujeres y esclavos, donde aquéllos se afirman como amos absolutos. *“En efecto, la condición de posibilidad de igualdad en la Polis es la desigualdad natural en la casa, donde mujeres, niños y esclavos son inferiores por naturaleza (en virtud) a su señor. La casa se rige por un poder vertical (monárquico, lo llama Aristóteles) que define quiénes están capacitados para participar en pie de igualdad en el mundo político”* (Serret, 2002: 39).

Sin embargo, el pensamiento iusnaturalista, Locke incluido, hace una recuperación muy peculiar de esta separación griega, *ya que opone lo civil (como lo político) no a lo doméstico, sino a lo natural*. El Estado, el cuerpo político y todo lo concerniente a lo público, adquiere sentido y significado en referencia a un *estado de naturaleza* (como supuesto normativo) y no, como lo hiciera Aristóteles, en relación a la casa y la familia. El problema es que este espacio permanece, pero se incorpora de forma subrepticia e implícita. En este punto se recupera la tesis de Serret, de acuerdo con la cual, esta falta de reconocimiento, por parte del iusnaturalismo, obedece a que la división entre lo público y lo doméstico es contraria al supuesto de igualdad y libertad naturales sobre el que se sustenta su pensamiento (*Cfr.* Serret, 2002: 40).

Desde la perspectiva de esta autora, para muchos filósofos iusnaturalistas (de los cuales, Locke es un ejemplo interesante) la familia y las relaciones que se establecen al interior de ella, se estructuran con base en el mismo principio jerarquizador y excluyente

que encontramos en el *oikos* aristotélico, donde los miembros de la familia están sujetos a la autoridad del amo-padre-esposo. Ello significa que este espacio aún se rige por el mismo principio que los iusnaturalistas critican y combaten tenazmente, lo cual permitió desarticular las monarquías absolutas y ayudó a construir el ámbito de lo público en la modernidad, esto es, la idea de *desigualdad natural*. Así, la igualdad y libertad (*naturales*, en su origen) no alcanzan, no llegan hasta el ámbito de la casa y la familia en el iusnaturalismo moderno, de tal forma que éste continúa siendo organizado con base en criterios de exclusión y desigualdad, los cuales también se consideran *naturales*, pero están emparentados con la noción aristotélica de “naturaleza”, donde, por nacimiento, “unos nacen para mandar y otros para obedecer” y donde las jerarquías y desigualdades, sobre todo aquellas que afectan a las mujeres, se mantienen incuestionadas. *“Una vez constituido el orden civil, la congruencia lógica exige ignorar la existencia de un enclave de naturaleza al interior de este espacio, donde no rigen las mismas leyes que en el público. Si no se hace explícita la existencia de la casa en el primer pensamiento de la modernidad, es porque la dinámica interna de lo doméstico sigue respondiendo al mismo principio jerarquizador, vertical y autoritario, que presenciamos en la sociedad griega. La justificación para el mandato masculino en los hogares, anulando la autonomía de las mujeres, acude al precepto de desigualdad natural que combate manifiestamente la doctrina [iusnaturalista]”* (Serret, 2004: 11).

En este sentido, para Bobbio también es claro que hay una transformación de estas dicotomías en el modelo aristotélico y el iusnaturalista, pero la explica en términos de sustitución. *“En el modelo moderno, la dicotomía estado de naturaleza-estado civil (o Estado), sustituye la dicotomía familia-Estado. En ambos modelos el Estado, en cuanto situación terminal de un proceso finito, es precedido por un estado prepolítico, con la diferencia de que este estado prepolítico en el modelo clásico es la familia y en el modelo moderno es el estado de naturaleza”* (Bobbio, 1985a: 78).¹³ Este planteamiento ilustra bien el cambio entre estas parejas conceptuales, sin embargo, como se ha mencionado líneas arriba, “la diferencia” no es menor, pues implica una modificación sustancial que no se puede explicar solamente en términos de “sustitución”. Bobbio no repara en que este cambio entre estados prepolíticos (familia→estado de naturaleza) invisibiliza el poder

¹³ Subrayado de la autora.

vertical y autoritario que siempre ha dominado el espacio de la casa. Hay una crítica feminista de fondo que apunta un problema más complejo, la cual pone en tensión la integridad misma de la argumentación de Locke.

El análisis de la separación entre poder paternal y poder político, mostrará con mayor claridad por qué el ámbito de lo doméstico queda estructurado como un *enclave de naturaleza* basado en la idea de desigualdad natural, cómo esto afecta a las mujeres (y a la coherencia de los principios lockeanos), y por qué ello acerca a Locke a la justificación aristotélica del poder autoritario y vertical que rige en la casa.

3.2 La dicotomía poder paternal-poder político: crítica a las monarquías, silencio sobre la desigualdad de las mujeres

La distinción que el Locke establece entre poder paternal y poder político le permitió elaborar una crítica muy efectiva en contra de las monarquías de corte absolutista y sus principios (teológicos) de justificación, la cual, se recordará, fue decisiva en la impugnación y caída del gobierno (absoluto) de los reyes. Para ello, la discusión y el debate que establece con los patriarcalistas, como defensores del derecho divino a gobernar, fue central y decisiva. En el primer tomo de su *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke se dedica a refutar detalladamente los planteamientos que Robert Filmer hace en su obra *Patriarca*, donde justificaba el poder de la monarquía con base en el “dominio personal y jurisdicción paternal” que Dios había entregado a Adán según la *Biblia*. Así, el segundo tomo del *Ensayo* lockeano, comienza afirmando que la justificación de Filmer es equivocada y que la legitimidad del poder político no puede basarse en el pretendido dominio original y divino de Adán, lo que hace necesario buscar sus “verdaderas fuentes” en otro sitio:

§ 1. (...) de modo, pues, que si no se quiere dar ocasión para pensar que todo gobierno existente es únicamente producto de la fuerza o de la violencia, y que el vivir los hombres en sociedad obedece a idénticas reglas que las que rigen entre los animales, donde se impone el más fuerte, sentando una base para que reinen perpetuamente el desorden, la maldad, los alborotos y las sediciones (...) será absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el

poder político y otro medio para designar y saber cuáles son las personas en quienes recae, distintos de los que sir Robert Filmer nos ha enseñado (Locke, 2003: 8).¹⁴

Ya que el dominio político de los reyes, de acuerdo a Filmer y los patriarcalistas, se funda en el poder del padre, Locke¹⁵ tuvo que combatir esta idea mediante una distinción y separación entre poderes, la cual, dicho sea de paso, se volvió fundamental para la construcción de las sociedades modernas.

§ 1. Creo que no estará fuera de lugar, a este propósito, que yo exponga lo que entiendo por poder político, a fin de que pueda distinguir el poder de un magistrado sobre un súbdito de la autoridad de un padre sobre sus hijos, de la de un amo sobre sus criados, de la de un marido sobre su esposa y la de un señor sobre su esclavo. Como se dan casos en que todos esos poderes coinciden en una sola persona, podremos, cuando se estudia bajo relaciones distintas, distinguir tales poderes unos de otros, haciendo ver la diferencia que existe entre el gobernante de un Estado, el padre de una familia y el capitán de una galera (Locke, 2003: 8-9).¹⁶

El principal objetivo de esta separación, que es central para el debate entre patriarcalismo y iusnaturalismo, así como para el triunfo del segundo sobre el primero, es demostrar que el poder ejercido en la familia es distinto del poder político. Para Locke (como en su momento para Aristóteles) es muy claro que ambos deben ser diferentes y que cada uno tiene sus propios principios de justificación y legitimidad.

Sir Robert Filmer, como representante conspicuo de los patriarcalistas, sostiene que hay una relación directa entre el poder del padre y el poder del rey, y además, que el origen de dicho poder reside en la capacidad natural de engendrar. Este pensador declara, con base en el *Génesis*, que Dios otorgó a Adán un derecho natural de paternidad, así como la autoridad y dominio absoluto sobre su familia, de tal manera, que el poder (como padre) de engendrar a su propia descendencia lo convierte en señor de todo lo existente. De esta

¹⁴ Subrayado de la autora.

¹⁵ Se debe mencionar que otros iusnaturalistas modernos también impugnaron al absolutismo con este tipo de distinción entre poderes, pero con otra forma de argumentación, propia de cada autor, como es el caso de Thomas Hobbes y J. Jacques Rousseau. Al respecto véase: Serret, 2002: 47-93.

¹⁶ Subrayado de la autora.

forma, el poder político de los reyes proviene directamente de Dios, a través del derecho a gobernar que le otorgó al primer hombre y que éste heredó a su descendencia. Como lo explica Serret, Filmer *“(...) establece que el título de dueño y señor del mundo ha de ser transmitido, desde Adán, siguiendo el principio de primogenitura, y acude repetidamente a las Escrituras para señalar cómo en todos los casos coincide plenamente el ejercicio del poder patriarcal con el ejercicio del poder político”* (Serret, 2002: 62).

Así, de la misma forma que los hijos nacen naturalmente sujetos a la autoridad del padre, los súbditos están naturalmente subordinados al poder del monarca. Al respecto, Carole Pateman señala que *“el argumento patriarcal tradicional utilizó a la familia como metáfora del orden político y entendió todas las relaciones de superioridad y subordinación como las del padre y el hijo (...) Cuando nació su primer hijo, Adán se convirtió en el primer monarca y su derecho político pasó a todos los subsiguientes padres y reyes. Para Filmer, los padres y los reyes eran uno y lo mismo, el poder paternal era el poder monárquico, todos los reyes gobernaban en virtud de su paternidad y todos los padres eran monarcas en su familia”* (Pateman, 1995: 117, 122). Es por esto que para Locke y otros iusnaturalistas es importante desarticular esta igualación entre el poder del padre y el poder político, siguiendo la misma ruta que sus adversarios, es decir, a través de la familia y la revisión del tipo de relaciones que se establecen en su interior.

La relación familiar sobre la que debaten Filmer y Locke, *centralmente*, es la que se establece entre padre e hijo, y mientras que para el primero es claro que los hijos nacen sujetos al padre por mandato divino, para el segundo, ésta es una relación temporal y limitada. Como lo explica Pateman, para Filmer y los patriarcalistas *“los hijos nacían naturalmente sometidos a sus padres; no podrían y no tenían que dar consentimiento a la autoridad de su padre, un hijo está sometido, por nacimiento, al poder político de su padre, y a través de su padre está también sometido al derecho paternal del monarca”* (Pateman, 1995: 118). Por su parte, Locke combate este planteamiento desde dos frentes: en uno, incluye a la madre en la autoridad sobre los hijos, y en el otro, afirma que el poder del padre (y la madre) sobre éstos, es temporal y acotado. Respecto del primero, este pensador afirma que es un error utilizar el término de “poder paternal” ya que

§ 52. (...) parece situar por completo en el padre el poder de los progenitores, como si la madre no tuviera parte alguna en él, mientras que, si consultamos a la razón o la Revelación, veremos que la madre tiene un título igual. ¿No nos daría este hecho razón para preguntar si no podría llamarse con mayor propiedad poder parental? (Locke, 2003: 55).

Locke afirma que si se consultan algunos textos del Antiguo y Nuevo Testamento y si se atiende a los hechos de la vida, se puede comprobar que la madre también participa de la autoridad que, equivocadamente, ha sido atribuida sólo al padre. Estas afirmaciones pueden hacer pensar, como en el caso de Victoria Camps, que este autor mantiene una postura igualitaria sobre las relaciones entre mujeres y hombres al interior de la familia, ya que, según su lectura, ambos “(...) recibieron el mismo mandato divino. ¿Con qué derecho se puede entonces, proclamar la soberanía del hombre sobre la mujer? Locke, hay que decirlo, se anticipa, por lo menos aquí, a las reivindicaciones posteriores de la igualdad entre los sexos, e insiste sobradamente en la ausencia de fundamento para una discriminación que siempre se dio por supuesta” (Camps, 1992: 145). Parece algo excesivo lanzar las campanas al vuelo sobre la defensa de los derechos de las mujeres por parte de este filósofo, pues se debe considerar que Locke y otros iusnaturalistas se ven obligados a revalorar la participación de la madre en la procreación, debido a su interés por deslegitimar las afirmaciones patriarcalistas y cuestionar la continuidad que establecían entre poderes. Sin embargo, ello no implica que su concepción de las mujeres fuese muy distinta de lo que tradicionalmente se pensaba, ni que estuviera acorde con los principios de libertad e igualdad naturales defendidos desde su doctrina.

Respecto del poder del padre (y la madre) sobre los hijos, Locke sostiene que estos tienen cierto “derecho de gobierno y de jurisdicción” sobre ellos, pero que es una condición pasajera. Cuando los hijos nacen, ciertamente no se encuentran en un estado de total igualdad, sin embargo, podrán llegar a él, pues, se recordará, para este filósofo todos los individuos nacen libres e iguales, por naturaleza. Este “derecho de gobierno” de los padres está dado por la obligación que tienen de cuidar, instruir y guiar a sus hijos hasta que puedan servirse de su propia razón para orientar y dirigir sus actos, de acuerdo a su propia voluntad y siguiendo los dictados de la ley que los rige. Una vez que ellos hayan

desarrollado su razón y alcanzado la madurez necesaria para actuar con autonomía, el dominio de sus padres debe terminar, aunque se mantiene la obligación de honrarlos y respetarlos, no obstante su mayoría de edad. Así, para Locke,

§ 61. Hemos nacido, pues, libres de la misma manera que hemos nacido racionales; pero de momento no podemos ejercitar ni la libertad, ni la razón. La edad, que nos trae la una, nos trae también la otra. Vemos así como se compaginan la libertad natural y el sometimiento al padre y a la madre, y como ambas cosas se fundamentan en idéntico principio. El hijo es libre porque su padre lo es, ya que se gobierna por la inteligencia de éste, y seguirá gobernándose hasta el pleno desarrollo de su propia vida. La libertad de que goza el hombre que ha llegado a la edad de la discreción, y el sometimiento del niño a sus padres hasta que la alcanza, marchan tan unidos entre sí y son tan evidentes que hasta los más ciegos defensores de la monarquía “por derecho de paternidad” no pueden menos que advertir esa diferencia, y hasta los más obstinados tienen que concederla (Locke, 2003: 62).¹⁷

De esta forma, Locke dedica todo el capítulo VI de su *Ensayo sobre el gobierno civil* (denominado *Del poder paternal*, no obstante que él había propuesto denominarlo “parental”), a demostrar que el poder paternal y el poder político son totalmente distintos, porque el “*simple acto de engendrar*” da a un “*hombre*” sólo una autoridad muy débil sobre sus hijos, pero además, ese poder (limitado) lo posee un príncipe o cualquiera de sus súbditos.

§ 71. (...) Y todo príncipe que tiene padres debe a estos respeto y obediencia filiales tan grandes como el más humilde de sus súbditos a los suyos. Por consiguiente no se puede asimilar en modo ni grado el poder paternal con el que un príncipe o un magistrado tienen sobre sus súbditos (Locke, 2003: 71).

La *verdadera fuente* del poder político para este filósofo, como se expuso párrafos arriba, esta basada en los principios de igualdad y libertad que provienen del estado natural

¹⁷ Subrayado de la autora.

y que se deben conservar en el tránsito hacia el estado civil, a través de la figura del contrato, como fundamento de un Estado legítimo.

Aunque Locke debate *centralmente* con Filmer y los patriarcalistas sobre el vínculo entre padre e hijo, lo cierto es que en la familia existen otras relaciones sobre las que no se dice mucho y lo que se dice es contradictorio, tal es el caso de aquella que menciona en su distinción inicial entre poderes, esto es, la relación que se establece a partir ***del poder del marido sobre su esposa y que da lugar a la sociedad conyugal.***

Para el filósofo inglés ésta es la “*primera sociedad*”, formada por “*el hombre y la mujer como esposa*”, de ella surge la sociedad entre padres e hijos y de ésta, a su vez, la sociedad entre amos y criados. A pesar de que estas tres sociedades coinciden y forman una sola familia, ninguna de ellas, juntas o separadas, puede llegar a crear una “*sociedad política*” (Cfr. Locke, § 77, 2003: 77), ya que esta última sólo se constituye cuando “*un cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad*” (Locke, § 89, 2003: 86). En un primer momento, se puede pensar que existe cierta coincidencia entre Aristóteles y Locke en este punto, ya que para ambos la familia aparece como un referente de “origen”. Sin embargo, las diferencias son sustanciales, ya que para el primero hay una relación de continuidad natural e histórica entre la familia y la *polis*, de tal forma que ésta adquiere su sentido y posibilidad de ser gracias a su distinción-oposición con el espacio doméstico. Por otro lado, para Locke la familia es muy distinta de la sociedad política (tiene que serlo, pues es necesario para deslegitimar y desmentir los presupuestos patriarcales, que establecen un vínculo natural y divino entre el gobierno del padre -en la familia- y el gobierno del rey). Esta diferencia¹⁸ es de tal envergadura, que el sentido, significado y validez del estado civil no se funda en su oposición con la sociedad familiar, sino con en el estado de naturaleza, no obstante las implicaciones que ello tiene para las mujeres y la perpetuación de su “desigualdad natural” que se mencionaron párrafos arriba.

Asimismo, la sociedad conyugal se funda en un “pacto voluntario entre el hombre y la mujer”, es una “unión carnal” que establece el derecho de cada una de las partes al

¹⁸ Es cierto que existen otras diferencias entre los modelos aristotélico y lockeano, como la lógica de pensamiento distinta en los que ambos se inscriben, así como el hecho de que la separación entre estado natural-estado civil es un supuesto hipotético y normativo, a pesar del respaldo histórico con el cual Locke busca reforzar su propuesta. Sin embargo, para los objetivos del texto, sólo se pondrá el énfasis en la distinción ya señalada.

cuerpo del otro, para atender a su finalidad principal: la procreación (*Cfr.* Locke, § 79, 2003: 78). Sin embargo, para Locke, esta unión entre “varón y hembra” también tiene como objetivo la perpetuación de la especie y por ello es necesario que dure más tiempo que cualquiera de las uniones entre otros seres vivos, ya que los padres deben alimentar y proteger a sus hijos hasta que puedan resolver por sí mismos sus necesidades de vida, pero también, porque “la hembra” humana puede volver a estar “encinta” antes de que el primer hijo deje de estar bajo la dependencia de los padres.

§ 80. Al pensar en ello no puede uno menos que admirar la sabiduría del gran Creador, porque, habiendo dado éste al hombre la facultad de proveer sus necesidades futuras lo mismo que sus necesidades del momento, estableció la necesidad de que la sociedad entre el hombre y la mujer durase más tiempo que la del macho y la hembra entre los demás seres vivos (Locke, 2003:80).

Si bien es cierto, como ya se mencionó, que los planteamientos de este filósofo, no obstante sus fórmulas religiosas, pueden considerarse cabalmente modernos, se podrá ver que, respecto a la relación entre sexos, Locke mantiene una postura contradictoria y cercana a la patriarcal.

Lo siguiente que este filósofo se pregunta es por qué motivo no puede darse por terminado el pacto entre hombre y mujer como *cualquier otro pacto voluntario*, una vez que se han conseguido los fines para los que fue creado (procreación, educación de los hijos y establecimiento de la herencia). El problema es que no da alguna respuesta a este cuestionamiento y en el siguiente párrafo afirma algo aún más complicado.

§ 82. Además, si bien es cierto que el marido y la mujer tienen una sola finalidad común, al tener distintas inteligencias es inevitable que sus voluntades sean también diferentes en algunas ocasiones. Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte (Locke, 2003: 80).

Esta sentencia, sin duda, pone en tensión la coherencia interna de sus argumentos en varios puntos. En primer lugar, pone en duda que haya un poder igual entre hombre y mujer al interior de la familia, al parecer, “el derecho de gobierno” que ambos padres tienen sobre los hijos, es, en el caso de la mujer, en tanto madre, pero no en tanto esposa. Sin embargo, esto también es dudoso, ya que Locke señala, en distintas partes del capítulo sobre el *poder paternal*, que es la razón y la autonomía del padre (no de la madre) lo que hace libre al hijo.

§ 59. El hijo es libre porque el padre lo es, ya que se gobierna por la inteligencia de éste, y seguirá gobernándose hasta el pleno desarrollo de su propia vida (...) Si esa edad de razón, si esa edad de discreción hizo libre al padre, esa misma edad hará también libre a su hijo (Locke, 2003: 60).¹⁹

También plantea que *un padre* puede disponer de sus bienes a voluntad, pero no de los que sus hijos hayan conseguido, como tampoco de su vida y libertad una vez que éstos hayan alcanzado su independencia.

§ 65. Entonces cesa el imperio del padre, y desde ese momento se halla tan incapacitado para disponer de la libertad de su hijo como de la de cualquier otro hombre. Es, pues, muy distinta de una jurisdicción absoluta y perpetua esa a la que el hombre puede sustraerse, puesto que por concesión de la autoridad divina puede «dejar al padre y a la madre, para unirse a su esposa» (Locke, 2003: 66).²⁰

Esto también permite considerar que quiénes pueden llegar a la edad de la razón y convertirse en individuos libres, son los hijos varones, pero no así las hijas, quiénes están destinadas a unirse con los hombres *como esposas*.

Finalmente, sobre este punto, Locke menciona que en caso de que el padre muera sin haber nombrado un tutor para su hijo, la ley deberá de hacerlo, pues “(...) *alguien tendrá que gobernar al hijo y decidir por él hasta que haya alcanzado la condición de ser libre, hasta que su inteligencia sea capaz de regir su voluntad*” (Locke, § 59, 2003: 61). Pero ¿acaso ese derecho de gobierno no era también de la madre? ¿Por qué se necesita un

¹⁹ Subrayado de la autora.

²⁰ Subrayado de la autora.

tutor si ella podría encargarse de la dirección y educación del hijo? Queda claro que las mujeres, *al tener distintas inteligencias* a las de los hombres, no pueden desempeñar esa tarea, por ello, desde la perspectiva de Locke, es necesario que un tutor (otro varón) se encargue de gobernar al hijo hasta que él pueda hacerlo por sí mismo, más aún si se considera, que el “gobierno” de un ser que no es libre, no puede, de acuerdo con la argumentación lockeana, dar libertad a otro, ya que *el hijo es libre, porque el padre lo es*, lo cual significa, que la madre no es libre y que su “autoridad” sobre los hijos es muy inferior a la del padre y no puede generar condiciones de libertad.

La segunda tensión que se puede encontrar en los planteamientos de Locke, se refiere a los principios morales que se desprenden de la distinción entre estado natural-estado civil, a saber, que todos los individuos, en tanto seres que “nacieron racionales”, son libres e iguales por naturaleza, y pueden decidir y actuar de acuerdo a su propia voluntad, observando las leyes del estado en que se encuentren.

§ 63. La libertad del hombre, la potestad de obrar siguiendo su propia voluntad se fundamenta en el hecho de que está dotado de razón, y en que ésta puede instruirlo en la ley porque ha de gobernarse, haciéndole saber las cosas que están a la libertad de su propio arbitrio (Locke, 2003: 63).²¹

Sin embargo, para el caso de las mujeres Locke no afirma ni niega su capacidad de razón, lo cual implica que no hay una consideración clara y consecuente de éstas como individuos y por ende, tampoco de su libertad, igualdad y autonomía. De esta forma, el *derecho de decidir*, o sea *de gobernar, naturalmente*, es del varón, ya que él sí es claramente un individuo racional, más capaz y más fuerte. No obstante ¿por qué alude a una cualidad como “la fuerza”, cuando la había invalidado como criterio de legitimidad del Estado civil, al ser propia de los regímenes absolutistas que él critica con tanta determinación?

En relación con esto se debe prestar mayor atención al parágrafo 54, en el que explica a qué *clase de igualdad* se refiere cuando afirma que *todos los hombres son iguales por naturaleza*:

²¹ Subrayado de la autora.

§ 54. Los años y las condiciones personales pueden dar a ciertos hombres un justo derecho de precedencia. La superioridad de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel general. El nacimiento a unos, las alianzas y los beneficios recibidos a otros pueden exigir el testimonio de su respeto a quienes lo tienen ganado por naturaleza, por gratitud o por otras consideraciones. Pero todo eso se compagina con la igualdad de todos los hombres cuando se trata del derecho de jurisdicción o de la autoridad que uno puede ejercer sobre el otro. A esa igualdad me refería, dentro del tema que estaba tratando, a saber: el del derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre (Locke, 2003: 57).²²

Es cierto que Locke es reconocido como un teórico de la libertad, más que de la igualdad, también lo es, que desde su perspectiva, la “igualdad natural” se encuentra acotada, y que fuera de esos límites las diferencias y excepciones entre las personas se mantienen, dentro de las cuales, pueden encajar “muy bien” las que se establecen entre hombres y mujeres. Aún así, este punto también es problemático, pues siguiendo la explicación lockeana, no obstante las diferencias que “las condiciones personales, la superioridad de facultades o el nacimiento” pueden crear entre géneros, se mantendría el derecho igual a “no estar sometido a la voluntad o autoridad de otro hombre”, lo cual no sucede en el caso de las mujeres, ni dentro, ni fuera de la argumentación de Locke.

Si se revisa con cuidado la distinción entre poderes que plantea en el párrafo 2 de su *Ensayo*, se puede ver que el poder de *un padre sobre sus hijos*, de *un amo sobre sus criados*, de *un marido sobre su esposa* y de *un señor sobre su esclavo*, que corresponden al poder paternal, en efecto, coinciden en una sola figura, la del *pater familias*. A Locke le interesa mostrar que el poder de éste es muy distinto del poder político (de la autoridad de un *magistrado sobre su súbdito* o del *gobernante de un Estado*), pero ello no significa que también le interese impugnar el poder desigual, autoritario y jerárquico que estructura las relaciones al interior de la familia. Al contrario, la crítica que hace contra el poder absoluto del rey y que da sentido a la limitación de la autoridad del padre sobre el hijo (varón) y a la

²² Subrayado de la autora.

supuesta inclusión de la madre en el gobierno de los hijos, no trae consigo un cuestionamiento respecto de las otras relaciones familiares que se encuentran marcadas por la desigualdad y la ausencia de libertad, como es el caso de la relación (de poder) entre *el marido y la esposa*, y en general, del padre-amo-esposo sobre las mujeres de la familia. De nuevo, buscando demostrar que el poder del monarca no es el de un *pater familias*, Locke propone examinar “(...) *el parecido que ofrece el señor de una familia con todas estas relaciones subordinadas de esposa, hijos, criados y esclavos, reunidos bajo las reglas domésticas de una familia, como un pequeño Estado*” (Locke, § 86, 2003: 83).²³ Las cuales, desde la perspectiva de este filósofo, son todas relaciones contractuales. No obstante, el poder del “señor” en la casa, el cual se asemeja al de un monarca absoluto, está fuera de las impugnaciones y críticas lockeanas. Esto se explica, si consideramos, junto con Serret, que Locke está muy interesado en despojar de su carácter *político* a los poderes distintos al del Estado (civil). “*De ese modo, estableciendo una diferencia cualitativa entre ellos, podrá negar su continuidad natural, el que de un poder (el del padre) se deduzca el otro (del soberano). Así, cuando critica la genealogía del poder político, que Filmer comienza con el dominio natural de Adán sobre Eva, Locke no discute la legitimidad de ese dominio -ni el hecho de que esté fundado en la naturaleza- sino que sea del mismo tipo que el ejercido por un monarca. Lo curioso, en todo caso, es que de los tres poderes no políticos de que se ocupa, sea el poder del marido sobre la esposa el único fundado en la “superioridad natural” de los hombres (como hombres) sobre las mujeres como (género)*” (Serret, 2002: 78). Lo cierto es, como afirma esta autora, que el filósofo inglés no advierte el trato de excepción que da a las mujeres, sólo *lo da por hecho*, como algo “natural”.

De esta manera, existen buenas razones para considerar que Locke comparte con Filmer -si bien de forma implícita- cierto acuerdo sobre la subordinación de la mujer al marido dentro de la sociedad conyugal. Al respecto, Pateman argumenta que el patriarcado defendido por Filmer es más complejo de lo que parece, pues va más allá del derecho político de los padres sobre los hijos: el poder paternal es sólo una de sus dimensiones. Para esta autora el derecho de paternidad, que para Filmer y sus seguidores se traduce en derecho político y de gobierno, está fundado en un elemento que le antecede: el derecho sexual o conyugal. Para que Adán se convierta en padre, previamente, Eva tuvo que ser

²³ Subrayado de la autora.

madre. *“La génesis del poder político de Adán radica en su derecho sexual o conyugal, no es su paternidad. El título político de Adán está garantizado antes de que se convierta en padre. Filmer deja claro que el derecho político de Adán está establecido necesariamente en su derecho como esposo sobre Eva”* (Pateman, 1995: 123). Haciendo referencia al *Génesis*, Filmer defiende el dominio absoluto del marido sobre su esposa, concedido por Dios al “primer hombre”. En este punto el patriarcalismo hace eco de una idea muy generalizada en la época, que se remonta hasta Aristóteles, según la cual, las mujeres no tienen ninguna participación efectiva en la generación, ya que son seres imperfectos e incapaces de crear vida, en palabras de Pateman, las mujeres aparecen sólo como *vasijas vacías* para que los varones ejerzan su poder sexual, dicha incapacidad, por supuesto, se extiende hacia la posibilidad de generar “vida política”.²⁴ A pesar de esto, el derecho conyugal se pierde como fundamento del poder político del *pater familias*, “como si” sólo residiera en su paternidad, así el varón aparece *“(…) como el agente más noble y fundamental de la generación”* (Filmer en Pateman, 1995: 124).

Por su parte, Locke niega que el poder generativo del padre sea un poder político, por ello, al explicar la génesis de las monarquías, señala que éste se convierte en monarca gracias a que los hijos dan su consentimiento (tácito o explícito).

§ 75. Era, pues, cosa fácil y casi natural que los hijos, por consentimiento tácito y casi espontáneo, acatasen la autoridad y el gobierno del padre. Se habían acostumbrado durante su niñez a dejarse guiar por él y a someter a su decisión sus pequeñas dificultades (Locke, 2003: 74).

El problema aquí, como Pateman lo explica, es que Locke tampoco hace alguna referencia al papel de la madre en la transformación del padre en rey, no obstante, ella debe ser parte de la familia o no podría haber hijos. *“Así, el primer esposo de Locke, como [el Adán de Filmer] debe ejercer su derecho conyugal sobre su esposa antes de ser padre. El derecho político original o de gobierno era, por lo tanto, no paterno sino conyugal. Locke no tiene necesidad de mencionar a la esposa cuando su esposo se convierte en monarca de la familia. Su sujeción a la regla del marido ya ha sido asegurada mediante un acuerdo*

²⁴ Sobre este punto, véase: (Serret, 2002: 63-64).

previo” (Pateman, 1995: 132). De acuerdo con las tesis de esta autora, no sólo se ha perdido de vista que el origen del poder del padre -que no es impugnado por Locke en tanto que *pater familias*, sino por sus pretensiones políticas- se funda en el poder (previo) del marido sobre su esposa, sino además, que Filmer y Locke están de acuerdo con el dominio del varón en la sociedad conyugal, ya que por mandato divino y “por naturaleza”, éste es *el más capaz, el más fuerte y por ello quien tiene el derecho de gobernar y el poder de decidir, naturalmente*. Para Pateman y Cristina Molina, estos dos pensadores, no obstante sus diferencias -las cuales ciertamente son sustanciales- coinciden en la justificación patriarcal acerca del dominio del marido sobre la mujer.²⁵

Se podría objetar, que en el caso de Locke, la autoridad del esposo sobre la mujer se establece mediante un *pacto voluntario* el cual puede darse por terminado de ser necesario, mientras que para Filmer, ese dominio es incuestionable e indisoluble de acuerdo con la “ley de Dios”. Sin embargo, las características y condiciones de este “pacto voluntario” son, en el mejor de los casos, problemáticas.

Como Pateman explica, a partir del siglo XVII, muchas formas de sujeción y dominio fueron cuestionadas, dando paso al desarrollo y consolidación de diversos episodios y movimientos revolucionarios. Tanto para quienes estaban a favor o en contra del poder del monarca, las relaciones conyugales y el contrato de matrimonio se convirtieron en el símil de la relación entre los súbditos, el rey y el contrato social, los términos de estos contratos se utilizaban para argumentar sobre las formas correctas de poder. “*Los monárquicos consideraban ilimitado y establecido de por vida el derecho de los maridos, precisamente igual que el del monarca. Sus opositores republicanos sostenían que el gobierno era limitado como los poderes que obtenían los maridos gracias al contrato de matrimonio, y que, en caso extremos, el vínculo político o conyugal podía romperse*”. (Pateman, 1995: 128). Es por ello que para Locke es importante plantear que el marido, no obstante su derecho de gobierno sobre la esposa, no tiene *un poder absoluto de vida y muerte*. Asimismo, establece que son tan distintos el poder de éste y el de un monarca absoluto, que pueden haber casos en que la mujer tenga *“libertad para separarse*

²⁵ “Si bien Locke afirmó que las diferencias naturales entre hombres son irrelevantes respecto de su igualdad política, coincidía con el supuesto patriarcal de Filmer según el cual las diferencias entre hombres y mujeres implican el sometimiento de éstas a aquéllos, o más concretamente, de los esposos a los maridos” (Pateman, 1996: 34). / “Locke está criticando a Filmer el hecho de partir del poder soberano sobre sus súbditos. Sin embargo, Adán, según Locke, si no es verdad que tiene el poder político, sin duda tiene el poder conyugal” (Molina, 1994: 40).

del esposo cuando el Derecho natural o el contrato entre ambos lo permite” (Locke, § 82, 2003: 81). Así, existen razones para pensar que este planteamiento respecto de la disolución del vínculo conyugal obedece más a las necesidades de los argumentos con vistas a la crítica de las monarquías absolutas, que a una posibilidad real, sobre todo si se considera que las leyes de divorcio se aprobaron en Europa hasta muy entrado el siglo XIX. Y es que el contrato en que se basa este supuesto “pacto voluntario” tiene un cariz muy peculiar, en el que *se pacta protección a cambio de obediencia*, sobre el supuesto de que es imposible que las mujeres puedan gobernarse solas.

De acuerdo con el análisis y las investigaciones de Pateman (1995), el contrato de matrimonio puede ser considerado como un *contrato sexual*: “(...) *el matrimonio es una relación social de largo plazo entre los sexos en la que, a cambio de protección por parte del marido, la esposa le debe obediencia*” (Pateman, 1995: 157). Así, Locke sostiene que la sociedad entre marido y mujer puede darse por terminada una vez que se han realizado las finalidades para las que fue creada: la procreación, cuidado y educación de los hijos, así como el aseguramiento de la herencia, sin embargo, lo cierto es que el vínculo y la relación conyugal son más complejos que esto y no sólo se restringen a las tareas mencionadas por Locke. Además del trabajo y las obligaciones que se depositan en las mujeres al interior de la familia y de la dependencia económica y social en que éstas se encuentran respecto de los maridos, el problema de fondo es que existe un “derecho de gobierno” del esposo sobre la mujer, lo cual implica una relación de subordinación que no termina cuando los hijos salen de la autoridad paterna y las hijas quedan sometidas a la autoridad de su nuevo señor al contraer matrimonio.²⁶

Otra cuestión que se debe señalar respecto de los planteamientos lockeanos sobre la relación entre géneros, se refiere a los momentos en que establece el “contrato” de matrimonio. Si se considera que la sociedad conyugal está basada en un pacto de subordinación de la mujer respecto del esposo y que para Locke dicho pacto se puede crear en el estado natural o en el civil, ello significa, como explica Serret, que para Locke el sometimiento de las mujeres a los varones se establece desde el estado de naturaleza. Ello implica, a su vez, que las mujeres están incapacitadas para participar en el contrato que

²⁶ Lo cierto es que las mujeres se encuentran en una relación de subordinación tanto dentro como fuera del matrimonio. Si éstas permanecen solteras se mantienen bajo la autoridad del padre o del “hombre de la casa”, cuando el marido no está, la esposa se encuentra bajo la tutela del hermano (s) de éste o del hijo mayor.

funda el estado civil, ya que no pueden ser individuos al haber enajenado su libertad e igualdad (supuestamente naturales) por medio de este “pacto voluntario” que resulta ser el contrato de matrimonio, el cual, se instituye como un contrato sexual. *“La propia fórmula con que Locke justifica el dominio de los hombres sobre las mujeres, menciona explícitamente su fundamento natural en las cualidades desiguales entre ambos sexos. Parece indudable entonces que, según Locke, las mujeres, ‘por naturaleza’, están incapacitadas para ejercer la autonomía”* (Serret, 2002: 79). Si las mujeres se encuentran subordinadas por naturaleza y por el contrato de matrimonio a los hombres, lo cual les niega su calidad y cualidad de individuos, y a su vez les impide participar en el contrato social, cómo es que pueden establecer el “pacto voluntario” al que Locke hace referencia. De acuerdo con la tradición del iusnaturalismo moderno, los contratos sólo se pueden establecer entre individuos libres e iguales, sobre esto, Serret se pregunta: *“¿Cómo puede haber un pacto entre desiguales? ¿Qué autoriza a una mujer -que está claro, no es individuo- a decir ‘sí quiero’, cuando su voluntad ha sido previamente enajenada?”* (Serret, 2002: 80). En suma, qué clase de contrato es éste, en el cual un ser, que no es individuo y que se encuentra sometida desde el estado natural, establece a su vez, un pacto que se pretende “voluntario” y donde intercambia su libertad a cambio de protección, más aún si consideramos, que para Locke la pérdida de la libertad equivale a perderlo todo, incluso, la posibilidad de humanidad.

Hasta aquí se ha tratado de mostrar cuál es el lugar que ocupan las mujeres en el pensamiento de Locke y cuáles son sus concepciones respecto de la relación entre géneros. Se considera que esta revisión es importante, dada la posición que este filósofo tiene en muchos análisis feministas, como autor de la separación entre el espacio público, en tanto que ámbito de actuación de los varones, y el espacio privado, como lugar del sometimiento de las mujeres, sin embargo, esta relación es más compleja de lo que se piensa en un inicio.

Al comparar la separación aristotélica entre lo doméstico y lo público con la oposición lockeana entre estado natural y estado civil, se puede apreciar que el ámbito de lo doméstico y las mujeres ya no se establece como opuesto a lo público, sino que queda subsumido como un *enclave de naturaleza* dentro del estado civil, el cual no se rige por los mismos principios de libertad e igualdad que sustentan al segundo, constituyéndose como

un ámbito donde las jerarquías y desigualdades se consideran *naturales* (en el sentido aristotélico) y permanecen intocadas.

Así, lo público en el pensamiento de Locke, refiere al orden político legítimo estructurado sobre los principios de libertad e igualdad, naturales en su origen. Por otro lado, se puede considerar que lo privado se establece como el espacio de la propiedad y la familia, donde la autoridad del padre sobre los hijos (varones) se basa en el principio de la libertad natural. Sin embargo, lo que se refiere a las mujeres, y sobre todo a la relación conyugal, queda fuera del poder político y del Estado.

Desde esta perspectiva, la línea de reflexión que va del estado natural al estado civil, se constituye como un modelo político alternativo y opuesto al de las monarquías absolutas, que además genera principios normativos de libertad e igualdad que permiten cuestionar la idea de desigualdad natural que sustentaba las relaciones sociales y políticas del Antiguo Régimen. Por otro lado, la línea que va del poder paternal al poder político, da forma y fuerza a la crítica contra el gobierno de los reyes, excluyendo al poder del padre de las formas legítimas de poder político. Asimismo, lleva los principios de la libertad e igualdad naturales a la relación entre padre e hijo (ambos varones) acotando la autoridad del primero y reivindicando la libertad del segundo.

No obstante lo anterior, algunas jerarquías quedan fuera de la crítica de Locke y permanecen “legitimadas” por el mismo tipo de ideas que respaldaban a los regímenes monárquicos, que él impugna. La subordinación de las mujeres a los varones aparece como “natural” y justificada por mandato divino. En este punto se pueden encontrar algunas coincidencias entre Aristóteles, Filmer y Locke, no obstante las diferencias en su lógica argumentativa y su forma de pensamiento, pareciera que la dominación “natural” sobre las mujeres siempre comparte justificaciones. Si bien es cierto que los planteamientos de Locke han sido muy importantes para el desarrollo de las democracias modernas de corte liberal, también lo es, como afirma Susan Moller Okin, que el pasado del liberalismo (del cual forma parte este filósofo) es, en sus orígenes, profundamente patriarcal (*Cfr.* Okin, 1993: 43).

Se ha intentado mostrar que, en la obra de este filósofo inglés, los principios de libertad e igualdad naturales no alcanzan a tocar de la misma manera a todas las relaciones y jerarquías que se establecen al interior de la familia, no sólo la figura del padre-am-

esposo recae en un solo individuo, junto con el poder que ello implica, además, las mujeres quedan fuera de lo público y lo privado, despojadas de toda autonomía, libertad, igualdad y autoridad, tanto fuera como dentro de la estructura familiar. Estos elementos tal vez puedan aportar pistas para entender porque esta separación entre lo público y lo privado en relación con el género es tan problemática en la época contemporánea.

Si bien es cierto que lo doméstico se pierde en las dicotomías lockeanas, quedando como un *enclave de naturaleza* dentro del estado civil, también lo es que será hasta el siglo XIX cuando Hegel establezca una de las primeras distinciones propiamente modernas entre espacios sociales, en la que recupera la caracterización de Aristóteles sobre lo doméstico, distinguiéndolo, no sólo de lo público, sino de un ámbito propio de la modernidad: la esfera de lo privado.

Capítulo II. Hegel y la primera distinción moderna entre (tres) espacios sociales

1. Hegel: su contexto histórico e intelectual y algunos rasgos de su pensamiento

G. W. F. Hegel (1770-1831) ocupa un lugar privilegiado en la historia del pensamiento Occidental, ya que, además de ser un filósofo muy importante de y para la época moderna, su vida y sus obras se encuentran ubicadas en un período muy peculiar, que se puede considerar de “entre-siglos”, el cual abarca las tres últimas décadas del siglo XVIII y las tres primeras del XIX, caracterizado por cambios sociales de gran alcance para la definición y construcción de las sociedades contemporáneas.

La Europa donde Hegel vivió está marcada, en términos socio-políticos, por la independencia de las colonias inglesas en 1776, la Revolución Francesa en 1789, la caída de la monarquía en Francia en 1792, junto con los conflictos bélicos posteriores que ésta tuvo en diversas regiones de Europa, las cuales tendrán su cenit al mando de Napoleón Bonaparte durante la primera década del siglo XIX. Por otro lado, la Alemania de entre-siglos donde Hegel nació (Stuttgart, Prusia) es una nación dividida en territorios independientes de un poder central, que en su mayoría conservan una estructura feudal. La mayor división es la que hay entre los reinos de Prusia y Austria, los cuales mantienen una rivalidad que generó varios conflictos bélicos durante el siglo XVIII. Estos territorios, que se contaban en un orden de 2000, eran en su mayoría pequeños feudos dominados por señores que en los hechos no se encontraban sujetos a un príncipe. En dichos territorios hay ciudades libres, principados eclesiásticos y seculares, ducados y grandes ducados, pero la mayoría son pueblos dominados por oligarquías familiares. Este panorama, sin embargo, fue cambiando debido a los conflictos con Francia y especialmente a las invasiones napoleónicas en la primera década del siglo XIX, sobre todo en lo que se refirió a la organización social y política de algunas regiones a través de la introducción de reformas que afectaron la estructura tradicional de privilegios que tenía la nobleza (*Cfr.* Ramos-Oliveira, 1973). De esta forma, se puede considerar que la Alemania de Hegel es una nación dividida y en lucha permanente, tanto al interior de Prusia, como fuera de ella (principalmente con Austria y la Francia revolucionaria/ napoleónica), con una estructura socio-política predominantemente tradicional y feudal que tiene sólo algunos centros en proceso de modernización.

En cuanto al ámbito del pensamiento, el XVIII es sin duda el siglo de la Ilustración, como uno de los movimientos intelectuales más importantes de su época, el cual impactó en todos los campos del conocimiento. Aunque no es un movimiento homogéneo y sus particularidades están ligadas a los diversos países y contextos donde se desarrolló, lo cierto es que existen preocupaciones compartidas, las cuales se relacionan con el combate, por medio de la razón, de todas aquellas explicaciones y concepciones del mundo basadas en los mitos, principios divinos o tradiciones. Asimismo, existe una importante concepción de progreso y felicidad social ligada al uso de la razón y a los avances científicos y tecnológicos que ésta hacía posibles. *“Insertándose sobre tradiciones distintas, la Ilustración no se configura como un sistema compacto de doctrinas, sino como un movimiento en cuya base se encuentra la confianza en la razón humana, cuyo desarrollo implica el progreso de la humanidad, al liberarse de las cadenas ciegas y absurdas de la tradición, y del cepo de la ignorancia, la superstición, el mito y la opresión. La razón de los ilustrados se presenta como defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad como tolerancia ética y religiosa; como defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano; como rechazo de los dogmáticos sistemas metafísicos incontrolables desde el punto de vista fáctico; como crítica de aquellas supersticiones en las que consistirían las religiones positivas, y como defensa del deísmo (pero también el materialismo); como lucha contra los privilegios y la tiranía”* (Reale y Antiseri, 1988a: 564).

Con respecto a la ilustración alemana, esta se caracteriza más por el método de análisis racional que utiliza para examinar y estudiar los problemas filosóficos y científicos que se le presentan, que por proponer nuevos temas. *“El ideal de una razón que tenga el derecho de atacar con sus dudas y sus problemas todo el mundo de la realidad, se transforma en el iluminismo alemán en un método de análisis racional, a la vez cauto y decidido, que avanza demostrando la legitimidad de cada paso y la posibilidad intrínseca de los conceptos de que se sirve y su fundamento”* (Abbagnano, 1994: 398). Será sobre las bases que establecieron la Ilustración en general y la ilustración alemana en particular, que se construirán los grandes sistemas filosóficos del idealismo alemán en el siglo XIX, de entre los cuales, el hegeliano resalta por meritos propios.

Si bien es cierto que la influencia del Iluminismo se dejó sentir durante todo el siglo XVIII y más allá de éste, también lo es que en la última década de dicho siglo y principios del XIX se formó otro movimiento intelectual de gran importancia, el cual aparece como reacción y crítica a la Ilustración, el Romanticismo, cuyos principales cuestionamientos se dirigen principalmente hacia las ideas ilustradas de razón e individuo. El Romanticismo también se extendió por muchas regiones de Europa, pero es en Alemania donde alcanzó su mayor expresión y donde se pueden encontrar las ideas, obras y autores más representativos e importantes de éste.²⁷ Las principales críticas del romanticismo alemán se dirigen, sobre todo, hacia el uso de la razón y el concepto de individuo difundido y propugnado por la ilustración francesa. Este romanticismo considera que todo lo humano es puesto bajo un análisis objetivante, donde los sujetos aparecen como individuos egoístas para quienes la naturaleza y la sociedad son sólo medios para conseguir sus deseos. Uno de los principales problemas que señala este romanticismo, como explica Serret, es que la prioridad puesta por la Ilustración en la razón crea un sujeto dividido entre ésta y sus deseos y pasiones, generando a su vez un individualismo que le separa de su comunidad y diluye su sentido de pertenencia, de esta manera, para dicho romanticismo, el rompimiento de la unidad que debe ser el sujeto en sí y con su sociedad, es una consecuencia perversa y no deseada del pensamiento ilustrado. *“La escisión del hombre, practicada por la filosofía ilustrada, entre su razón y sus pasiones, y la carga evaluativa, claramente negativa para estas últimas, que tal escisión implica, produjeron, desde el punto de vista romántico, una idea artificial del individuo y una perversa normatividad social al fomentar la visión del hombre como sujeto de deseos egoístas al que la naturaleza y la sociedad sólo ofrecían los medios para su realización. En otras palabras, la concepción ilustrada no sólo habría propiciado la escisión interna del hombre, sino también su divorcio del mundo externo y de la sociedad”* (Serret, 2002: 116).

²⁷ Las clasificaciones siempre son problemáticas y el caso de los autores y autoras del romanticismo alemán no es la excepción. No obstante, se puede considerar que el romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del XIX (o primer romanticismo) tiene entre sus representantes más destacados a Friedrich Schlegel (1772-1829), August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Karoline Michaelis (1763-1809), Novalis (1772-1801), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Friedrich Hölderlin (1770-1843), Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) y Johann G. Fichte (1762-1814). Dos autores que se consideran parte de un movimiento precursor del Romanticismo (*Sturm und Drang*, 1770-1780) y de gran importancia para dicho pensamiento son Johann G. Herder (1744-1803) y Friedrich Schiller (1759-1805).

Frente a esto, el pensamiento romántico defiende una visión del sujeto que busca recuperar lo que la razón ilustrada había dividido, considerándolo, primero, como una *unidad*, en la que cada uno de sus elementos es imprescindible para hacerlo quien es y donde cada una de sus partes tiene significado sólo en relación con las demás, como un todo, de tal forma que la separación “artificial” entre razón y pasiones, entre entendimiento y sentimientos, no tiene lugar. Además de esto, el Romanticismo plantea que la visión analítica difundida y defendida por la Ilustración aísla al individuo de su comunidad y su cultura y lo enfrenta con la naturaleza, cuando el hombre no sólo es una unidad viva, sino que además forma parte de un todo (del mundo, del Universo) que se expresa a través de él. Para el pensamiento romántico de este período la *actividad expresiva* es una parte fundamental de lo humano, necesaria para alcanzar su más elevada realización, así, el hombre es una *unidad expresiva* junto con el mundo al que pertenece, todo está inevitablemente unido y se expresa a través de los seres humanos. En este punto la relación del hombre con la naturaleza tiene especial importancia, pues como explica Taylor, “*el hombre no sólo es cuerpo y espíritu, sino una unidad expresiva que engloba a ambos. Pero, dado que el hombre como ser corpóreo está en intercambio con todo el Universo, este intercambio a su vez debe considerarse en términos expresivos. Por tanto, ver a la naturaleza como un conjunto de objetos de potencial uso humano es cegarnos y cerrarnos ante la mayor corriente de vida que fluye a través de nosotros y de la que somos parte. Como ser expresivo, el hombre ha de recuperar la comunión con la naturaleza, que había sido rota y mutilada por la actitud analítica y disecadora de la ciencia objetivante*” (Taylor, 1983: 16). De esta forma, la idea de naturaleza ligada a la intuición, las pasiones, emociones y sentimientos lejos de ser rechazada por los románticos, es considerada como un parte complementaria y de vital importancia para lo humano, ya que permite acceder al conocimiento por otros caminos. Asimismo, el pensamiento romántico, recuperando el organicismo aristotélico, plantea que la naturaleza también es un organismo vivo en el que cada uno de sus elementos tiene una función especial que debe cumplir y donde los hombres son un vehículo para su expresión y realización.

Finalmente, un tema de especial importancia para el Romanticismo y más aún para el pensamiento hegeliano, es la cuestión de la libertad. El pensamiento romántico de principios del siglo XIX recibió un fuerte impacto del pensamiento kantiano respecto de la

libertad moral y la autonomía, que encontró cierta afinidad con el anhelo romántico de que el hombre debía realizarse como *unidad expresiva auto-determinada*. De acuerdo con Taylor, estos dos elementos fueron los ejes articuladores de este romanticismo, ya que “*para los intelectuales alemanes jóvenes, y algunos ya no tan jóvenes del decenio de 1790, estas dos ideas, expresión y libertad radical, adquirieron una fuerza enorme*” (Taylor, 1983: 22). La importancia de estos dos ideales para el pensamiento romántico es tal que muchos de sus principales representantes buscaron conjugar el mayor desarrollo expresivo con la libertad moral (la cual implica que el individuo para ser autónomo, debe ser libre de toda inclinación o influencia exterior en concordancia con lo moralmente justo, y esto no se puede definir a partir de la búsqueda de cualquier bien, deseo o inclinación, sino de la voluntad racional). Los problemas y soluciones que la búsqueda de esta conjunción provocaron, son diversos y varían en cada autor, sin embargo, lo que se quiere destacar es que, como explica Serret, el énfasis puesto por el Romanticismo en que el individuo no es un ser aislado sino que pertenece necesariamente a una comunidad y una cultura específicas, las cuales le dan sentido a su existencia, hace que la libertad y autonomía anheladas se definan en el marco de éstas mismas. La libertad del individuo romántico “*es autónoma porque sigue una norma generada por la comunidad con la cual el individuo en cuestión forma una unidad expresiva. Por decirlo en otros términos, el deber moral es uno con el nomos comunitario: su autonomía radica en que no ha sido impuesto por ningún agente externo a cada comunidad. Cada individuo sabe -siente, percibe- cuál es la norma ética porque forma parte de su propia existencia expresiva*” (Serret: 2002: 122). Así, para este Romanticismo, el individuo es libre si sigue la norma que expresa la manifestación de su cultura, dando así un lugar privilegiado a la ética de los valores comunitarios.

Hasta aquí algunos de los elementos de este período de finales del siglo XVIII y principios del XIX en el que se desarrolló la vida, el pensamiento y las obras de Hegel. Se debe apuntar que este filósofo nació en la ciudad ducal de Stuttgart (Brandemburgo, Prusia) en una familia de pequeños funcionarios, en el año de 1770. Su formación comenzó en el centro de enseñanza local (*Gymnasium*) y después en el seminario protestante de Tubinga, donde el ambiente académico se encontraba fuertemente influido por el pensamiento ilustrado, donde se lee al Kant de la *Crítica de la razón práctica* y en donde también conoció y estudió con Schelling y Hölderlin. Se licenció en Filosofía en 1790 y en Teología

en 1793, contando con 23 años. Es en este período de su vida cuando la Revolución Francesa sucede y es recibida con entusiasmo entre los estudiantes de Tubinga, incluido el Hegel de esa época (Cfr. Reale y Antiseri, 1988b: 99). Después de pasar algunos años como preceptor en Frankfurt, Hegel solicita un puesto como profesor en la Universidad de Jena en 1799, cargo que tuvo hasta 1807, cuando la guerra franco-prusiana y la incursión de Napoleón en gran parte de Prusia, incluida Jena, provocó el cierre de su Universidad. Durante un año estuvo a cargo del *Diario de Bamberg* y en 1808 fue nombrado rector y profesor de filosofía del *Gymnasium* de Nuremberg, puestos que desempeñó hasta 1816, cuando ingresa como profesor en la Universidad de Heidelberg. Dos años después le ofrecen la cátedra de filosofía en la joven, pero ya prestigiosa Universidad de Berlín (fundada por Guillermo Humboldt en 1810); dicha asignatura estaba vacante desde la muerte de Fichte en 1814 (a este período en Berlín corresponden sus *Principios de la Filosofía del Derecho*-1821). Hegel fue profesor en la Universidad de Berlín hasta su muerte por cólera, en noviembre de 1831. (Cfr. Prieto, 1986).

Con respecto al pensamiento hegeliano, éste fue construido como un sistema filosófico en el que todos sus elementos están vinculados y relacionados entre sí de diversas formas y en varios planos. La filosofía de Hegel y de sus contemporáneos románticos, como afirma Valcárcel, es la filosofía de los grandes sistemas los cuales se caracterizan porque poseen una intencionalidad globalizadora que impide considerar de forma separada un ámbito cualquiera de reflexión (Cfr. Valcárcel, 1992: 418).²⁸ No obstante, para los objetivos de este trabajo sólo se quiere apuntar que el pensamiento de Hegel también buscó combinar los ideales de *unidad expresiva* y *libertad moral*, pero con otros fines y desde otra perspectiva de análisis, en donde la categoría de *espíritu* ocupa un lugar central.

Como se señaló párrafos arriba, el Romanticismo de principios del siglo XIX intentó rescatar la mayor autonomía moral del sujeto pero sin perder su unidad expresiva y el vínculo indisoluble con su comunidad, y la solución que encontraron fue relacionar estos dos elementos con una especial interpretación de las nociones de naturaleza y espíritu. Ya se mencionó que la filosofía romántica tiene otra concepción de la naturaleza y de la relación que los seres humanos tienen con ella, pues lejos de verla como un objeto exterior

²⁸ “Porque hay un problema con la filosofía de Hegel, hay que tomarla entera. No se pueden hacer disecciones dado que no hay por donde hacerlas. Hegel, cuando pudo, la presentó como un todo y para cuando lo hizo, en el momento en que su entrada definitiva en la universidad le exigía un texto doctrinal completo, en Heidelberg en 1817, ya estaba plenamente consolidada” (Valcárcel, 2002: 17).

y ajeno al hombre que debe ser controlado y utilizado para su beneficio, consideran que hay un vínculo estrecho y necesario porque ambos, naturaleza y humanos, están hechos de la misma sustancia y porque de cierta manera estos tienen contacto con la *fuerza espiritual* que la creó y que se expresa a través del propio orden natural. De esta forma, como plantea Taylor, hay una relación peculiar entre los hombres, en tanto que espíritus finitos, y la fuerza creadora que subyace a la naturaleza, y es que la conciencia humana no sólo refleja, expresa o realiza el orden de la naturaleza, sino, más aún, lo completa y perfecciona. “Según esta idea, el espíritu cósmico que se desenvuelve en la naturaleza está esforzándose por completarse en un auto-conocimiento consciente, y la sede de esta auto-conciencia es el espíritu del hombre. Así, el hombre no se limita a reflejar una naturaleza completa en sí misma. Antes bien, es el vehículo por el cual el espíritu cósmico lleva a su consumación una autoexpresión cuyos primeros intentos se encuentran ante nosotros en la naturaleza” (Taylor, 1983: 30). Desde esta perspectiva, la idea de un espíritu cósmico que subyace a la naturaleza y que se expresa y perfecciona a través de los hombres es la única base para unir los ideales de autonomía moral y unidad expresiva, de forma tal que el sujeto pueda estar unido al todo conservando su auto-conciencia y su voluntad autónoma.²⁹ Si bien es cierto que este fue el tipo de ideal que persiguió tanto el pensamiento romántico de inicios del XIX como el propio Hegel, también lo es que entre ambos existen diferencias sustanciales.

Y es que el *Espíritu* hegeliano posee dos grandes diferencias respecto del que postula el Romanticismo. En primer lugar, para Hegel el *Espíritu* no puede existir independientemente de los hombres sino que vive como tal a través de estos, ellos son los vehículos indispensables para su existencia como conciencia. Sin embargo, el *Espíritu* o *Geist* no se reduce al hombre ni es idéntico a él, lejos de ello, es la realidad espiritual que subyace al universo como totalidad, por lo cual tiene otros fines y propósitos que no pueden tener espíritus finitos, como son los humanos. En segundo lugar, el *Espíritu* hegeliano tiene como sustancia a la razón, y es en este punto donde Hegel se separa definitivamente de la

²⁹ “Así mientras la naturaleza tiende a realizar el espíritu, es decir, la conciencia de sí misma, el hombre como ser consciente tiende a una captación de la naturaleza en que la verá como espíritu, y como formando uno solo con su propio espíritu. En este proceso, los hombres llegan a un nuevo entendimiento de sí mismos: no sólo se ven como fragmentos individuales del universo sino, antes bien, como vehículos del espíritu cósmico. Y aquí los hombres pueden alcanzar de una sola vez la mayor unidad con la naturaleza, es decir, con el espíritu que se desenvuelve a sí mismo en la naturaleza, y la más plena auto-expresión autónoma” (Taylor, 1983: 31).

filosofía romántica. Como se recordará una de las principales críticas de ésta en contra de la Ilustración va encaminada justo hacia su concepto de razón, al que hacían responsable de dividir al sujeto, de separarlo de su comunidad y de someter la realidad toda a un análisis objetivante. Sin embargo, para Hegel la razón no puede ser culpada de este efecto disruptivo sino que habría que distinguirla del entendimiento, el cual sí tiene esta función de distinguir y dividir, pero la razón es un modo superior de pensamiento que permite ir más allá de estas distinciones del entendimiento y reconciliarlas. Más aún, el camino para lograr el anhelo romántico de unir la libertad con la unidad expresiva no puede desechar a la razón. *“Si nuestra unidad con el principio cósmico había de lograrse abandonando la razón mediante alguna intuición inarticulable en términos racionales, entonces, de hecho, habríamos sacrificado lo esencial. Pues la plena claridad del pensamiento racional es la esencia de la libertad auto-determinante que se obtiene, después de todo, donde la razón dicta la ley”* (Taylor, 1986: 34). Estos elementos, el camino que tomó para unir la autonomía con la unidad expresiva, su noción de Espíritu, la recuperación del concepto -que no del todo ilustrado- de razón, entre otros, hacen de Hegel, por un lado, un crítico severo de la Ilustración en general, de la kantiana en particular, así como del Romanticismo, y por otro, el creador de una importante síntesis superadora de estas corrientes de pensamiento.³⁰

La noción de *Espíritu* es uno de los ejes centrales que articula la filosofía de Hegel y su importancia es tal, que para Valcárcel *“todo el sistema hegeliano debe ser entendido como el conocimiento del espíritu por sí mismo, lo que entraña y condiciona desde el primer momento una ontología que tratará de justificar lo real en orden al desarrollo de la idea, mezcla de ser y deber, único todo que muestra en el desarrollo histórico sus determinaciones”* (Valcárcel, 1992: 439). Más aún, de acuerdo con Taylor, el hilo conductor de las obras hegelianas es examinar al mundo para mostrar que en realidad ha sido planteado por el Espíritu, pues cuando *“examinamos el mobiliario del mundo, debemos ver que no puede ser, salvo como emanación del ‘Geist’ ”* (Taylor, 1986: 74). Como se mencionó líneas arriba, el Espíritu hegeliano tiene fines más elevados y

³⁰ En la filosofía hegeliana hay una doble crítica: contra las concepciones atomistas e instrumentales de lo humano y la naturaleza y también contra las ilusiones románticas. *“Hegel no sólo abrazó las aspiraciones gemelas del romanticismo, sino que insistió en realizarlas de una manera que fuera totalmente transparente a la razón. Por esto, desde luego, no consideramos romántico a Hegel; en su insistencia en el papel esencial de la razón era, no menos que ellos, heredero de la Ilustración”* (Taylor, 1983: 142).

trascendentes que los hombres, los cuales son realizar la razón, la libertad y la auto-conciencia, esto es, realizarse como auto-conciencia racional en la libertad. También se apuntó que este Espíritu no es idéntico al hombre, sin embargo, para realizarse como tal y llegar a esta auto-comprensión de sí, necesariamente requiere estar *encarnado* en sujetos individuales, es Espíritu absoluto, universal e infinito pero necesita, para realizarse, autolimitarse y singularizarse en categorías parciales, en espíritus finitos. *“Si el ‘Geist’ como sujeto ha de llegar a la auto-conciencia racional en libertad, entonces el universo debe contener, ante todo, espíritus finitos. El ‘Geist’ debe encarnarse”* (Taylor, 1983: 57).

El Espíritu requiere de vehículos para su realización, los cuales deben ser seres vivos capaces de actividad expresiva, así, los sujetos, como únicos vehículos de la conciencia, en diversas etapas de su historia y desarrollo, son elementos necesarios e indispensables para la realización del *Geist* hegeliano. Sin embargo, como explica Serret, hay una jerarquía entre los diversos vehículos del Espíritu, la cual depende de las diversas etapas históricas de las distintas culturas y sociedades, así como del desarrollo de la conciencia que los sujetos han alcanzado en ellas. *“Ambos niveles están relacionados; los hombres de distintas culturas están, en su conjunto, más apartados o más cercanos al Espíritu, según el grado evolutivo hacia la autoconciencia que cada sociedad exprese, y, también, en cada sociedad hay una jerarquía de estamentos humanos en la cual los hombres expresan con menor o mayor fidelidad a los objetivos del concepto [esto es, del Geist]”* (Serret, 2002: 128).

La realización del Espíritu requiere del desarrollo del hombre, por ello hay una diferenciación y jerarquía de formas culturales y de conciencia los cuales toman cuerpo en distintas etapas de la historia humana. De esta forma, *“¿qué significa entonces para el Geist llegar a una autoconciencia racional en la libertad? Si la estructura del universo es como para ser la encarnación/expresión del Geist, entonces el Geist llega a la autoconciencia cuando esto es reconocido. Desde luego, esto sólo puede ser reconocido por nosotros mismos, espíritus finitos, pues somos los únicos vehículos de la conciencia”* (Taylor, 1983: 63). Sin dejar de considerar que el argumento es más complejo, pero sin perder de vista los alcances de este trabajo y sus objetivos, en el siguiente apartado se revisará el momento en que el Espíritu hegeliano se realiza en la época moderna, en las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado.

2. *La Filosofía del Derecho y la distinción entre lo doméstico, lo privado y lo público*

El Espíritu hegeliano es, necesariamente, *sujeto encarnado*, y para realizarse como auto-conciencia racional y libre requiere encarnar en los sujetos finitos, por lo que su realización o desenvolvimiento teleológico va en sincronía con el desarrollo y evolución de estos en sus diversos períodos históricos, los distintos momentos de la auto-conciencia del Espíritu van ligados a los distintos momentos de la humanidad y su historia, en los cuales se realiza.³¹ Para este trabajo importa hacer una revisión del momento en que el Espíritu se desenvuelve de una forma específica: como la *Eticidad* que Hegel plantea en sus *Principios de la filosofía del derecho* en tanto que familia, sociedad civil y Estado. Lo que interesa de sobre manera, más que seguir la argumentación sobre el desenvolvimiento del Espíritu, es recuperar el diagnóstico que este filósofo hace sobre la sociedad moderna respecto de lo que se puede considerar como una división en tres espacios: lo doméstico, lo privado y lo público.

El concepto de Eticidad que Hegel plantea en sus *Filosofía del derecho* se refiere, por un lado, al momento en que el Espíritu ha alcanzado su desenvolvimiento como autoconciencia libre:

§ 142. La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. *Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la conciencia* (Hegel, 1988: 227).

³¹ Este proceso no está libre de conflictos internos, pues tanto los sujetos finitos como el Espíritu atraviesan por ciertas contradicciones entre sus condiciones de existencia y la realización de su meta esencial (para los unos, ser vehículos del Espíritu y para éste realizarse como autoconciencia racional y libre). El Espíritu hegeliano “*debe estar encarnado en realidades externas, finitas, en espíritus finitos viviendo en un mundo de cosas finitas, materiales. Y sin embargo, su vida es finita e ilimitada. Su vehículo es un Espíritu finito que al principio sólo tiene la más vaga conciencia de sí mismo y se enfrenta a un mundo que no es inmediatamente transparente, cuya estructura racional está profundamente oculta. Y sin embargo, su telos es un claro conocimiento racional de la racionalidad necesaria. (...) Como los sujetos finitos, el sujeto absoluto debe pasar por un ciclo, un drama, en que padece división para retornar a la unidad [dialéctica]. Pasa por una oposición interna para superarla, y se eleva mediante sus vehículos a una conciencia de sí mismo como necesidad racional. Y este drama no es otra historia paralela al drama de la oposición y la reconciliación en el hombre*” (Taylor, 1983: 87).

Por otro lado, la Eticidad también está referida a la cuestión de la obligación moral, su fuente de origen y el ámbito donde adquiere contenidos concretos:

§ 144. Lo ético objetivo, que aparece en el lugar del bien abstracto, es, por medio de la subjetividad como *forma infinita*, la sustancia *concreta*. Tiene por lo tanto en su interior *diferencias* que están determinadas por el concepto. De este modo lo ético tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y el capricho: *las instituciones y leyes existentes en y por sí* (Hegel, 1988: 227).

En este sentido, la Eticidad se refiere a una comunidad ética viva que es el fundamento de las obligaciones morales, instituciones y leyes, pues en ella tienen un contenido concreto y adquieren un sentido válido para los sujetos que la conforman. “*Estas obligaciones se basan en normas y usos ya establecidos, y por ello la raíz etimológica de Sitten [costumbre] es importante para el empleo que le da Hegel. La característica decisiva de la Sittlichkeit [Eticidad] es que nos ordena producir lo que ya es. Esta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad la vida común que es la base de mi obligación ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva*” (Taylor, 1986: 162). De esta forma, el concepto de Eticidad hace eco de la crítica hegeliana hacia Kant y su idea de obligación moral, la cual, desde esta mirada, aparece como una noción abstracta y formal, que separa lo que es de lo que debe ser y que pretende imponer al individuo una moralidad vacía y normas morales ajenas a su vida concreta y que aparentemente no tienen relación alguna con la sociedad donde vive; esta separación no le permite ver que forma parte de una vida comunitaria más amplia y le deja a su voluntad particular la decisión de obedecer o no sus deberes morales. Como explica Taylor, desde la visión hegeliana, Kant se quedó con una noción formal de razón, la cual no puede dar ningún contenido a la obligación moral, creando así una ética del individuo.³² Por ello, para

³² Sobre este punto, Valcárcel afirma que “*Hegel introduce la eticidad como suprema garante de los contenidos ya que no está dispuesto a abandonar la determinación del bien o del mal al sujeto: sentimiento, arbitrio y capricho en su opinión. Por el contrario, cree en la existencia de determinaciones en sí y por sí, transubjetivas, que no le pertenecen. Piensa Hegel que si cediera la determinación del bien a la moral, sería tanto como regalársela al sujeto: la universalidad del bien quedaría herida, cuando debe ser su más sobresaliente carácter; el individuo necesariamente, la particulariza*” (Valcárcel, 1988: 392).

Hegel la moral sólo puede alcanzar su plenitud en comunidad, ya que ésta es la fuente necesaria de sus contenidos y su validez, pues lo que se es como ser humano lo es sólo en la comunidad cultural de la que se forma parte. Más aún, la Eticidad permite la reconciliación entre la existencia exterior de los valores y mandatos que necesitan ser obedecidos y la subjetividad que toma en cuenta sus insuficiencias y comprende el sentido que tienen para su existencia las costumbres y normas de la comunidad a la que pertenece, esto implica el fin de la separación entre ser y deber que había provocado la ética individualista kantiana, así, la Eticidad deja de remitirse sólo a descripciones y se transforma en actitudes con sentido (Cfr. Valcárcel, 1988: 393).

La comunidad ética que puede dar sentido y contenido a las obligaciones morales, sus leyes e instituciones, así como al actuar de los sujetos, se desarrolla en tres momentos: el de la familia, la sociedad civil y alcanza su forma más acabada en el Estado:

§ 157. El concepto de esta idea sólo es espíritu, lo real y lo que se sabe a sí, si es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. Es por lo tanto:

- A. Espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista relativo, y es así
- B. *sociedad civil*, unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por lo tanto *formal* por medio de sus *necesidades*, por medio de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este *estado exterior* se retrotrae y reúne en la
- C. *constitución del estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella (Hegel, 1988: 236).

El primer momento de la comunidad ética o la primer forma que toma la Eticidad es la **familia**, pero no cualquier clase de familia sino aquella que se está creando en el complejo proceso de desarticulación de las sociedades tradicionales y su transformación en la modernidad, proceso en el cual los grupos burgueses tuvieron un papel fundamental. Mientras que en el Antiguo Régimen las familias están articuladas en torno al linaje, y la

vida de sus miembros sólo tiene sentido y viabilidad como parte de ellas, en la familia hegeliana se reconoce a los individuos, pero también la importancia de la unidad con los otros, pues el fin último de esta familia es disolverse después en la sociedad civil, ya que no tiene el poder de permanencia de los antiguos linajes. De esta forma, *“Hegel es un teórico de la familia nuclear moderna. Le interesa especialmente salvar esta forma de familia, distinguiéndola de la deslegitimación de la estirpe, la familia del Antiguo Régimen. La suya es la familia tal como ha surgido de la eticidad estabilizada por la Reforma: la familia nuclear y santificada. De ahí que afirme que la familia no es natural, sino ética, es monogámica y transitoria. Ni puede ni debe permanecer porque, como célula del organismo ético, es renovable”* (Valcárcel, 2002: 31).³³ Los tres fundamentos de la familia hegeliana son el matrimonio, su propiedad y la educación de los hijos:

§ 160. La familia se realiza en los tres aspectos siguientes:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*;
- b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado;
- c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia (Hegel, 1988: 238).

El matrimonio que Hegel plantea en su *Filosofía del derecho* es considerado como una *relación ética inmediata*, la cual tiene dos momentos: el de la vida natural de los hombres en cuanto especie y su transformación de una simple unión de los “sexos naturales” en la autoconciencia de una “unión espiritual”, de un “amor autoconsciente”. Este filósofo plantea que el matrimonio es mal entendido cuando se le considera sólo como una “relación entre sexos” cancelando sus otras determinaciones; o como un contrato civil porque se le “rebaja” a un mero acuerdo para el uso recíproco de los contratantes; o como algo basado exclusivamente en el amor, ya que este es un sentimiento que admite siempre la contingencia.

³³ *“Con claridad, esta nueva familia nunca podrá oponerse al Estado como lo ha hecho la estirpe (...) El avance que se da sobre el antiguo régimen es, ante todo, este: que nada pueda ya disputar al Estado racional su poder. La familia tiene derecho sobre su patrimonio y sus herencias, la estirpe no puede atribuírselo, la familia educa a sus miembros para el Estado, la estirpe para sí misma, el Estado regula a la familia y no a la inversa...etc. Todo el alegato de Hegel resume el carácter de la familia que se ha dado en llamar burguesa”* (Valcárcel, 1988: 400).

§ 161. *Agregado*. El matrimonio debe determinarse por lo tanto de modo más exacto como el amor jurídico ético en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y meramente subjetivo del mismo (Hegel, 1988: 239).³⁴

El punto de partida *objetivo* del matrimonio es el “libre consentimiento” de las personas para abandonar su individualidad y constituir una unidad y “una persona”, por ello su deber ético es ingresar en dicho “estado matrimonial”. No obstante lo anterior, este filósofo también se da cuenta que en la época moderna hay un punto de partida *subjetivo* para el matrimonio: el “estar enamorado”, y se piensa que cada persona debe esperar el momento en que pueda entregar su amor a otra.³⁵ Sin embargo, lo *ético* del matrimonio y su fin sustancial es estar conciente de la unidad y establecer un *lazo espiritual* que trascienda las meras pasiones e “instintos naturales”.

§ 163. Lo *ético* del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual. En esta disposición interior y en esta realidad, el instinto natural es rebajado a la modalidad de un momento natural y está destinado a extinguirse precisamente en su satisfacción, mientras que el lazo espiritual es elevado a su *derecho*, a lo sustancial que se mantiene por encima de la contingencia de las pasiones y el gusto particular pasajero y es *en sí* indisoluble (Hegel, 1988: 241).

Para Hegel el matrimonio es “en sí”, indisoluble ya que su fin es lo ético y no debe ser perturbado por la pasión, sino que ésta debe estar subordinada aquél; no obstante, como también contiene el “momento del sentimiento” ello trae consigo la posibilidad de su disolución, por lo que las legislaciones deben de dificultar al máximo que esto ocurra, pues por encima de los caprichos de las personas está el “derecho de la eticidad”, esto es, del Espíritu y su fin último. Asimismo, para Hegel el matrimonio es monogamia porque la “verdad e interioridad” de este tipo de relación y el “ser consciente de sí mismo en otro”

³⁴ Subrayado de la autora.

³⁵ “§ 158. *Agregado*. Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, es decir la eticidad en la forma de lo natural” (Hegel, 1988: 237).

sólo se puede alcanzar si la “inmediata individualidad exclusiva” se entrega de forma recíproca e indivisa.

§ 167. *Obs.* El matrimonio y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos en los que se basa la eticidad de una comunidad. La institución del matrimonio figura por eso como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los estados (Hegel, 1988: 246).

La existencia exterior de la familia se realiza en la propiedad y su “personalidad sustancial” se establece bajo la forma de un patrimonio, por ello no basta con que la familia, en tanto que “persona universal y perdurable”, tenga propiedad, es necesario que tenga una posesión segura y permanente, esto es, un patrimonio; de esta forma la propiedad se transforma de una mera necesidad del individuo y de sus deseos egoístas, en algo ético. Así, la propiedad y el patrimonio son el segundo fundamento de la familia.

Como ya se mencionó, esta familia que se forma por medio del matrimonio es independiente del linaje de procedencia de sus miembros, ya que la relación con éste se basa en una “consanguinidad natural”, mientras que la de la *nueva familia* se funda en el “amor ético”. Es en este punto en el que Hegel resalta la prioridad e importancia de la familia nuclear como propia de la época moderna.

§ 172. *Agregado.* En muchas legislaciones se mantiene la extensión más amplia de la familia, que es considerada como el lazo esencial frente a la cual cada familia especial aparece como algo insignificante. (...) A pesar de esto, la nueva familia es lo más esencial frente a las demás relaciones de consanguinidad, y los cónyuges y sus hijos conforman el núcleo esencial en contraposición a lo que en cierto sentido se llama también familia. Por lo tanto, la situación patrimonial de los individuos debe tener con el matrimonio una conexión más esencial que con los demás parentescos consanguíneos (Hegel, 1988: 249).

Respecto del tercer fundamento de la familia, que es la educación de los hijos, Hegel plantea que a través de estos el matrimonio se transforma en una “auténtica unidad”,

en una “existencia que es por sí”, donde los hijos se convierten en una “objeto” al que ellos aman como a su propio amor, los hijos son la parte objetiva de la relación de amor entre el hombre y la mujer.

§ 173. *Agregado*. La relación de amor entre el hombre y la mujer no es todavía objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Los padres sólo la alcanzan con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad de la unión. En el hijo la madre ama al marido y éste a su esposa; ambos tienen en él ante sí su amor. Mientras que en el patrimonio la unidad está sólo en una cosa exterior, en los hijos está en algo espiritual, en el cual los padres son amados y que ellos aman (Hegel, 1988: 250).

Para Hegel los hijos tienen el derecho a ser alimentados y educados, este derecho se basa en el interés común del cuidado de la familia. Asimismo, la educación es un elemento fundamental pues “lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo” y el primer lugar donde esto ocurre es en la familia. Es imprescindible que la eticidad sea llevada a las sensaciones inmediatas y que la primer parte de la vida de los hijos tengan al amor, la confianza y la obediencia como fundamento de la vida ética, pero también lo es, que los niños sean elevados de la inmediatez natural en la que se encuentran a la independencia y libre personalidad para que, una vez que lleguen a la mayoría de edad, tengan *la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia*.

Hegel establece tres circunstancias por las cuales la familia se disuelve: una, por *separación del matrimonio*, esto es, de los cónyuges, cuando se dan situaciones contrarias y hostiles que hacen necesaria esta separación, la cual debe ser realizada por alguna “autoridad ética” como la iglesia o el tribunal; para Hegel el matrimonio debe ser indisoluble, pero lo cierto es que “no se puede ir más allá de este deber ser”. La segunda circunstancia es la *disolución ética de la familia*, que se realiza cuando se reconoce la mayoría de edad de los hijos como personas jurídicas, con capacidad para fundar su propia familia y tener su propiedad libre; esta nueva familia debe ser su determinación sustancial y la primera sólo deberá considerarse como punto de partida, de manera tal que el linaje no conserva ningún derecho. La tercera, es la *disolución natural de la familia*, por la muerte de

los padres, la cual tiene como consecuencia, respecto del matrimonio, la herencia con sus diversas formas, posibilidades y problemáticas.³⁶

Así, la familia se divide en una “multitud de familias” y cada una de ellas se comporta, respecto de las otras, como una “persona concreta e independiente”. Para Hegel es de suma importancia que “los momentos ligados en la unidad de la familia” se pierdan y alcancen una realidad independiente para que, de esa forma, se pueda constituir el momento de “la diferencia” y se produzca “la determinación de la particularidad” y la *sociedad civil*.³⁷

De esta forma, la **sociedad civil** aparece como el segundo momento de la Eticidad, de la preponderancia de la particularidad, del individuo independiente, pero siempre en relación con las otras particularidades:

§ 182. La persona concreta que es para sí misma un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* de la forma de la *universalidad* que es *el otro principio* (Hegel, 1988: 260).

De acuerdo con este filósofo, en la sociedad civil cada individuo es un fin para sí mismo y los demás no significan nada para él, sin embargo, si no hay relación con ellos no puede alcanzar sus objetivos, de modo que estos se convierten en medios para los fines del individuo particular. Más aún, al buscar satisfacer sus intereses individuales y beneficiarse, satisface los intereses de los demás y los beneficia, ya que la particularidad siempre está ligada a los condicionantes de la universalidad. La necesaria relación con los otros para conseguir sus fines individuales y el beneficio que ello implica para todos, muestra la

³⁶ Hegel hace una amplia reflexión sobre la herencia y el testamento, su importancia, implicaciones y desarrollo histórico en: § 178, § 179, § 180 (Hegel, 1988: 253-257).

³⁷ Este es el momento de la *aparente* pérdida de la eticidad y de lo universal:

“§ 181. *Agregado*. La universalidad tiene aquí como punto de partida la independencia de la particularidad, y la eticidad parece por lo tanto desde este punto de vista perdida, pues para la conciencia la identidad de la familia es lo auténticamente primero, divino y que impone deberes. Ahora, aparece en cambio, la situación según la cual lo particular debe ser para mí el determinante primero, con lo que se elimina la determinación ética. Pero en realidad estoy en un error, pues mientras creo asir lo particular, lo universal y la necesidad del contexto siguen siendo lo primero y esencial” (Hegel, 1988: 258).

relación intrínseca entre lo particular y lo universal en la sociedad civil, “la particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar” afirma Hegel. Así, no obstante la individualización, hay una relación necesaria entre individuos particulares.

§ 183. En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y del *entendimiento* (Hegel, 1988: 261).

El concepto de sociedad civil le permite mostrar a Hegel, con gran precisión, uno de los rasgos característicos de las sociedades modernas, al considerar que ésta es un momento de la Eticidad, que se distingue tanto de la familia como del Estado y que ello es propio del mundo moderno (lo cual es central para las reflexiones de este trabajo). Como se vio en el capítulo anterior, la división de espacios en las sociedades tradicionales es dicotómica: Aristóteles hace referencia a una división de espacios entre lo doméstico y lo político, mientras que Locke, estando en los albores de la modernidad, plantea una separación entre estado natural y estado civil en la cual la familia queda desdibujada. Sin embargo, el filósofo de Stuttgart muestra con claridad que la complejización que trae consigo la modernidad hace necesario distinguir a un tercer ámbito de interacción social.

§ 182. *Agregado*. La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado. En efecto, por ser la diferencia supone al estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea (Hegel, 1988: 260).

De esta forma, la sociedad civil aparece, al mismo tiempo, como un espacio de unión y separación entre la familia y el Estado, que permite distinguir las características y especificidades de cada espacio social. Como explica Enrique Serrano, “*mientras las sociedades tradicionales se caracterizan por la dualidad privado y público, lo propio de las sociedades modernas se localiza en el desarrollo de la sociedad civil, como mediación entre estas dos esferas de la sociedad. En tanto mediación, la sociedad civil no es un ámbito situado estáticamente entre lo privado y lo público, sino un tránsito continuo entre ellos, que los unifica*” (Serrano, 2001: 134).³⁸

Hegel divide la sociedad civil en tres momentos: en el primero, los individuos particulares tienen una relación formal a través de sus necesidades; en el segundo, establecen vínculos jurídicos para la protección de las personas y su propiedad; y en el tercero se establece un sistema para el cuidado de los intereses privados.

§ 188. La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

- A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*.
- B. La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la *administración de justicia*.
- C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder de *policía* y la *corporación*. (Hegel, 1988: 266).

En el primer momento de la sociedad civil, como sistema de las necesidades, se acentúa la particularidad del individuo, se convierte en *necesidad subjetiva* y sólo alcanza su satisfacción por medio de “cosas exteriores” que sean su propiedad y por la actividad del trabajo. El hombre, a diferencia del animal, es capaz de multiplicar sus necesidades, así como los medios para satisfacerlas, y la mediación que permite obtener dichas necesidades particulares, así como medios igualmente particulares, es el trabajo, con sus múltiples y

³⁸ Se considera importante señalar que en las sociedades tradicionales, como la helénica de Aristóteles, por ejemplo, hay una separación entre lo doméstico o familiar y lo político, más que entre privado y público, ya que “público y privado” son nociones preferentemente aplicables a las sociedades modernas.

diversos procesos. De esta forma, como afirma Serrano, “*el sistema de necesidades corresponde al mercado, el cual permite una diferenciación entre la comunidad familiar y la organización productiva. Ello hace posible el desarrollo de la racionalidad técnica que caracteriza a las sociedades modernas, pues en la medida que la producción se desliga de los valores propios de la familia (solidaridad afectiva, jerarquía, lazos legitimados por la tradición, etcétera), pueden someterse a las exigencias de la competencia mercantil y la eficiencia que ésta requiere. En el mercado, los vínculos personales son desplazados por relaciones impersonales basadas en principios objetivos*” (Serrano, 2001: 250).

Así, esta dinámica donde el trabajo es el medio indispensable para la satisfacción de necesidades, permite, de acuerdo con Hegel, que el “egoísmo subjetivo”, particular, contribuya a satisfacer las necesidades de los demás, creando una red de relaciones y vínculos sociales que se estructuran por medio del mercado y en la cual, cada individuo participa de acuerdo a su propia “cultura y habilidad”.

§ 201. *Agregado.* El modo de la participación en el patrimonio general está abandonado a la particularidad de los individuos, pero la diversidad general que produce la particularización de la sociedad civil es algo necesario. Si la familia es la primera base del estado, las clases son la segunda. Reciben su importancia del hecho de que las personas privadas, a pesar de su egoísmo, tienen que dirigirse necesariamente a los demás. Ésta es por tanto la raíz que liga el egoísmo al estado, cuya preocupación debe ser que este conjunto sea sólido y firme (Hegel, 1988: 275).

Las clases que forman la sociedad civil hegeliana, representativas del momento histórico en que se plantean son: la clase *sustancial o inmediata*, que se dedica a las labores agrícolas, las cuales están basadas en relaciones familiares y en la confianza, asimismo, el tipo trabajo que realizan requiere un menor grado de reflexión o voluntad. La clase *formal o reflexiva* está formada por artesanos, industriales y comerciantes, su trabajo está ligado a la reflexión y el entendimiento. La clase *universal* son los individuos que se dedican a la administración del Estado y se ocupan de los “intereses generales de la situación social”.

El segundo momento de la sociedad civil es la administración de justicia, donde el derecho se establece como un elemento necesario para la protección de las necesidades

particulares y como mediador entre éstas y el trabajo, pues, respecto de las necesidades, “el derecho es lo único firme”, éste es el que vincula y estructura las relaciones en la sociedad civil. *“Para cumplir con sus funciones de coordinación, el derecho requiere ser administrado por un tribunal; con este elemento entramos al segundo momento de la sociedad civil, en donde los individuos, a pesar de su dispersión, llegan a reconocer una autoridad común, como elemento indispensable para regular su convivencia. La administración de la justicia a través de un tribunal representa la primera mediación entre la sociedad civil y el Estado, porque si bien el tribunal forma parte del Estado, la finalidad de la administración de justicia se encuentra en la sociedad civil”* (Serrano, 2001: 255).

A pesar de la importancia que tiene el derecho para la propiedad y la mediación de las relaciones que se desarrollan al interior de la sociedad civil, el bienestar, para aquél, es sólo un asunto exterior, el cual, sin embargo, tiene que ser atendido, considerando la importancia de la particularidad, por medio de la policía y la corporación.

§ 229. *Agregado*. La justicia es algo muy importante en la sociedad civil: buenas leyes hacen florecer al estado y una propiedad libre es una condición básica para su esplendor. Pero puesto que estoy totalmente enredado en la particularidad, tengo que reclamar el derecho de que en ese contexto también sea favorecido mi bienestar. Se debe atender a mi bienestar, a mi particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y la corporación (Hegel, 1988: 301).

La policía y la corporación forman el tercer momento de la sociedad civil, con éstas se procura que el “bienestar particular” sea tratado como un derecho y realizado como tal. Lo que Hegel llama el *poder de policía*, se refiere, más que a un sistema vinculado a lo judicial, a un orden en que las leyes se cumplen y las instituciones funcionan, con el fin de administrar adecuadamente los asuntos públicos.

§ 249. La previsión del poder de policía realiza y conserva lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, en primer lugar en la forma de un *orden exterior* y de *instituciones* para seguridad y protección del conjunto de fines e intereses particulares que, en cuanto tales, tienen su existencia en aquel universal.

Al mismo tiempo, en cuanto dirección suprema, toma las medidas correspondientes para proteger los intereses que exceden esa sociedad determinada (Hegel, 1988: 312).

Por otro lado, la corporación corresponde a la clase que está relacionada directamente con la particularidad y la sociedad civil, esta es, la clase industrial. El objetivo de la corporación es cuidar sus propios intereses y constituir organizaciones que auxilien a sus miembros frente a las contingencias de la sociedad civil. Dicha organización se encuentra ligada a las distintas ramas de la división del trabajo y el proceso productivo. De cierta forma la corporación tiene ciertas similitudes con la familia, sólo que ésta se basa en vínculos y reconocimientos afectivos, y la corporación en vínculos y reconocimientos jurídicos.

Como se mencionó párrafos arriba, la sociedad civil constituye un espacio de mediación entre la familia y el Estado, y donde éste es la forma más acabada del Espíritu y la Eticidad. **El Estado** es el elemento que completa la estructura triádica de la *Filosofía del Derecho* hegeliana, como “fin y realidad de la universalidad sustancial”.

§ 257. El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (Hegel, 1988: 318).

El Estado, en tanto que realidad sustancial donde la autoconciencia particular es elevada a lo universal, es lo “racional en sí y por sí” y es el ámbito donde la libertad alcanza su mayor realización. Asimismo, se establece una relación especial entre los individuos y el Estado, pues los primeros adquieren su derecho de existencia, pero también el “supremo deber” de ser miembros del segundo. Por ello no se debe pensar que el Estado es el espacio

de los intereses individuales, sino de la unión de lo particular y lo universal y de una relación necesaria entre individuos y Estado.

§ 258. *Obs.* Cuando se confunde el estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación del individuo es llevar una vida universal (Hegel, 1988: 319).

No es la voluntad individual la que guía la formación del Estado, ésta es sólo una parte que requiere de lo universal y del Espíritu para trascender, es por ello que la racionalidad, en este contexto, es la unión e identificación de la universalidad y la individualidad; la unidad de la libertad objetiva (de la voluntad universal sustancial, que no es otra que la del Espíritu) y la libertad subjetiva (el saber individual y la voluntad particular). Así, el Estado es “en sí y por sí” totalidad ética y realización de la libertad, pues es un fin absoluto de la razón (del Espíritu) que la libertad sea real, y que se realice a través de la conciencia de sí y de su presencia en el mundo. Por otro lado, el Estado, como realidad efectiva, implica que la individualidad y sus intereses particulares tengan reconocimiento, pero también que admitan los intereses y deberes de la universalidad de la cual forma parte.

§ 260. El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y la sociedad civil), y por otro se conviertan por si mismos en interés de lo universal, al que reconozcan en su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y tomen como *fin último* de su *actividad*. De este

modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad (Hegel, 1988: 325).

De acuerdo con Hegel, el espacio e importancia que tiene el individuo y la particularidad es lo que caracteriza al Estado moderno, más aún, de esta vinculación entre individuos y Estado, donde aquellos mantienen su espacio (en la familia y la sociedad civil) y reconocimiento (de su bienestar y sus derechos) depende su orden, estabilidad y articulación.

§ 260. *Agregado*. La esencia del nuevo estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos; que el interés de la familia y de la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el estado; y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el estado está articulado y verdaderamente organizado (Hegel, 1988: 326).

Esta relación en la cual se afirma la importancia del individuo, sin embargo, también implica la afirmación de sus deberes y no sólo de sus derechos. Lo individual está inexorablemente unido a lo sustancial y lo universal, y no puede tener sentido si no es en esa mutua relación. De esta forma, el Estado es, frente a la familia y la sociedad civil, una “necesidad exterior” y un poder superior frente al cual se subordinan los intereses de dichos ámbitos y del cual dependen, pero por otro lado, el Estado también es “su fin inmanente”, su fuerza depende de la unión de su fin último que es universal y el interés particular de los individuos, lo cual se concreta en los deberes que estos tienen frente al Estado.

§ 261. *Obs.* El estado, en cuanto algo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir que en él, deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*. Pero dado que en el estado los momentos diferenciados alcanzan su realidad y su configuración *propias*, el derecho y el deber vuelven a diferenciarse, de manera tal que, al mismo tiempo que *en sí*, es decir formalmente, son idénticos, son sin embargo *distintos según su contenido* (Hegel, 1988: 327).

Para Hegel es de gran importancia que los individuos, al cumplir con sus deberes, encuentren y realicen también, de alguna manera, sus propios intereses, satisfacción y provecho, por ello los fines particulares no deben ser ignorados, ni reprimidos, sino puestos “en concordancia con lo universal”.³⁹ Este filósofo se da cuenta de la importancia vital y la trascendencia que el individuo, su conciencia propia y el respeto de su interioridad tienen para la modernidad, así como también la relevancia del Estado como condición de posibilidad para la realización de los intereses privados, al final, esta unión de deber y derecho “no es otra cosa que la organización de la libertad” propia del mundo moderno.

Finalmente, esta unidad de lo particular y lo universal, de los derechos y los deberes y de los individuos con el Estado identificando sus intereses y su fin último, se desarrolla, para Hegel, mediante el establecimiento de ciertas instituciones que le dan forma concreta. Es en este sentido que propone una organización que contemple sus condiciones interiores a través de una constitución, de su soberanía y de la división de poderes; su relación con otros estados como derecho político externo y sus formas históricas en estados individuales.

§ 259. La idea del estado: a) tiene una realidad *inmediata* y es el estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno*. b) Pasa a la relación del estado individual con otros estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo*. c) Es la idea universal

³⁹ “§ 261. *Obs.* (...) El individuo que se subordina a sus deberes encuentra en su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad. En el cumplimiento de los deberes en la forma de prestaciones y servicios para el estado, tiene el individuo su conservación y su existencia” (Hegel, 1988: 328).

como *género* y como poder absoluto frente a los estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la *historia universal* (Hegel, 1988: 324).

Con lo expuesto hasta aquí, y siguiendo los objetivos de este trabajo, se quiere destacar que los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel proporcionan una de las conceptualizaciones más importantes acerca de la división de espacios sociales, donde la sociedad civil aparece como un requisito indispensable para comprender la estructuración de las sociedades modernas. Como se dijo líneas arriba, la noción de sociedad civil es el elemento característico de dichas sociedades que permite dar cuenta de la aparición e importancia del individuo y la privacidad, así como de la complejización de las relaciones sociales en la modernidad. En este sentido, Cohen y Arato afirman que Hegel es “*el teórico representativo de la sociedad civil debido al carácter sintético de su obra y, más aún, porque fue a la vez el primero y el que tuvo más éxito en presentar el concepto como una teoría de un orden social complejo y muy diferenciado*” (Cohen y Arato, 2000: 120). Así, mientras que en sociedades como la helénica ya se establece una distinción entre lo doméstico y lo público, Hegel remite una separación en tres ámbitos, la cual da cuenta de la complejidad propia de las sociedades modernas: el doméstico o la familia, el privado o la sociedad civil y el público o del Estado. Sin embargo, lo que sí aparece como una constante (aunque diferenciada por cambios epocales y por ello con otras características e implicaciones) es la asignación de las mujeres al espacio de lo doméstico, ya que los modernos individuos, ciudadanos y trabajadores, esto es, los varones, se convierten en actores y partícipes de la sociedad civil y el Estado, pero manteniendo su dominio vertical y jerárquico en la familia, adscrita, junto con las mujeres, al ámbito de lo doméstico.

3. Las mujeres, la familia y su pertenencia a lo doméstico en *La Filosofía del Derecho*

Hegel establece con claridad en la obra que aquí se revisa, que las mujeres forman parte de la familia y del ámbito de lo doméstico, y que debido a sus cualidades “como sexo” no pueden trascender hacia la sociedad civil y menos aún hacia el Estado, expresión última y más acabada del Espíritu y la Eticidad. “*Para Hegel no cabe siquiera duda de que la mujer pertenece a la familia, éste es su único ámbito de intervención y en él se producen todos los niveles de su desenvolvimiento*” (Serret, 2002: 132).

Como se recordará el *Geist* es sujeto encarnado y requiere de los sujetos vivos para su realización, sin embargo, hay distintos niveles entre los diversos vehículos del Espíritu, algunos están más cerca y otros más apartados de éste, de acuerdo con su evolución respecto de la autoconciencia del *Geist*, esta jerarquía está presente entre culturas, entre los hombres y entre estos y las mujeres:

§ 166. Un *sexo* es por lo tanto lo espiritual como lo que se desdobra por un lado en la independencia personal que existe por sí y por otro en el saber y querer de la *libre universalidad*, en la autoconciencia del pensamiento que concibe y el querer del fin último objetivo. El *otro* es lo espiritual que se mantiene en la unidad como saber y querer de lo sustancial en la forma de la *individualidad concreta* y el *sentimiento*. Aquél es lo poderoso y activo en referencia a lo exterior, éste lo pasivo y subjetivo (Hegel, 1988: 244).

Agregado. Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación (Hegel, 1988: 245).

Las mujeres son mera particularidad y sensaciones para Hegel,⁴⁰ por ello su determinación sustancial se encuentra en el matrimonio y la familia, y sólo en estos pueden alcanzar su “verdadera” realización ética. Como Serret plantea, “*las mujeres no podrán por definición acceder a la conciencia porque, en cierto modo, representan, dentro del género humano, el nivel de la inmediatez mediata más próxima a la naturaleza. Son, en consecuencia, pura esencia, pura genericidad. Como género, las mujeres no se apartan de la inmediatez y son incapaces de singularizar al otro. Sólo la apetencia del varón las*

⁴⁰ Para el filósofo de Stuttgart está claro que las mujeres se encuentran determinadas por las sensaciones: “§ 175. *Agregado*. En su niñez el hombre tiene que moverse en el círculo del amor y la confianza, y lo racional debe aparecer en él como su subjetividad más propia. En la primera época es importante sobre todo la educación de la madre, porque lo ético debe implantarse en el niño en la forma de la sensación” (Hegel, 1988: 252).

individualiza, por qué ellos desean y eligen como individuos” (Serret, 2002: 132). Esto permite entender porque para Hegel “la sensualidad” de las mujeres solamente puede tener una consideración ética en el matrimonio, fuera de éste no hay honor, y ello es necesario porque la naturaleza de las mujeres sólo puede adquirir sentido a través de “las marcas” de la cultura que se crean a través del matrimonio.

§ 164. *Agregado*. Sobre las relaciones entre el hombre y la mujer hay que señalar que en la entrega sensual esta última abandona su honor, cosa que no ocurre con el hombre, que tiene otro campo diferente de la familia para su actividad ética. La destinación de la mujer reside esencialmente sólo en la relación matrimonial; el amor debe alcanzar por lo tanto la figura del matrimonio y los diversos momentos contenidos en el amor tienen que adquirir su relación verdaderamente racional (Hegel, 1988: 244).⁴¹

También se debe recordar que para Hegel el matrimonio es una relación social fundamental, es la primera forma de la Eticidad, base original del Estado y deber ético de los individuos. El matrimonio hegeliano es *amor jurídico ético*, es la *comunidad de la totalidad de la vida individual*, no una simple unión natural de los sexos, no un contrato civil y está más allá del amor, en tanto que sentimiento simple y contingente. Sus objetivos principales son: ser el fundamento de la familia, educar a los hijos y conformar un patrimonio a través de la propiedad. Asimismo, se recordará que para Hegel es muy importante que la familia pierda su unidad para que sus miembros formen otras familias, pero también, para que los individuos se puedan incorporar a la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, no todos los miembros de la familia puede trascender dicho espacio, para Hegel -como para muchos otros filósofos previos, contemporáneos y posteriores a él- no todos los sujetos pueden salir del ámbito de la familia e incorporarse en lo privado y lo público, en la sociedad civil y el Estado, (es el caso de “las sujetas”, en una expresión que no sólo es de género gramatical), sólo los varones pueden hacerlo, sólo ellos son individuos con derecho a la privacidad, y a ser trabajadores y ciudadanos.

⁴¹ Subrayado de la autora.

§ 166. (...) El hombre tiene por ello su efectiva vida sustancial en el estado, la ciencia, etcétera, y en general en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; sólo a partir de su duplicidad puede conquistar su independiente unidad consigo mismo, cuya serena intuición y el sentimiento subjetivo de la eticidad tiene en la familia. En ella encuentra la *mujer* su determinación sustancial y es esta *piEDAD* su interior disposición ética (Hegel, 1988: 244).

Agregado. (...) El estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes. Sin que se sepa por qué, la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre sólo alcanza su posición por el progreso del pensamiento y por medio de muchos esfuerzos técnicos (Hegel, 1988: 245).

De esta forma, las mujeres, en tanto que particularidad, pura sensación y determinación de su sexo, pertenecen a lo doméstico, es claro que no son individuos y que no tienen lo necesario ni “lo ideal” para serlo y poder trascender hacia lo universal, además, su educación, por motivos “incomprensibles” las destina a la vida, o más bien a los ciclos de la vida, los cuales son pura repetición y sensaciones, lejos del desarrollo que el conocimiento y la técnica permiten tener. Como afirma Seyla Benhabib, “*debido a que las mujeres no pueden superar la unidad de la familia y su modo de vida, ni salir hacia el mundo de la universalidad, están excluidas de la historia como actividad constitutiva. Sus actividades en el ámbito de lo privado, como la reproducción, el cuidado y educación de las hijas e hijos, y la satisfacción de las necesidades emocionales y sexuales del hombre, las sitúan fuera del mundo del trabajo. Esto significa que las mujeres no tienen historia y están condenadas a repetir los ciclos de la vida*” (Benhabib, 1996: 32).⁴²

Así, cuando llega el momento de la disolución ética de la familia, los hijos varones se convierten, necesariamente, en “cabezas de familia” y las mujeres en “esposas”.

⁴² Traducción libre de la autora. “*Women, since they cannot overcome unity and emerge out of the life of the family into the world of ‘universality’, are excluded from history-constituting activity. Their activities in the private realm, namely, reproduction, the rearing of children, and the satisfaction of the emotional and sexual needs of men, place them outside the world of ‘work’.* This means that women have no history, and are condemned to repeat the cycles of life” (Benhabib, 1996: 32).

§ 177. La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su *mayoría de edad* como personas jurídicas, capaces de tener su propiedad libre y fundar una familia, los hijos como cabezas de las mismas y las mujeres como esposas (Hegel, 1988: 253).⁴³

La afirmación de Hegel en este punto es *casi* textualmente cierta: (sólo) *los hijos* (varones) *han sido educados para la personalidad libre*. De esta manera, el ámbito de lo doméstico y la sujeción de las mujeres en éste, aparecen como condiciones de posibilidad para la individualidad de los varones, para ser trabajadores y ciudadanos, y tener personalidad jurídica y propiedad libre, pero también son, al mismo tiempo, *jefes de familia* y amos del espacio doméstico en una estructura de poder vertical donde, indiscutiblemente, dominan.

§ 171. La familia, en cuanto personalidad jurídica, deberá ser representada, ante los demás, por el hombre en calidad de cabeza de familia. Le conciernen además preferentemente la ganancia exterior, la atención de necesidades y la disposición y administración del patrimonio familiar (Hegel, 1988: 248).

No hay mayor razón que las determinaciones que adjudica a cada sexo, para que Hegel establezca y justifique, sin necesidad de mayor argumento, la adscripción de las mujeres a la familia, su exclusión de lo privado y lo público, y el dominio de los varones en el ámbito de la domesticidad. En este sentido, se puede considerar que el filósofo de Stuttgart afirma una *falacia naturalista* ya que toma el ser por el deber ser, en tanto que esto ha sido así...así debe ser; ya que “naturalmente” las mujeres siempre han estado subordinadas en el ámbito de lo doméstico, dicha situación *debe ser* de esa forma, lo que se quiere postular como un deber ser encuentra en el ser, su deber ser.

Se podría considerar que Hegel sólo hace una mera descripción de las familias y de las relaciones entre los géneros propia del período de “entre siglos” en el cual vivió, sin embargo, sus planteamientos están cargados de preceptos morales y tienen implicaciones

⁴³ Subrayado de la autora.

políticas de consideración. Como sostiene Valcárcel, son moral positiva, donde *“lo ético, muestra ser, en la familia, una colección de preceptos e ideas sobre el mundo bastante conservadora y apologista de la realidad, como era previsible. Dentro de ello no se reconoce ninguna auténtica fisura sino los nada peligrosos vaivenes del espíritu”* (Valcárcel, 1988: 402). En este sentido, se puede considerar que la separación de espacios planteada por este filósofo entre la familia, la sociedad civil y el Estado, le permite delimitar con claridad los ámbitos de actuación de mujeres y hombres, lo cual muestra que su división entre lo doméstico, lo privado y lo público tiene como telón de fondo una concepción tradicional sobre los géneros que no puede trascender porque le es imprescindible; esto también explica que ignore las actuaciones concretas que realizan mujeres y hombres, así como las complejas relaciones que se establecen entre estos. Por ello Serret considera que al definir a *“las mujeres estrictamente en términos de género y a los hombres en términos de individuos a través del concepto de sociedad civil, que considera exclusivamente masculino, Hegel proporciona la muestra más clara de que su concepción sobre la relación entre los sexos obedece a un imaginario social limitado y esquemático, aunque sumamente poderoso, y no, en absoluto, a las prácticas reales de las mujeres en sociedad”* (Serret, 2002: 136).

Más aún, esta división de espacios que Hegel establece en términos de género está íntimamente relacionada con la posibilidad de la realización del *Geist* y la continuidad del Estado. Por ello, como explica Valcárcel, la unidad de la familia no es identidad, ya que se requiere mantener intacta la individualidad de los varones, *“en la familia los sexos tienen su destino de modo diferente; la mujer tiene en ella su determinación y su sustancialidad ética, el hombre la tiene en el Estado. Racionalidad y libertad dependen de que este esquema se respete”* (Valcárcel, 1988: 401). Así, se puede considerar que la familia y la sujeción de las mujeres en el ámbito de lo doméstico tienen como fin último crear las condiciones para que los individuos, es decir, los varones, puedan acceder al ámbito de lo privado, de la sociedad civil y participen en el momento de la reconciliación de lo universal y lo particular, que se convertirá en el espacio de lo público, esto es, en el Estado. Sobre este punto Benhabib plantea que *“al considerar a la familia como la primer etapa de la vida ética (“Sittlichkeit”), junto con la “sociedad civil” y “el estado”, Hegel revela la gran importancia que tiene para él dicha institución en la construcción del estado*

moderno. La familia es significativa en la arquitectura política de Hegel porque es la esfera en donde el derecho del individuo moderno a la particularidad (“Besonderheit”) y a la subjetividad (“Subjektivität”) se realiza (...) Las adiciones que hizo a la sección de la familia (...) revelan que Hegel estaba preocupado por esta institución, pero no como Aristóteles en relación con la disciplina de las mujeres, o como Rousseau que prepara a los verdaderos ciudadanos para el futuro, sino, primeramente, desde el punto de vista de la libertad del sujeto masculino en el estado moderno” (Benhabib, 1996: 32).⁴⁴

Por otro lado, Hegel es conocido como uno de los críticos más importantes del contractualismo, de su intento por fundar el orden político legítimo en la figura del contrato, y considerar al matrimonio como un contrato civil, como lo pretendía Kant.

§ 161. *Agregado.* (...) Pero igualmente primario es considerarlo meramente como un contrato civil, [al matrimonio] representación que aparece incluso en Kant y en la que los arbitrios recíprocos se avendrían por encima de los individuos, con lo que se rebaja el matrimonio a la forma de un uso recíproco de acuerdo con un contrato (Hegel, 1988: 239).

El problema, sin embargo, se antoja más complejo, pues como explica Pateman, Hegel comparte con los teóricos del contrato el considerar al matrimonio y la familia como los fundamentos del orden civil, pero el filósofo germano va aún más lejos y establece formas de reconocimiento similares en los ámbitos de lo doméstico, lo privado y lo público. Desde esta perspectiva, en la familia hay un reconocimiento entre mujeres y hombres a través del amor, en la sociedad civil un reconocimiento entre hombres como “creadores de contratos” y en el Estado un reconocimiento entre estos como ciudadanos, de forma tal, que se podría pensar que hay una dialéctica de reconocimiento similar en estos tres espacios. Pero el reconocimiento entre individuos que se da en la sociedad civil y el Estado no es el

⁴⁴ Traducción libre de la autora. “By including the family as the first stage of ethical life (Sittlichkeit), alongside “civil society” and “the state”, Hegel reveals how crucial, in his view, this institution is to the constitution of the modern state. The family is significant in Hegel’s political architectonic because it is the sphere in which the right of modern individual to particularity (Besonderheit) and subjectivity (Subjektivität) is realized (...) The various additions to the section on the family (...) reveal that Hegel is concerned with this institution, not like Aristotle in order to discipline women, no like Rousseau to prepare the true citizens of the future, but primarily from the standpoint of the freedom of the male subject in the modern state” (Benhabib, 1996: 32).

mismo que se genera en la familia, donde una de las partes de la relación es mujer, lo cual significa no-individuo, las relaciones entre esposos no pueden tener la misma forma que las relaciones entre varones, esta última es una relación entre individuos que se reconocen como tales y la otra es una relación de subordinación, donde lo que se reconoce es la supremacía del marido sobre la mujer. *“La diferencia sexual es diferencia política, es la diferencia entre el dominio y la sujeción, entonces, ¿cómo puede haber un reconocimiento mutuo entre el marido y la esposa, si cada uno es, al mismo tiempo, particular y universal?”* (Pateman, 1996: 216).⁴⁵ Para esta autora el derecho patriarcal que prevalece en el pensamiento hegeliano requiere que el reconocimiento entre esposos no sea el mismo que entre varones, más aún, el orden político que Hegel construye necesita que haya una consciencia sexual diferenciada para que las relaciones entre géneros se mantengan como relaciones de subordinación, ya que el reconocimiento que el marido obtiene de la esposa es exactamente el que necesita: el reconocimiento como amo y señor que sólo una mujer le puede dar (Cfr. Pateman, 1996: 217). Si bien es cierto que entre Aristóteles y Hegel hay diferencias importantes, también lo es que para ambos el espacio de lo doméstico y la subordinación de las mujeres son condiciones de posibilidad para que los varones-ciudadanos de la Polis o los varones-individuos-trabajadores-ciudadanos de la sociedad civil y el Estado moderno, puedan trascender el ámbito de la familia y acceder hacia lo público, en un caso y hacia lo privado-público en el otro.

Desde cierta perspectiva se podría argumentar que Hegel es un pensador de su tiempo respecto de su concepción sobre las mujeres y las relaciones jerárquicas y de dominio que establece entre géneros, pues sus condiciones sociales no le permitieron considerarlas de una manera distinta o más “progresista”. Sin embargo, Hegel se caracteriza por ser un filósofo que pudo mirar más allá de su época en muchos aspectos de su pensamiento, además de que su conocimiento sobre múltiples temas, relacionados, sobre todo con la historia, era considerablemente amplio. De acuerdo con Benhabib, Hegel podía ver que las diferencias entre mujeres y hombres eran culturales, debido a los estudios que realizó sobre otras regiones del mundo como Egipto y China. Él se dio cuenta que había diferencias sociales entre culturas, familias y géneros, y consideraba que dichas variaciones

⁴⁵ Traducción libre de la autora. *“Sexual difference is political difference, the difference between mastery and subjection, so how can there be mutual acknowledgment by husband and wife, as at one and the same time, particular and universal beings?”* (Pateman, 1996: 216).

no eran naturales sino culturalmente establecidas. Sin embargo, para él sólo hay una forma correcta y válida de familia y de división sexual del trabajo: la familia nuclear europea, basada en la monogamia, donde las mujeres son confinadas el ámbito de la familia y los hombres pueden acceder a la sociedad civil y el Estado (*Cfr.* Benhabib, 1996: 29-30).

Además de esto, Hegel estuvo cerca de mujeres que tuvieron una producción literaria importante durante el primer romanticismo y también tuvo noticias de mujeres que, siguiendo los vientos de la Ilustración, establecieron diversos salones en Berlín y Viena para el intercambio de ideas y que se convirtieron en lugares de gran importancia para la difusión del pensamiento intelectual de la época. En el primer caso se encuentran pensadoras como Karoline von Günderode (1780-1806), poeta de gran talento durante el romanticismo alemán, quien escribió *Pensamientos y fantasías* y *Fragmentos poéticos*, (tuvo una relación amorosa con Hölderlin, compañero de Hegel en Tubingia); Karoline Michaelis (1763-1809) fue una pensadora que perteneció al Círculo de Jena y que estuvo casada, primero con August Schlegel, y después con Friedrich Schelling, ambos figuras cercanas a Hegel; Dorothea Mendelssohn (1763-1839) escribió *La historia del mago Merlín* como producto de sus investigaciones sobre el medioevo y estuvo casada con August Schlegel. Otras autoras importantes del romanticismo alemán fueron Bettina (Elizabeth) Brentano (1785-1859) quien escribió *El libro pertenece al rey*; y Sophia Mereau (1770-1807) (*Cfr.* Behabib, 1996: 36-38 y Martino y Bruzzese, 1994: 275-278).

Respecto a las mujeres que fundaron salones en la Alemania de la época, están Henrietta Hertz (1764-1847) quien estableció su salón en Berlín durante la última década del siglo XVIII; la propia Dorothea Mendelssohn; así como Rahel Levin (1771-1833) cuyo salón fue visitado por miembros del Círculo de Jena (*Cfr.* Anderson y Zinsser: 132-134).

Respecto del planteamiento de Hegel sobre que el hogar es el único ámbito de vida de las mujeres y que por ello éstas se encuentran separadas del trabajo productivo, se debe señalar que dichas afirmaciones las realiza, por un lado, desvalorizando todo el trabajo que la gran mayoría de las mujeres realiza para el mantenimiento del hogar y la familia, y por el otro, ignorando la presencia y participación de éstas en muchas actividades económicamente remuneradas, tanto en la Europa preindustrial como industrializada. Sobre el primer punto, es importante destacar que la gran mayoría de las mujeres de la época de Hegel se encuentran en el campo, realizando, no sólo la crianza de los hijos e hijas y la

atención de sus maridos, sino también actividades productivas como la elaboración de alimentos para el autoconsumo, de artesanías para la venta, cultivo de la tierra, entre muchas otras, las cuales, son imprescindibles para el sostenimiento de la familia. De esta forma, se puede apreciar que para Hegel no es relevante el trabajo y las arduas labores productivas que las mujeres realizan en el espacio doméstico. Asimismo, también se debe considerar que son muy pocas las que en el contexto hegeliano pueden permitirse ser sólo “amas de casa”, ya que además del trabajo en el hogar, necesitan desempeñar algún trabajo económicamente remunerado.

De acuerdo a las investigaciones de Joan Scott, durante los siglos XVII y XVIII el trabajo fuera de la casa era algo común para las mujeres que no pertenecían a la nobleza, o a la burguesía en el XIX. Además de todo el trabajo que realizan en el hogar, casadas y solteras trabajaban en la venta de distintos productos en los mercados, eran pequeñas comerciantes, buhoneras, se empleaban como trabajadoras eventuales, damas de compañía, niñeras, lavanderas, o en talleres de alfarería, seda, encaje, confección de ropa, productos de metal o en la prostitución. Asimismo, cuando su trabajo entraba en conflicto con el cuidado de sus hijas e hijos, los encargaban con nodrizas u otras personas, antes que dejar su trabajo. Ya en el siglo XIX y con el desarrollo de la industrialización y el capitalismo, las mujeres de amplios sectores sociales siguieron trabajando como hilanderas, modistas, pulidoras de metales, orfebres, niñeras, lecheras, en la industria textil, criadas en las ciudades y el campo, e incluso en algunas actividades de minería (*Cfr.* Scott, 1993: 405-409).

Como se puede ver, las argumentaciones y planteamientos hegelianos sobre las mujeres que aparecen en la *Filosofía del derecho* son contra-fácticos en muchos sentidos, pues éstas nunca han dejado de participar en distintas actividades de la vida social, tanto productivas como intelectuales. No se puede considerar que Hegel sólo fue presa de los prejuicios de su tiempo, pues como se acaba de mencionar, las mujeres de su época participaban activamente en diferentes actividades productivas y no se dedicaban sólo a la atención de la familia, sino también, como afirma Benhabib, Hegel pudo conocer a brillantes mujeres intelectuales que no se conformaban con los deberes que el género les imponía, algunas de ellas muy cercanas a este filósofo. No cabe duda que respecto de las

relaciones entre los géneros, “Hegel vio el futuro y no le gustó lo que vio” (Benhabib, 1996: 38).⁴⁶

Finalmente, y no obstante todas estas consideraciones, se quiere señalar que los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel proporcionan una conceptualización fundamental acerca de la división de espacios en la modernidad, la cual plantea con claridad el lugar que se asigna a las mujeres y a la familia. Como se puede ver, Hegel no coloca subrepticamente a éstas en un *estado de naturaleza* dentro del orden político como lo hace Locke, y con ello permite ver las implicaciones que esto tiene para las relaciones entre géneros y para la estructuración de espacios sociales, así como la importancia que el ámbito de lo doméstico tiene en la conformación de las sociedades contemporáneas.

Es necesario mencionar que esta distinción hegeliana en tres ámbitos, desafortunadamente no ha sido recuperada ni en la teoría política en general o feminista en particular, y lejos de ello se continúa haciendo referencia y utilizando la dicotomía público-privado. En el siguiente capítulo se verá la contribución que a ello ha hecho el pensamiento marxista.

⁴⁶ Traducción libre de la autora. “*Hegel saw the future, and he did not like it*” (Benhabib, 1996: 38).

Capítulo III. Reduccionismo marxista e invisibilización de lo doméstico

Como se trató de mostrar en el capítulo anterior, la separación de espacios sociales que Hegel plantea en sus *Principios de la filosofía del derecho* permite hacer una distinción, que es propia de las sociedades modernas, entre la familia o lo doméstico, la sociedad civil o lo privado y el Estado o lo público. Esta diferenciación de esferas sociales es fundamental para mostrar que lo doméstico es el ámbito de las mujeres, y que en él prevalece una lógica de poder vertical, muy lejos de los derechos políticos y económicos que los varones tienen como ciudadanos e individuos en la sociedad civil, y más lejos aún, de las reconciliaciones y regulaciones que el Estado, como realidad efectiva de la idea ética, puede realizar. No obstante lo anterior, el esquema hegeliano es muy importante porque expone con claridad la relación que hay entre lo doméstico, la familia y las mujeres en el imaginario de la modernidad, con todos los problemas y contradicciones que ello implique.

En este punto donde cabe preguntarse ¿por qué esta distinción entre espacios sociales se ha perdido en los análisis contemporáneos, feministas y no feministas sobre el tema y en su lugar se estudia sólo la separación entre lo público y lo privado, perdiéndose así la especificidad de lo doméstico, su relación con las mujeres y su lógica de funcionamiento?⁴⁷ Sin intentar dar una respuesta exhaustiva y determinante, es posible que se puedan encontrar algunas pistas en el tratamiento que la tradición marxista dio a los temas de las mujeres, el matrimonio y la familia en dos obras de gran importancia: *El manifiesto del partido comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels; y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de F. Engels; más aún si se considera la relevancia que dichas obras tuvieron para el pensamiento marxista en particular, y para el pensamiento occidental en general.

1. Contexto histórico de pensamiento: feminismo ilustrado y sufragismo, socialismo clásico y socialismo feminista

Las críticas que Engels y Marx presentan en estas dos obras respecto a la sujeción de las mujeres, y en contra del matrimonio y la familia burguesa, las realizaron (no obstante sus propios desarrollos teóricos) en un contexto específico de ideas: el que venía construyendo el feminismo como forma de pensamiento desde el siglo XVII, y como

⁴⁷ Como ejemplos de ello, véase: Bobbio, 1994 y Molina, 1994.

movimiento político a partir del XVIII, y que para el XIX ya se había consolidado en el sufragismo y el feminismo socialista. Es por ello que antes de revisar los planteamientos de dichos autores, se presentarán algunos elementos del contexto histórico de pensamiento que les precedió, respecto de la crítica feminista contra la sujeción de las mujeres.

1.1 Feminismo ilustrado y sufragismo

El feminismo, en tanto que crítica hacia la desigualdad política, económica y social entre mujeres y hombres, y denuncia en contra de la histórica sujeción de las primeras a los segundos, tiene sus antecedentes teóricos en los siglos XVII y XVIII, en el marco de importantes cambios culturales que se desarrollaron en este período, los cuales fueron transformando toda una época y delineando lo que hoy día se conoce como modernidad.

En el ámbito del pensamiento, serán el Iusnaturalismo y la Ilustración los que aporten muchos de los elementos que dieron forma al cuestionamiento en contra de la subordinación femenina, convirtiéndose incluso, y a pesar de muchos de sus principales representantes, en condición de posibilidad del feminismo. En el primer capítulo de este trabajo, se planteó que el Iusnaturalismo (en su reformulación moderna) basa su impugnación respecto de la legitimidad del poder político, en ciertos principios ético-políticos a partir de los cuales afirma que todos los individuos, en cuanto poseedores de razón y capaces de autodeterminación, nacen libres e iguales por naturaleza, utilizando un modelo teórico basado en la distinción entre estado de naturaleza y estado civil, que permitió elaborar un juicio frontal en contra de los regímenes monárquicos. La Ilustración recupera esta crítica y la radicaliza, para ello, pone el concepto de razón en la base de sus argumentaciones, y con él cuestiona todos los ámbitos de la vida humana, desde las formas de construcción del conocimiento, hasta la legitimidad del orden político. Así, plantea que todos los seres humanos, por naturaleza, comparten una misma cualidad en tanto que poseedores de razón, lo cual significa que tienen la capacidad de establecer sus propios fines sirviéndose de ésta, es decir, son capaces de autonomía y esta condición los convierte a todos en individuos iguales y libres. Con este principio se pudo cuestionar a un régimen político que, como el monárquico, defendía su legitimidad con base en la idea de desigualdad natural y el origen teológico del poder político, de manera que, por mandato divino, unos nacían para mandar y otros para obedecer, unos para ser nobles y otros

plebeyos. Por ello, como afirma Serret “*al relacionar las ideas de razón-liberación, los ilustrados pensaban estar sentando las bases de una nueva sociedad donde el orden político estuviese al servicio de quienes lo dirigían; una nueva era de autonomía de los individuos que les permitía no estar sujetos sino a su propia razón*” (Serret, 2002: 48).

La articulación que hace el proyecto de la Ilustración de estas ideas, con base en el principio de igualdad natural, les permite elaborar una crítica devastadora hacia el orden y el *sentido* de las sociedades de su tiempo. Sus alcances, sin embargo, fueron más allá de lo que los ilustrados habían esperado y hubiesen querido. Si todos los miembros de la humanidad eran iguales por naturaleza, en tanto que poseedores razón e individuos autónomos, iguales y libres, ello implicaba que todas las desigualdades sociales – no sólo entre nobles y burgueses – podían ser impugnadas, pues carecían de un fundamento racional y legítimo, como es el caso de la milenaria desigualdad entre mujeres y hombres. Sin embargo, ésta y otras desigualdades permanecieron intocadas, pues como explica Serret, la *promesa ilustrada* de emancipación y felicidad para toda la humanidad sustentada en la razón, en los hechos sólo contemplaba a un limitado grupo de hombres (los varones burgueses, blancos y cristianos) en donde, por supuesto, las mujeres no tenían lugar. Al final, y no obstante la pretensión universal de los ideales éticos de la Ilustración, eran pocos lo que cabían en el concepto de individuo (*Cfr.* Serret, 2002: 49).

Si bien es cierto que muchos pensadores iusnaturalistas e ilustrados no tenían contempladas a las mujeres (ni a muchos otros grupos sociales) en su proyecto emancipatorio e incluso, en el caso de éstas, construyeron nuevos discursos para justificar su inferioridad y subordinación a los hombres,⁴⁸ también lo es que los planteamientos del Iusnaturalismo y la Ilustración, en tanto que forma de pensamiento y crítica social y política, se convirtieron en el “parte-aguas” indispensable para dar cuerpo al feminismo y a sus cuestionamientos en contra de la sujeción femenina, convirtiéndose así en su condición misma de posibilidad.

Así, de manera paralela y abrevando de los planteamientos iusnaturalistas e ilustrados sobre la razón, los individuos, su autonomía, igualdad y libertad, algunas pensadoras y pensadores escribieron en contra de las ideas que afirmaban la inferioridad,

⁴⁸ La *figura de la mujer doméstica* fue el modelo que se opuso a las pretensiones feministas de igualdad y libertad para las mujeres. Fue un discurso que tomó forma hacia finales del siglo XVIII y cuerpo para el XIX, el cual aún tiene una gran fuerza como referente de la identidad femenina. Al respecto, véase: Serret, 2002: 111-112. También: Brito, 2000.

exclusión y subordinación de las mujeres. En este sentido, y para este trabajo, se expondrán algunos elementos del pensamiento de Poulain de la Barre, Mary Wollstonecraft y las mujeres en el contexto de la Revolución Francesa.

François Poulain de la Barre, filósofo francés del siglo XVII, escribió tres obras importantes para el pensamiento feminista: *De l'égalité des deux sexes* (1673), *De l'éducation des dames* (1674), y *De l'excellence des hommes* (1675).⁴⁹ Algunas de las características más sobresalientes de su obra, las cuales han abonado al cuerpo teórico del feminismo, son: su utilización de la argumentación cartesiana para realizar una crítica ética de las conductas morales a través del juicio de la razón, tomando como primer objeto de sus críticas una de las creencias más antiguas y arraigadas: la supuesta inferioridad de las mujeres y la “necesaria” desigualdad entre los géneros. Este autor apuesta a que dicho cuestionamiento mostrará la irracionalidad de otros prejuicios sociales y su necesaria desarticulación.

Así, Poulain de la Barre afirma que es un absurdo y una falacia considerar que “por naturaleza” las mujeres son inferiores a los hombres, pues de acuerdo con el *cogito* cartesiano, los seres humanos se definen por la razón y ésta, no tiene sexo. “*En efecto, Poulain distingue entre el espíritu y el cuerpo, de modo que (a diferencia de lo que casi un siglo más tarde sostendría Rousseau) concluye que el sexo sólo puede afectar a la particular configuración de corporeidades pero es imposible que establezca diferencias entre las almas racionales. La igualdad natural está aquí explícitamente referida a todos los seres humanos, sean hombres o mujeres y, en la misma medida, se exige por todos el derecho a ejercer su autonomía*” (Serret, 2002: 104). Además de esto, la obra de este autor también destaca por ser uno de los primeros autores en utilizar la noción de “estado de naturaleza” para explicar la corrupción de las sociedades, el origen de las desigualdades y la dominación social. Desafortunadamente, y no obstante la importancia de su pensamiento y la decidida posición de igualdad y justicia que sostenía respecto a las relaciones entre mujeres y hombres (y seguramente por ello mismo) su obra no fue bien recibida entre sus contemporáneos, lejos de ello, fue continuamente ignorada salvo por algunos círculos de mujeres y feministas.⁵⁰

⁴⁹ Ya hay una traducción al español de estos tres textos: Cazés Menache, Daniel (Ed.) (2007). *Obras feministas de Francois Poulain de la Barre (1647-1723)* (4 tomos). UNAM, CEIICH. México.

⁵⁰ A pesar de que Poulain es contemporáneo de importantes iusnaturalistas (como Locke), en su época sus textos sólo fueron bien recibidos por el círculo de Las Preciosas. También se sabe que J.J. Rousseau conoció

Mary Wollstonecraft, filósofa inglesa del siglo XVIII, quien se involucró activamente en las discusiones de la época en torno a la legitimidad del poder político y que estaba en Francia cuando estalló el movimiento revolucionario de 1789, escribió una obra que se volvió fundamental para el pensamiento feminista, *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). En ella, Wollstonecraft reflexiona en torno a las causas de la subordinación de las mujeres, las implicaciones que ello tiene para la formación de su espíritu, y el papel central que tiene la educación en dicho proceso. Para esta pensadora, la causa principal de dicha subordinación se encuentra en el tipo de educación que reciben las mujeres y que la sociedad se obstina en perpetuar. Éstas nacen como seres humanos, con todas las cualidades potenciales que ello implica, sobre todo en lo que se refiere a la posesión y uso de la razón, pero una educación deficiente las corrompe y les enseña a ser débiles, atadas a sus pasiones y dependientes de los varones, generando una feminidad artificiosa y carente de virtud. En este sentido, Wollstonecraft afirma que

(...) los hombres se quejan, y con razón, de las extravagancias y los caprichos de nuestro sexo, cuando no satirizan encarnizadamente nuestras obcecadas pasiones y nuestros rastreros vicios. ¡Mirad!, contestaría yo: ¡es la consecuencia natural de la ignorancia! (Wollstonecraft en Anderson y Zinsser, 1992: 394).

Para esta autora a las mujeres se les ha enajenado las tres cualidades principales que diferencian a humanos de animales: la razón, la virtud y el conocimiento, de ahí la importancia de otra forma de educación que les permita ejercer estas cualidades fundamentales. Las mujeres poseen una esencia racional, no obstante su menor fuerza física, por lo tanto su negación como sujetos racionales y por ello autónomos, no puede tener justificación (Cfr. Serret, 2002: 107-108). Respecto al tema de la educación, Wollstonecraft debatió directamente con la obra de J.J. Rousseau, cuestionando el modelo de educación femenino que éste prescribe en el *Emilio*, el cual, desde su perspectiva, sólo perpetúa las cualidades más deplorables adjudicadas y ejercidas por las mujeres.

su obra y debatió en anónimo con ella. En la actualidad ha sido redescubierto por algunas filósofas feministas españolas como Celia Amorós. Al respecto, véase: Serret, 2002: 106-107. También: Amorós, 1997: Capítulos II y III.

Por otro lado, durante la *Revolución Francesa*, también hubo mujeres que cuestionaron los argumentos a favor de la inferioridad femenina desde los principios de la autonomía, la igualdad, y la libertad, animadas, sobre todo, por el contexto de cuestionamiento político que se venía dando en los círculos intelectuales franceses y después, por la revuelta armada que derrocó a la monarquía. *Olympia de Gouges* (1748-1793) escritora y dramaturga francesa escribió en 1791 la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* con referencia a la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789, pero utilizando los términos de mujer y ciudadana para resaltar la exclusión de las mujeres de dichos derechos. En este texto, De Gouges reclama para las mujeres los principios de igualdad y libertad que la Revolución había declarado como universales, así como el derecho a ser ciudadanas y participar en los asuntos públicos; la defensa que hace de *los derechos de la mujer* sin duda recupera toda la lógica del pensamiento iusnaturalista e ilustrado.

Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al creador de esa sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual parece querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de este dominio tiránico (...) 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 sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas (De Gouges en Puleo, 1993: 154-155).

En esa misma lógica *Mademoiselle Jodin*, hija de un colaborador de la *Enciclopedia*, elaboró en 1794 un *Proyecto de Legislación para las mujeres dirigido a la Asamblea Nacional*. En este documento propone la creación de un tribunal integrado únicamente por mujeres, que se encargará de atender todos aquellos asuntos y problemas de éstas que no eran contemplados por las leyes o que requerían de una mirada “no

masculina”. Jodin realiza esta propuesta con base en uno de los principios más importantes de ese momento: la ciudadanía.

Cuando los Franceses manifiestan su celo por regenerar el Estado y fundar su felicidad y su gloria sobre las bases eternas de las virtudes y las leyes, he pensado que mi sexo, que compone la mitad de este bello Imperio, también podía reclamar el honor, e incluso el derecho, de concurrir a la felicidad pública; y que al romper el silencio al que la política parece habernos condenado, podíamos decir útilmente: Y nosotras también somos ciudadanas (Jodin en Puleo, 1993: 144).

Théroigne de Méricourt (1762-1817) en su *Discurso pronunciado en la Sociedad Fraternal de los Mínimos*, el 25 de marzo de 1792, utilizó los argumentos de la razón como árbitro para distinguir lo justo de lo injusto y el derecho natural a la igualdad, para pedir la participación de las mujeres en el ejército, defendiendo que son iguales a los varones en valor, coraje y fuerza para defender la Patria.

Armémonos, tenemos ese derecho por naturaleza e incluso por ley. Mostremos a los hombres que no somos inferiores a ellos ni en virtudes ni en coraje, mostremos a Europa que las Francesas conocen sus derechos y están a altura de las luces del siglo XVIII (...) Van a tratar de detenernos empleando las armas del ridículo (...) Pero, Francesas, ahora que los progresos de las luces os llaman a reflexionar, comparad lo que somos con lo que deberíamos ser en la sociedad. Para conocer nuestras leyes y nuestros deberes, debemos tener la razón por árbitro. Guiadas por ella, distinguiremos lo justo de lo injusto. Nos armaremos porque es razonable que nos preparemos para defender nuestros derechos, nuestros hogares, y que seríamos injustas para con nosotras e irresponsables frente a la Patria si la pusilanimidad que hemos contraído en la esclavitud tuviera aún bastante dominio sobre nosotras como para que impidiéramos multiplicar nuestras fuerzas (De Méricourt en Puleo, 1993: 150-151).

De esta manera el pensamiento feminista que se desarrolló hacia finales del siglo XVII y durante el XVIII, tuvo como condición de posibilidad la herencia ética y política proporcionada por el Iusnaturalismo y la Ilustración,⁵¹ todo esto sentó las bases para las reivindicaciones, críticas y luchas feministas de los siglos venideros, y que durante el XIX, tuvo su mayor expresión en el movimiento social conocido como *Sufragismo*.

El Sufragismo es uno de los movimientos sociales y políticos más importantes de mediados del siglo XIX y principios del XX, no sólo por lo que significó para la lucha por los derechos de las mujeres, sino también, por lo que aportó a la construcción de regímenes democráticos y al respeto y ejercicio de los principios de igualdad y libertad. Si bien es cierto que el sufragismo tuvo diversas manifestaciones en varios países de Europa, es en el Reino Unido y en los Estados Unidos donde alcanza su mayor organización e importancia.⁵²

El sufragismo norteamericano tiene una de sus primeras manifestaciones en un congreso feminista que se realizó en un pequeño pueblo textil de Nueva York, llamado Seneca Falls, en 1848, en el cual se escribió la *Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls (Seneca Falls Declaration of Sentiments and Resolutions)*, documento pionero y representativo de este feminismo.

El movimiento sufragista en Estados Unidos presenta ciertas particularidades propias del contexto en el cual se desarrolló, vinculadas a la lucha por la abolición de la esclavitud y al reformismo religioso, muchas de las mujeres que se incorporaron a las filas

⁵¹ Cabe mencionar que el Iusnaturalismo y la Ilustración pueden considerarse, desde cierta perspectiva, como la “matriz teórica” a partir de la cual se formaron diversas e importantes corrientes del pensamiento político de los siglos XIX y XX, como el liberalismo, el contractualismo y la teoría democrática (en su versión moderna). Asimismo, la primer reacción contra la Ilustración, esto es, el Romanticismo, también imprimió su sello, junto con los dos primeros, en otras doctrinas, como el republicanismo y el marxismo; y a su vez, todas éstas, han modelado con sus distintas preocupaciones y aportes, las diversas corrientes del feminismo que se han venido desarrollando hasta la actualidad.

⁵² Es importante apuntar que muchas de las mujeres que participaron en los movimientos sufragistas de Estados Unidos y Europa, provenían, sobre todo, de las recién formadas clases medias, lo cual probablemente se explica debido a las desigualdades sociales entre mujeres y hombres fueron más evidentes en dichos ámbitos. Como explican Anderson y Zinseer, “*las mujeres de clase media fueron quienes experimentaron de manera más acusada la privación de los derechos que los hombres de su misma clase habían conseguido o estaban consiguiendo. Las mujeres de clase media, cuyos hombres habían conseguido derechos políticos, educativos y económicos, fueron quienes más reclamaron iguales oportunidades para ellas mismas*” (Anderson y Zinseer, 1992: 405). Mientras que las mujeres de la aristocracia conservaban muchos privilegios de su clase y las mujeres campesinas u obreras tenían que luchar por su subsistencia, las mujeres de clase media fueron quienes estuvieron en condiciones de percibir con mayor agudeza las desigualdades entre géneros. No obstante lo anterior, los movimientos sufragistas también contaron en sus filas con la participación de un número importante de mujeres trabajadoras, como obreras textiles o de sociedades cooperativas.

del sufragismo participaron previamente en dichos movimientos. Como afirman Nash y Tavera, *“los inicios del feminismo americano estuvieron íntimamente vinculados a movimientos sociales como el abolicionismo o el reformismo religioso y moral a favor de la pureza o la templanza. La participación de las mujeres en estos movimientos fue notable, pero fue más significativo aún que este activismo se convirtiera en una plataforma de concienciación y aprendizaje para estrategias posteriores, de lucha política, a favor de los derechos femeninos”* (Nash y Tavera, 1994: 65). Sin embargo, la participación de las mujeres en el abolicionismo y el reformismo religioso no sólo fue una escuela de estrategias para las sufragistas, más aún, les permitió tomar consciencia de las desigualdades sociales y políticas imperantes en su época, ya que los derechos políticos y económicos proclamados en la constitución y leyes americanas, estaban restringidos sólo a los hombres blancos.

El reformismo religioso que se generó en los Estados Unidos fue determinante para impulsar la participación política de las mujeres y el reclamo de sus derechos, pues le proporcionó una importante plataforma educativa. El protestantismo en sus diferentes corrientes exige que cada individuo interprete los textos religiosos, lo cual implicaba la necesidad de dar educación básica a todas las personas, hombres y mujeres. Ello permitió que una gran cantidad de éstas fueran alfabetizadas y desarrollaran sus capacidades intelectuales al tener que interpretar la Biblia, asimismo, propició la formación de un grupo considerablemente alto de maestras y de instituciones educativas para mujeres, incluidos algunos colegios universitarios. Así, *“estas prácticas condujeron a la existencia en Estados Unidos, para mediados del siglo XIX, de una amplia capa de mujeres, procedentes de las clases medias, que habían tenido la ocasión de recibir un buen nivel educativo. Muchas de ellas se convirtieron más tarde en el núcleo impulsor del feminismo”* (Nash, 2004: 80).

La lucha para abolir la esclavitud fue el otro elemento impulsor del sufragismo, ya que permitió que muchas mujeres entendieran las condiciones de subordinación en que se encontraban respecto de los varones, las cuales tenían muchas similitudes con las de los esclavos negros. Y a pesar de que el discurso de la domesticidad prescribía que el espacio “propio” de éstas debía ser el hogar y el cuidado de la familia, la lucha contra la esclavitud, que en parte había sido impulsada por el protestantismo, se consideró acorde con las “tareas

crístinas” de las mujeres. Sin embargo, cuando el propio abolicionismo se secularizó y politizó, y su participación ya no contó con la misma aprobación, muchas de ellas ya habían elaborado una conciencia política considerablemente independiente. De hecho, el Congreso Feminista de Seneca Falls tuvo como detonador la exclusión que ocho años antes sufrió un grupo de delegadas abolicionistas de la Convención Internacional Antiesclavista (donde se encontraban dos mujeres que se convertirían años después en importantes líderes del sufragismo, Elizabeth Candy Stanton y Lucrecia Mott) por considerar que las mujeres no tenían una condición física “apta” para ese tipo de reuniones (*Cfr.* Nash, 2004: 81).

De este modo, la Declaración de Seneca Falls muestra su herencia iusnaturalista e ilustrada, al ser retomada de la Declaración de Independencia norteamericana de 1776, recuperando principios como el de la autonomía y la igualdad natural entre individuos, los cuales, a su vez, les permiten hacer una crítica feminista a las condiciones de sujeción de las mujeres por parte de los varones y formular el reclamo de sus derechos.

(...) que todos, hombres y mujeres han sido creados iguales; son propiedad de su Creador y tienen ciertos derechos inalienables; como la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que los gobiernos han sido instituidos para asegurar estos derechos, derivando su poder del consentimiento de sus gobernados. En el momento que cualquier forma de gobierno se convierta en destructiva de estos fines, es el derecho de quienes lo sufren negarle su lealtad, e insistir en la institución de un nuevo gobierno, colocando su fundación en dichos principios, y organizando su poder, de tal forma, que su existencia, obligatoriamente, dé a ellos la mejor probabilidad de seguridad y felicidad.

La historia de la humanidad es la historia de las repetidas injurias y usurpaciones por parte de los hombres hacia las mujeres, con el objetivo directo de establecer una tiranía absoluta sobre ellas. Para probarlo, presentamos estos hechos a un mundo honesto.

El hombre nunca le ha permitido a la mujer el ejercicio de su inalienable derecho a votar. La ha forzado a sujetarse a las leyes, en cuya formación ella no ha tenido voz. Se ha negado a darle los derechos que le han sido dados a los más ignorantes y degradados hombres – nativos y extranjeros. Privando a la mujer del derecho a la

ciudadanía, las elecciones la dejan sin representación en las legislaturas, el hombre la oprime en todos los lugares. Ante la mirada de la ley la ha hecho civilmente muerta, si está casada. Ha tomado su derecho a tener propiedad, así como al pago que recibe por su trabajo.⁵³

Esta Declaración mostraba muchas de las desigualdades sociales, políticas y económicas entre géneros en la sociedad norteamericana de la época, lo cual permitió plantear diversas demandas, como el derecho al trabajo y a un igual salario, a la libertad, la educación, la propiedad, la participación política, igualdad en el matrimonio y en contra la supremacía masculina, asimismo, se convirtió en un documento fundamental tanto para el sufragismo en Estados Unidos, como en Inglaterra y otros países europeos.

Durante los años siguientes al Congreso de Seneca Falls, las feministas continuaron con su trabajo a favor de la abolición de la esclavitud, junto con la lucha por la emancipación femenina y el reconocimiento de sus derechos, sobre todo, el derecho al voto. Al terminar la guerra civil y lograr la supresión de la esclavitud y el derecho al voto para los varones negros en 1869, pero no el de las mujeres (lo cual fue apoyado por aquéllos) el movimiento sufragista continuó su trabajo y activismo de manera independiente. En ese mismo año, Elizabeth Candy Stanton y Susan B. Anthony formaron la Asociación Nacional Pro-sufragio de la Mujer, desde donde crearon un movimiento social de gran amplitud y alcance. El sufragismo norteamericano se mantuvo activo, con sus distintas corrientes,

⁵³ Traducción libre de la autora. "(...) that all men and women are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; that to secure these rights governments are instituted, deriving their just powers from the consent of the governed. Whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of those who suffer from it to refuse allegiance to it, and to insist upon the institution of a new government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness.

The history of mankind is a history of repeated injuries and usurpations on the part of man toward woman, having in direct object the establishment of an absolute tyranny over her. To prove this, let facts be submitted to a candid world.

He has never permitted her to exercise her inalienable right to the elective franchise. He has compelled her to submit to laws, in the formation of which she had no voice. He has withheld from her rights which are given to the most ignorant and degraded men - both native and foreigner. Having deprived her of this first right of a citizen, the elective franchise, thereby leaving her without representation in the halls of legislation, he has oppressed her on all sides. He has made her, if married, in the eye of the law, civilly dead. He has taken from her all right in property, even to wages she earns" (Tomado de Internet en: Sunshine for Women, <http://www.pinn.net/~sunshine/book-sum/seneca3.html>).

durante casi 70 años, salvo durante la Primera Guerra Mundial. El derecho al voto fue otorgado a las mujeres en Estados Unidos en 1920.

Por otro lado, el sufragismo inglés mostró sus primeras manifestaciones en los inicios de la década de 1830, cuando algunos periódicos radicales publicaron artículos reclamando el derecho al voto para las mujeres, a propósito de la reforma que amplió el sufragio a uno de cada cinco hombres, con base en la propiedad, y que se concretó en 1832 (Cfr. Anderson y Zinnser, 1992: 406). De forma similar a lo que pasó en Estados Unidos, las inglesas que se organizaron en torno al sufragismo provenían, predominantemente, de las clases medias y de la militancia en otros movimientos sociales, como el abolicionismo. En 1847, se formó la primera Asociación Política Feminista que reclama el derecho el voto en Sheffield; esta organización también fue la primera que realizó un mitin y una petición formal al Parlamento Inglés. Durante las décadas de 1850 y 1860 se formaron diversos grupos feministas pro-sufragio, las cuales se articularon en torno a este objetivo, pero que también promovieron el derecho de las mujeres a controlar sus ingresos y propiedades, y a la educación (desde básica hasta universitaria). Para 1865 ya se había creado una amplia red de grupos feministas que se organizaron en la Sociedad Nacional de Londres por el Sufragio Femenino (en el mismo año que John Stuart Mill ganó un escaño en el Parlamento gracias al apoyo de un grupo de sufragistas). La lucha del sufragismo inglés tuvo momentos de mayor radicalidad que el norteamericano, pero como éste, duró casi setenta años, perdiendo fuerza después de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, las inglesas obtuvieron el derecho al voto en 1918.

Sin duda, hay una relación muy estrecha entre el sufragismo estadounidense y el inglés, muestra de ello, es el pensamiento de la feminista inglesa Harriet Taylor Mill (1807-1858), donde también se puede encontrar el claro vínculo que establece entre los principios ilustrados de autonomía, igualdad y libertad, y su cuestionamiento hacia la desigualdad entre mujeres y hombres. En su texto, *El derecho al voto para las mujeres (The Enfranchisement of Women, 1851)* toma el reclamo por el voto como punta de lanza para hacer una crítica feminista sobre los derechos que les han sido negados a las mujeres y los argumentos que se han utilizado para justificar dicha exclusión. El texto comienza con una reseña sobre una *Convención de los Derechos de las Mujeres* que se llevó a cabo en Massachusetts, Estados Unidos, en octubre de 1851 y sobre sus acuerdos y peticiones

(educación a todos los niveles, participación en las actividades productivas y participación política igual para las mujeres). Harriet Taylor plantea que nadie en ese país puede negar que estos reclamos son justos, ya que sus instituciones y documentos básicos los respaldan, a menos claro, que contradiciendo sus principios democráticos, “todos los hombres”, signifique, en sentido estricto, “sólo los varones”.

No podemos imaginar que ningún demócrata americano evada la fuerza de estas expresiones [en la Declaración de Independencia de Estados Unidos] con la excusa deshonesto o ignorante, de que “hombres”, en este memorable documento, no signifique seres humanos, sino solamente un sexo; y que la “vida, libertad y búsqueda de la felicidad” son “derechos inalienables” sólo para una mitad de la especie humana (...) La contradicción entre principios y práctica no puede ser explicada de ninguna manera (Taylor Mill, 1994: 182).⁵⁴

Esta pensadora traslada este cuestionamiento a su propio contexto y argumenta que es una gran contradicción proclamar la universalidad del voto cuando se le niega a la mitad de la humanidad, peor aún, las luchas políticas de radicales, cartistas y demócratas por tener un “sufragio universal”, reclamando que es para todos, cuando en realidad lo exigen sólo para sí mismos, implica renunciar a cualquier clase de principio. Para esta autora, el principal motivo de que las mujeres nunca hayan tenido los mismos derechos que los hombres, es la costumbre; y es que el prejuicio más fuerte de todos es el que se resiste al cambio. Harriet Taylor considera que si bien es cierto que ha habido fuertes protestas a favor de la igualdad de las mujeres a lo largo de la historia (como las de Platón, Condorcet y algunas agrupaciones seculares y religiosas) no dejan de ser excepciones, ya que no hay ninguna comunidad política en la que las mujeres no se encontraran en una condición de inferioridad civil y política respecto a los hombres. De esta forma, la costumbre se ha utilizado a lo largo de la historia de la humanidad para justificar las desigualdades, como en el caso de la esclavitud en el mundo antiguo y de la servidumbre en la Edad Media, por ello

⁵⁴ Traducción libre de la autora. “We do not imagine that any American democrat will evade the force of these expresiones by the dishonest or ignorant subterfuge, that “men”, in this memorable document, does not stand for human beings, but for one sex only; that “life, liberty and the pursuit of happiness” are “inalienable rights” of only one moiety of the human species (...) The contradiction between principle and practice cannot be explained away” (Taylor Mill, 1994: 182).

considera, que en el fondo, lo que hay es un problema de poder frente al cual se requiere de un cuestionamiento ético.

Que una institución o práctica esté sostenida por la costumbre no implica que sea buena, cuando no hay otra causa suficiente que le haya sido asignada para su existencia. No es difícil entender por qué la sujeción de las mujeres ha sido una costumbre. No se necesita otra explicación más que la fuerza física (Taylor Mill, 1994: 185).⁵⁵

Así, la “ley del más fuerte” es la que ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad, hasta que fue cuestionada en el siglo XVIII, y ello ha permitido impugnar, por ejemplo, la esclavitud de los negros, el despotismo monárquico, la nobleza feudal y los excesos de la religión, sin embargo, este cuestionamiento se ha extendido escasamente y sólo trata como iguales, como ciudadanos, a pocos hombres (los ricos y algunos privilegiados de clase media), manteniendo a las mujeres bajo el mismo dominio de la fuerza. Para Taylor Mill es claro que las relaciones humanas, ya no pueden seguir basadas en el poder del más fuerte, sino en el principio de la justa igualdad, sobre todo, las relaciones entre mujeres y hombres.

De esta manera, el sufragismo fue, como afirma Serret, el punto de llegada -que no de partida- de los primeros movimientos feministas a favor de la igualdad de derechos. En él tomaron forma las reflexiones que sobre este asunto se venían construyendo desde el siglo XVII, en resonancia a las diferentes corrientes de pensamiento acerca de la razón, el individuo, la autonomía, libertad e igualdad, y que a la postre se convertirían en el fundamento de una ética feminista. Sin embargo, como se verá a continuación, el feminismo no sólo tomó cuerpo en pensamientos, reflexiones y movimientos sociales de corte ilustrado, sino también en aquellos *tocados* por su primer gran crítico, el Romanticismo.⁵⁶

⁵⁵ Traducción libre de la autora. “That an institution or a practice is customary is no presumption of its goodness, when any other sufficient cause can be assigned for its existence. There is no difficulty in understanding why the subjection of women has been custom. No other explanation is needed than physical force” (Taylor Mill, 1994: 185).

⁵⁶ Se puede considerar que el sufragismo es un movimiento social influenciado, predominantemente, por principios heredados de la Ilustración, sin embargo, en tanto que producto del siglo XIX, no estuvo exento de influencias de corte romántico. Al respecto, Serret plantea que los reclamos por el derecho al voto no sólo se

1.2 Socialismo clásico y feminismo

Para los objetivos de este trabajo es muy importante apuntar lo que el socialismo clásico o primer socialismo⁵⁷ planteó acerca de las mujeres, el matrimonio y la familia como parte de su crítica a la sociedad de su tiempo, así como el impacto e importancia que tuvo en el pensamiento marxista y feminista.

Si bien es cierto que con el término de socialismo clásico se intenta dar cuenta de un grupo muy distinto de personajes, también lo es que en tanto corriente de pensamiento se puede delinear un perfil general. De acuerdo con Rafael del Águila, el socialismo clásico se caracteriza por sus críticas al individualismo liberalista y el capitalismo, por sus propuestas de transformación social basadas en relaciones humanas más comunitarias, armónicas y justas, y apoyadas en los métodos científicos que se configuraban hacia principios del siglo XIX. También rechazaron los métodos violentos o revolucionarios, poniendo el acento, más que en el conflicto, en el acuerdo y la armonía sociales. Esta perspectiva procedía *“de la importancia que concedieron a las tendencias asociativas de los trabajadores que a principios del XIX buscaban concretar a través de ellas ciertos derechos y objetivos económicos y sociales. Por otro lado, lazos de identidad comunitaria y particularista tenían también una importancia esencial en la praxis concreta de la clase obrera de la época (...) estos elementos configuraban una presunción favorable a la sociabilidad natural y la dependencia mutua de los seres humanos que se oponía radicalmente a las visiones liberales en boga”* (Del Águila, 2002: 68). Como se puede ver hay una apuesta por valores como la sociabilidad humana, la cooperación, colectividad, solidaridad o identidad social, influenciados por el romanticismo de la época.

basaron en la idea de igualdad como individuos y los derechos, sino que también se dieron argumentos basados en las diferencias entre mujeres y hombres. De acuerdo a esta idea, la vida pública mejoraría si se les otorgaba el voto a las mujeres, porque así ellas incorporarían “valores femeninos”, como la piedad, sensibilidad, bondad, delicadeza, etcétera (y que se consideraban “propios” de las mujeres) contrarrestando “los males” que habían causado los hombres con sus “valores masculinos” como el egoísmo, la ambición de poder, el individualismo, la frialdad, etcétera. *“A lo largo de los setenta años que duró la lucha por la igualdad de derechos librada por las sufragistas, la idea de que el voto femenino y la participación de las mujeres en los asuntos públicos cambiaría para bien a la sociedad entera mediante la “inyección” de los valores del cuidado y la paz, fue un punto cada vez más importante en la definición de su proyecto y su estrategia política”* (Serret, 2002: 183). Se debe señalar que estas ideas, de corte más bien romántico, se pueden encontrar mayoritariamente en el sufragismo europeo que en el norteamericano.

⁵⁷ También conocido como “socialismo utópico” debido a las críticas del marxismo, que le opuso el término de “socialismo científico”.

Esta prioridad de la comunidad y sus virtudes también puede verse como una reacción frente al contexto histórico en el que se desarrolló el socialismo clásico, con la agudización de los conflictos políticos después de la Revolución Francesa y otros movimientos anejos, la reconfiguración de las relaciones sociales y los efectos de la industrialización y el capitalismo. De esta manera, se puede considerar que este socialismo expresa algunos de los problemas de la intersección histórica en que se encuentra, con la desestructuración de un orden social más bien tradicional por un lado, y la construcción de uno nuevo con visos de modernidad, por el otro. *“Así, se mueven entre el recurso del pasado precapitalista, la reivindicación de lo local y comunitario, la defensa de la artesanía y el agrarismo, la religión como elemento de cohesión social, etc., por un lado, mientras que por otro promueven una negación moderna del capitalismo a través de las sujeción a controles de la propiedad privada o bien de su abolición, la racionalización del industrialismo, la secularización, el desarrollo científico, etc.”* (Del Águila, 2002: 69). El socialismo clásico también pone un énfasis muy importante en la educación, la racionalidad y la libertad positiva para la realización humana, rechazando que ésta se pueda alcanzar mediante las formas liberales de participación política y los valores asociados a ellas.

Los tres principales representantes de esta corriente de pensamiento son Claude Henri de Saint Simon (Berry, Francia /1760-1825), Charles Fourier (Besançon, Francia / 1772-1837) y Robert Owen (Newton, Reino Unido/ 1771-1858).

En las ideas de *Saint Simon* se puede apreciar claramente esta doble mirada, nostálgica respecto del pasado, pero entusiasta frente a los avances de la técnica y la ciencia, en este sentido es un claro heredero de la Ilustración, para quien las ciencias naturales y sus métodos de investigación son de central importancia. La sociedad le parece un cuerpo orgánico, gobernado por ciertas leyes, similares a las del mundo natural, cuyo descubrimiento y aplicación corresponde a las ciencias sociales. Como explica Del Águila, para Saint Simon las causas de los problemas sociales se deben buscar mediante principios científicos, lo cual permitirá encontrar soluciones que den como resultado una mejor evolución de la sociedad y del progreso humano. Todo aquello que pretenda mejorar a las sociedades pero que no esté basado en la racionalidad de la ciencia, estará condenado al fracaso, como en el caso de los llamados “derechos del hombre” o los ideales de igualdad y libertad, que sólo condujeron al “Terror” post-revolucionario. Y es que el objetivo de la

política no es la búsqueda y defensa de esta igualdad o libertad, sino convertirse en la “ciencia de la producción”.

Existe un orden de intereses experimentado por todos los hombres, y se trata de aquellos que se refieren al desarrollo de la vida y el bienestar. Este orden de intereses es el único sobre el que deben deliberar y actuar en común todos los hombres, el único en función del cual puede ejercerse una acción política, el único que debe tomarse en consideración como medida en la valoración de todas las instituciones y todos los asuntos políticos. La política es pues, la ciencia de la producción, la ciencia que tiene por objetivo el orden de cosas más favorables a todos los tipos de producción. La política, en consecuencia, es la ciencia de la producción, mediante la cual ésta ya no queda a merced de las circunstancias (Saint Simon en Reale y Antiseri, 1988: 169).

El proyecto social de Saint Simon está basado en el razonamiento de la ciencia y en la sumisión de los hombres a sus principios, asimismo, considera que esta primacía científica, junto con las tendencias asociativas “naturales” de las personas, harían innecesaria a la política, tal como se conocía, así como la existencia misma de los gobiernos.

El proyecto de una nueva sociedad planteado por este pensador atrajo a un gran número de seguidores, muchos de los cuales fueron mujeres. Después de su muerte se formaron varios grupos, muchos de los cuales tuvieron una considerable participación femenina, y en algunos de ellos se elaboró una importante crítica a la situación de las mujeres en el matrimonio, la familia y el trabajo.

Se debe señalar que uno de los elementos que influyó de manera importante en la atención que varios de estos grupos pusieron en las mujeres, fue el que Saint Simon, en su última obra, el *Nuevo Cristianismo*, concibió su proyecto de una nueva sociedad como un retorno al cristianismo primitivo, donde la ciencia sería el medio para alcanzar la fraternidad “prescrita por Dios para todos los hombres”, para lo cual, un requisito indispensable era hallar a una “mesías femenina”, “a través de cuya palabra se pudiera

encontrar la definición verdadera de las mujeres, y con ella, la de la pareja humana, el individuo social” (Serret, 2002: 188).

El pensamiento sansimoniano que se desarrolló después de Saint Simon, con este elemento místico incluido, fue el que reflexionó y cuestionó las relaciones entre los géneros en el matrimonio, la familia y la sexualidad, ya que su autor inicial no abordó ninguno de estos temas de forma directa. De esta manera, como afirma Neus Campillo, este sansimonismo *“representó la incorporación de la mujer en la construcción de una nueva sociedad de forma que tuviera un papel activo y carismático. Igualdad como consecuencia de la excelencia femenina y de la función mística que pudiera ejercer”* (Campillo, 1992: 313). Esta igualdad entre mujeres y hombres buscada por los y las sansimonianas no está referida a una igualdad de derechos basada en algún principio ilustrado, sino que busca nuevas alternativas en las relaciones entre géneros (exaltando muchas veces valores femeninos tradicionales) frente a las nuevas condiciones sociales que se desarrollaban a su alrededor, sirviéndose para ello también de algunos elementos del pensamiento romántico. *“En su «Llamamiento al pueblo sobre la emancipación de la mujer» (1833) Claire Démar [importante pensadora y activista sansimoniana] aclaró que el individuo social constaba del hombre y de la mujer [como lo había afirmado Saint Simon] pero denunció a continuación que «nosotras somos esclavas de los hombres de los cuales somos las madres, hijas y esposas, pero quienes ya no queremos ser más sus sirvientes humildes, ya que sentimos claramente que hemos nacido libres como los hombres»”* (Nash, 2004: 87).

El núcleo central de los cuestionamientos sansimonianos era obtener la libertad de las mujeres, la cual, se consideraba, sólo podría lograrse a través de su emancipación sexual. Para finales de la década de 1820, este grupo predicaba la idea de la “liberación de la carne”, criticando la figura del matrimonio, la fidelidad sexual y la familia tradicional, y oponiendo un modelo de vida en común, mediante el cual se transmitirían los ideales de una nueva sociedad.

El segundo socialista clásico, *Charles Fourier*, fue discípulo de Saint Simon, y quien trató de llevar más allá estas ideas sobre la libertad sexual de mujeres y hombres como elemento de cambio social. Desde su perspectiva las pasiones humanas tienen una gran importancia, ya que las considera el componente principal de todas las relaciones humanas, determinantes para crear una nueva sociedad. La causa de los problemas sociales

está en la represión que se hace de dichas pasiones, por lo que cualquier proyecto que aspire a crear un nuevo orden social debía contemplar formas para que éstas no fueran canceladas o frustradas. Considerando que para Fourier los seres humanos no son moldeados por la sociedad, sino al contrario, considera que es posible construir el ambiente y las condiciones necesarias para que todas las pasiones naturales puedan ser liberadas (entre las que están la sociabilidad y el altruismo) y así construir una comunidad verdaderamente distinta. Para este socialista clásico, *“el individuo debe encaminarse hacia el bien sometiéndose ciegamente a sus pasiones”* (Fourier en Del Águila, 2002: 87).

Para este pensador la construcción de un nuevo orden social no se logrará con reformas y adaptaciones, se requiere destruirlo todo, hasta sus cimientos, para construir otro radicalmente diferente, poniendo atención en las necesidades humanas reales y en sus pasiones. Desde esta óptica, Fourier realiza una crítica severa en contra del liberalismo tanto económico como político, al primero lo culpa de las desigualdades que causan escasez y desgracias a una gran parte de la población, y al segundo lo considera incapaz de solucionar los males acarreados por éste, ya que a pesar de sus intenciones, considera que el liberalismo político es el gobierno del más fuerte y permite la opresión de los débiles y desfavorecidos. Para este autor, los ideales de libertad e igualdad son sólo ilusiones que no pueden evitar la miseria de la mayoría, por ello, la alternativa que propone es crear pequeñas comunidades agrícolas en las cuales se puedan establecer, por un lado, nuevas condiciones para el trabajo productivo, basadas en fuertes vínculos emocionales y sentimientos de solidaridad, y por el otro, una nueva clase de familia, basada en valores como el amor, la amistad y la armonía. Y es que la familia tradicional, desde la perspectiva de Fourier, ha contribuido a crear muchos de los males sociales que les aquejan, ésta es un *“ejemplo de una institución no natural que conduce a la miseria de los seres humanos: el matrimonio es una guerra doméstica basada en el cálculo mercantil y en la que las mujeres llevan la peor parte. Las mujeres son las víctimas más evidentes de una servidumbre que afecta a todos”* (Del Águila, 2002: 89).

Para Fourier la sujeción de las mujeres es un problema que no sólo las afecta a ellas, sino a toda la sociedad, ya que se les enseña a ser esclavas de los hombres y a disimular sus pasiones, lo cual provoca muchos de los problemas que afectan a la civilización. Frente a esto, un nuevo orden social debe considerar otras formas de relación entre mujeres y

hombres de manera que sean más libres y naturales. Desde esta perspectiva la emancipación de las mujeres requiere necesariamente de su libertad sexual, y ambas son imprescindibles en su idea de una sociedad nueva. Asimismo, crea un modelo (matemáticamente planeado) para organizar el placer sexual de mujeres y hombres, de modo que los deseos y pasiones de ambos géneros puedan ser satisfechas (en este sistema, Fourier también propone que la crianza de los hijos sea un trabajo colectivo). “*Dado que la felicidad se define como una plenitud y abundancia de placer, esta organización de las satisfacciones sexuales y la procreación resultaría ser la más adecuada a la naturaleza humana*” (Del Águila, 2002: 89). Es en este contexto que su puede entender su crítica férrea en contra del matrimonio, la monogamia y el modelo de familia tradicional, la cual tendrá una gran influencia en todo el pensamiento feminista.

En el caso del socialista clásico *Robert Owen*, uno de los ejes principales de su pensamiento es la “formación del carácter”, para él cualquier carácter puede formarse de manera adecuada, si tiene el ambiente y los medios necesarios para ello. A diferencia de lo que sostiene Fourier, para este socialista el hombre no se hace a sí mismo, sino que es formado por el ambiente en el que se halla inmerso, de ahí la importancia que tiene cambiar las condiciones sociales y materiales para lograr cambios en las personas. Desde esta visión, los tres ámbitos donde necesariamente deben producirse cambios importantes son: la religión, la propiedad privada y el matrimonio, como condición indispensable para que la sociedad sea justa, armoniosa y ordenada, ya que estos tres elementos son los principales motivos de la infelicidad humana. “*La religión destruye las facultades racionales de la raza humana, la propiedad privada crea pobreza en las masas...el matrimonio genera celos, venganzas, etc.*” (Owen en Del Águila, 2002:95). Frente a ello, Owen propone sustituirlas con una nueva religión racional, con la propiedad comunal y con un nuevo tipo de familia. Respecto de esta última, Nash plantea que el “*argumento igualitario de Owen hizo hincapié en la necesidad de rectificar la legislación familiar vigente y de eliminar los matrimonios de conveniencia económica, como fundamento para el establecimiento de nuevas bases igualitarias de convivencia en la pareja*” (Nash, 2004: 86).

Los planteamientos de estos tres socialistas clásicos sobre las mujeres, el matrimonio y la familia, junto con los que se realizaron posteriormente desde el socialismo marxista, fueron aportes determinantes para el feminismo socialista y su crítica respecto de

la subordinación de las mujeres. Un punto que resalta especialmente, es el que se relaciona con la libertad sexual y el cuidado colectivo de las y los infantes. Como explica Serret, el feminismo socialista identificó inicialmente la liberación sexual con las condiciones de esclavitud que vivían las mujeres en el matrimonio, al carecer de toda personalidad jurídica y política y estar sometidas por completo a la voluntad de los maridos sin embargo, con el tiempo esta crítica se amplió y la libertad sexual también contempló el derecho al placer de las mujeres y a controlar su fertilidad. Junto a ello, también se fueron construyendo las ideas sobre la socialización del trabajo doméstico y de la crianza (*Cfr.* Serret, 2002: 192). Estos tres elementos, libertad sexual, socialización del cuidado infantil y del trabajo doméstico, se convirtieron en algunas de las principales reivindicaciones del feminismo en el siglo XX, impactando las relaciones entre géneros y el papel de las propias mujeres en todos los órdenes de la vida social.

Lo que se ha intentado mostrar hasta aquí, es el contexto histórico de pensamiento sobre la situación social de las mujeres que sirve como telón de fondo a las críticas que Marx y Engels elaboraron acerca de la familia y el matrimonio. Como se puede apreciar, ya había una larga tradición del pensamiento feminista que desde diversas perspectivas y argumentos cuestionaba la subordinación femenina y que sin duda influyó en dichas críticas. En el siguiente apartado, se revisarán algunos de los planteamientos de Marx y Engels respecto de la familia, el matrimonio y las mujeres.

2. La familia, el matrimonio y las mujeres en dos obras de Marx y Engels

En este apartado se tratarán de mostrar algunas de las ideas y críticas que estos dos pensadores formularon sobre la familia, el matrimonio y las mujeres en el *Manifiesto del partido comunista* (1848) y en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Lejos de querer analizar sus planteamientos a la luz del propio pensamiento marxista, lo que se busca es exponer y sistematizar sus argumentaciones, con miras a seguir reflexionando sobre el ámbito de lo doméstico.

2.1 En el Manifiesto del partido comunista

En este texto Marx y Engels hacen algunos comentarios muy breves sobre la familia, el matrimonio y las mujeres, muchos de los cuales serán desarrollados años

después por Engels, con toda amplitud, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

Sobre la familia, declaran que sólo existe y está plenamente desarrollada como familia burguesa, que está basada en el capital y el lucro privado, y que tiene su complemento en la prostitución pública, así como en la supresión de toda familia para el proletariado. Asimismo, consideran que los supuestos “dulces lazos” que unen a los padres con sus hijos son “repugnantes” a medida que la gran industria destruye todo vínculo familiar, convirtiendo a los hijos en simples artículos de comercio e instrumentos de trabajo (Cfr. Marx y Engels, 1955: 35).

Con respecto al matrimonio y las mujeres, estos autores sostienen que el matrimonio burgués es la comunidad de las esposas (por lo que la crítica que les hacen a los comunistas sobre querer establecer la comunidad de las mujeres está equivocada, ya que ésta ha existido desde siempre). Para el burgués su esposa no es más que un instrumento de producción, de utilización común como cualquier otro instrumento. Los burgueses tienen así a su disposición no sólo a sus esposas (a las cuales seducen mutuamente), sino también a las mujeres y las hijas de los obreros, así como la prostitución oficial. De ahí que el verdadero interés de los comunistas, declaran, sea el de acabar con esta situación de las mujeres como meros instrumentos de producción (Cfr. Marx y Engels, 1955: 36).

2.2 En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*

Engels escribió esta obra 36 años después del *Manifiesto del partido comunista*, y fue publicado un año después de la muerte de Marx. Incluye algunos de los que Engels consideraba los más importantes descubrimientos antropológicos de su época sobre la prehistoria de la familia y los sistemas de parentesco. Es un texto largo, rico en información (que supone) histórica, escrito, aunque no sólo, desde lo que se puede considerar como una perspectiva materialista de la historia. No obstante la complejidad que le confieren estos elementos, para los requerimientos del presente trabajo se rescatarán sólo aquellos planteamientos relacionados con la familia, el matrimonio y las mujeres, de manera que el seguimiento sobre la exposición de datos y cronologías sólo se hará cuando lo requiera el interés del argumento.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels, apoyándose en diversos descubrimientos antropológicos como los de Bachofen y Morgan, plantea que existen cuatro tipos de familia: Consanguínea, Punulúa, Sindiásmica, Monogámica o Burguesa, y una forma intermedia: la Patriarcal; las cuales a su vez se corresponden con diferentes períodos de la historia humana: Salvajismo, Barbarie y Civilización,⁵⁸ con sus respectivos estadios inferior, medio y superior:

▪Familia Consanguínea	➔	Predomina la forma	Estadio inferior y medio del salvajismo.
▪Familia Punulúa	➔	del matrimonio por grupos	Preponderancia del derecho materno y la economía doméstica del comunismo primitivo. Surgimiento de la <i>gens</i> .
▪Familia Sindiásmica	➔	Surge entre el estadio superior del salvajismo y el inferior de la barbarie, y se mantiene entre el medio y superior de la barbarie. Tránsito del derecho materno al paterno, del matrimonio por grupos al de parejas y del comunismo primitivo a la propiedad privada.	
Forma intermedia: ▪Familia Patriarcal	➔	Señala el tránsito entre la familia Sindiásmica y la Monogámica. Afianzamiento del derecho paterno.	
▪Familia Monogámica o Burguesa	➔	Propia de la Civilización, junto con la propiedad privada, la división en clases sociales y la formación del Estado. Dominio del derecho paterno.	

Una de las preocupaciones centrales de Engels es mostrar que la familia patriarcal o monogámica, que se ha considerado como la única posible a lo largo de la historia, no es tal, ya que existieron otras formas de familia basadas en sistemas de parentesco distintos a los que predominan en la civilización (lo cual es indispensable para su crítica en contra de la burguesía).

La concepción tradicional no conoce más que la monogamia, al lado de la poligamia de un hombre, y, quizás, de la poliandria de una mujer (...) En cambio, el estudio de la historia primitiva nos revela un estado de cosas en que los hombres practican la poligamia y sus mujeres la poliandria y en que, por consiguiente, los hijos de unos y

⁵⁸ “*Salvajismo*.- Período en que predomina la apropiación de productos que la naturaleza da ya hechos; las producciones artificiales del hombre están destinadas, sobre todo, a facilitar esa apropiación. *Barbarie*.- Período en que aparecen la ganadería y la agricultura y se aprende a incrementar la producción de la naturaleza por medio del trabajo humano. *Civilización*.- Período en que el hombre sigue aprendiendo a elaborar productos naturales, período de la industria, propiamente dicha y del arte” (Engels, 1955: 188-189).

otros se consideran comunes. A su vez, ese mismo estado de cosas pasa por toda una serie de cambios hasta que se resuelve en la monogamia (Engels, 1955: 191).

Este autor pone un énfasis especial en señalar que hubo un estadio primitivo en el que los seres humanos vivían en promiscuidad sexual, y que ello dio lugar a lo que él llama *matrimonio por grupos* y a una primera clase de familia. Es “(...) una forma de matrimonio en que grupos enteros de hombres y grupos enteros de mujeres se pertenecen recíprocamente” (Engels, 1955: 195).

La familia consanguínea, es la primera forma de familia que Engels señala, la más antigua de todas, correspondiente al período del salvajismo, en la cual prevalece el matrimonio por grupos. En ella los grupos conyugales están clasificados en generaciones, donde abuelas y abuelos, padres y madres, hijos e hijas, y así sucesivamente, son cónyuges entre sí. Los padres e hijos son los únicos que están excluidos de los derechos y deberes de esta forma de familia (Cfr. Engels, 1955: 196-197).

La familia punulúa, es otra forma de matrimonio por grupos en la que, además de los padres y los hijos, también se excluye a los hermanos. Para Engels estos son el primer y segundo progreso, respectivamente, en la organización de la familia, el cual se realizó lentamente y comenzó con la exclusión de los “hermanos uterinos” hasta llegar a prohibir el matrimonio entre “hermanos colaterales” (primos en primer, segundo y tercer grado). Una de las características más importantes de este tipo de familia es que en ella se creó la *gens* como un grupo específico de parientes consanguíneos, que predominara por largo tiempo. La segunda característica de la familia punulúa (y que también forma parte de la familia consanguínea) es que la descendencia sólo puede establecerse por *línea materna*. Dado que en ella prevalece el matrimonio por grupos, Engels explica que es muy difícil saber quién es el padre de los hijos, pero no así la madre, quien, supone, puede distinguir a sus propios hijos de los demás. De acuerdo con Engels, este tipo de descendencia por vía materna se da durante toda la etapa del salvajismo, hasta el estadio inferior de la barbarie (Cfr. Engels, 1955: 198, 201).

En cuanto queda prohibido el comercio sexual entre todos los hermanos y hermanas, incluso los colaterales más lejanos por línea materna, el grupo consanguíneo se transforma en una *gens*, es decir, se constituye como un círculo cerrado de parientes consanguíneos por línea femenina, que no pueden casarse unos con otros; círculo que desde ese momento se consolida cada vez más por medio de instituciones comunes, de orden social y religioso, que lo distinguen de las otras gens de la misma tribu (Engels, 1955: 201-202).

La familia sindiásmica, se encuentra en el límite entre el salvajismo y la barbarie, y es característica de esta última, asimismo, marca el abandono lento y gradual del matrimonio en grupos y el inicio de los cambios socio-económicos que hicieron posible la monogamia. Engels plantea que este tipo de familia tiene tres características principales: una, es que las prohibiciones para contraer matrimonio dentro de la gens fueron aumentando, lo que hizo casi imposible el matrimonio por grupos, de manera que ello permitió que se fuera consolidando una tendencia que ya se presentaba en él, y que consistía en que tanto hombres como mujeres tenían una esposa o esposo principal. Así, las uniones en grupos se fueron haciendo cada vez más difíciles de hacer, hasta que fueron sustituidas por la familia sindiásmica, en la cual una mujer vive con un hombre, y aunque prevalece la poligamia para los varones ya se exige la fidelidad para las mujeres (ambas, debido a causas económicas que se verán más adelante).

La evolución de la familia en los tiempos prehistóricos consiste en una constante reducción del círculo en cuyo seno prevalece la comunidad conyugal entre los dos sexos, círculo que en su origen abarca a la tribu entera. La exclusión progresiva, primero de los parientes cercanos, después de los lejanos y, finalmente, de las personas meramente vinculadas por alianza, hace imposible en la práctica todo matrimonio por grupos; en último término no queda sino la pareja, unida por vínculos frágiles aún (Engels, 1955: 206).

La segunda característica de la familia sindiásmica es que prevalece la economía doméstica comunista y la filiación por línea materna, estos elementos están íntimamente

relacionados, ya que sitúa a las mujeres en un mejor lugar respecto al que ocupan en la civilización. La economía doméstica comunista implica el predominio de las mujeres en la casa, lo cual, sumado al reconocimiento materno de la descendencia, hacía que las mujeres (en tanto madres) fueran muy estimadas (*Cfr.* Engels, 1955: 198, 207). Para Engels es claro que esta economía doméstica comunista es una de las causas principales de dicha preponderancia de las mujeres.

La división del trabajo entre los dos sexos depende de otras causas que nada tienen que ver con la posición de la mujer en la sociedad. Pueblos en los cuales las mujeres se ven obligadas a trabajar mucho más de lo que, según nuestras ideas, les corresponde, tienen a menudo mucha más consideración real hacia ellas que nuestros europeos. La señora de la civilización, rodeada de aparentes homenajes, extraña a todo trabajo efectivo, tiene una posición social muy inferior a la de la mujer de la barbarie, que trabaja de firme, se ve en su pueblo conceptuada como una verdadera dama y lo es efectivamente por su propia posición (Engels, 1955: 208).⁵⁹

La tercera característica de esta clase de familia, la cual, de acuerdo con Engels, señala el tránsito del matrimonio por grupos hacia el sindiásmico, es que en ella las mujeres buscan obtener su “derecho a la castidad” o a “entregarse” a un solo hombre. Este autor plantea que las mujeres de la familia sindiásmica buscaron librarse de la antigua comunidad de maridos y adquirir el derecho a tener un solo hombre. Asimismo, respalda una afirmación de Bachofen, según la cual, el paso del matrimonio por grupos a la monogamia se “realizó esencialmente gracias a las mujeres”.

Cuanto más perdían las antiguas relaciones sexuales su candoroso carácter primitivo selvático a causa del desarrollo de las condiciones económicas y, por consiguiente, a causa de la descomposición del antiguo comunismo y de la densidad, cada vez mayor, de la población, más envilecedoras y opresivas debieron parecer estas relaciones a las mujeres y con mayor fuerza debieron de anhelar, como liberación, el derecho a la castidad, el derecho al matrimonio temporal o definitivo con un solo

⁵⁹ Subrayado de la autora.

hombre (...) Sólo después de efectuado por la mujer el tránsito al matrimonio sindiásmico, fue cuando los hombres pudieron introducir la monogamia estricta, por supuesto, sólo para las mujeres (Engels, 1955: 211).

Engels plantea que la evolución de la familia sindiásmica a la monogámica se debió a causas de “orden social” (económicas). Explica que en el Viejo Mundo, durante el estadio de la barbarie, la domesticación de animales y la crianza de ganado aumentaron considerablemente la riqueza de los pueblos. Dicha riqueza, que en un principio pertenecía a la *gens*, paulatinamente fue pasando a ser propiedad privada de las familias. De esta forma, la ganadería, la elaboración de metales, la introducción de la agricultura y el desarrollo del tejido, fueron cambiando drásticamente las relaciones sociales. Uno de los primeros ámbitos impactados, fue la familia y el papel de los hombres y las mujeres en ella. Engels plantea que este aumento en las riquezas, junto con el debilitamiento del matrimonio por grupos y su reducción a una mujer y un hombre, permitió que los varones tuvieran un papel distinto al que habían tenido en los períodos anteriores, en términos de poder y dominación.

Convertidas todas estas riquezas en propiedad privada de las familias, y aumentadas después rápidamente, asestaron un duro golpe a la sociedad fundada en el matrimonio sindiásmico y en la *gens* basada en el matriarcado. El matrimonio sindiásmico había introducido en la familia un elemento nuevo. Junto a la verdadera madre había puesto al verdadero padre (...) Con arreglo a la división del trabajo de la familia de entonces, correspondía al hombre procurar la alimentación y los instrumentos de trabajo necesarios para ello; consiguientemente, era, por derecho, el propietario de dichos instrumentos y en caso de separación se los llevaba consigo, de igual manera que la mujer conservaba sus enseres domésticos. Por tanto, según las costumbres de aquella sociedad, el hombre era igualmente propietario del nuevo manantial de alimentación, el ganado, y más adelante, el nuevo instrumento de trabajo, el esclavo (Engels, 1955: 213).

Para Engels, este aumento en las riquezas y la participación que en ello tenían los varones, transformados ahora en “verdaderos padres”, les permitió tener una posición más importante que las mujeres dentro de la comunidad familiar, lo cual generó en ellos el deseo que modificar, en provecho de su propia descendencia, el sistema de herencia establecido por línea materna. De acuerdo al derecho materno, la descendencia se consideraba sólo por línea femenina, de forma que la herencia permanecía en la gens y pasaba a los consanguíneos maternos. Los hijos del padre no pertenecían a su gens, sino a la de la madre, por lo que heredaban de ésta, pero no podían heredar de él. Engels sostiene que el deseo de los varones de heredar implicaba que fuera abolido el derecho materno, lo cual, al realizarse, representó para este pensador una de las revoluciones más profundas de la humanidad, trayendo consigo, a la postre, “la derrota histórica” de las mujeres y su sometimiento.

Bastó decidir sencillamente que en lo venidero los descendientes de un miembro masculino permanecerían en la gens, pero los de un miembro femenino saldrían de ella, pasando a la gens de su padre. Así quedaron abolidos la filiación femenina y el derecho hereditario materno, sustituyéndolos la filiación masculina y el derecho hereditario paterno (...) El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas de la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción (Engels, 1955: 215).

Esta derrota histórica de las mujeres y la supremacía adquirida por los hombres en tanto que padres legítimos con la facultad de heredar, dio paso a la forma intermedia de la familia patriarcal.

La familia patriarcal es una forma de familia que Engels sitúa entre la sindiásmica y la monogámica, y es resultado, de acuerdo con sus planteamientos, de diversos factores sociales y económicos: como la introducción de la ganadería y la agricultura; el aumento de las riquezas que éstas produjeron y la transformación de dichas riquezas en propiedad

privada de las familias (lo cual implicó un cambio de la economía doméstica comunista donde predominaban las mujeres); el paso del matrimonio por grupos a el de dos personas; la aparición en la familia de los padres legítimos y su participación en la generación de las riquezas, así como su deseo de heredar a sus hijos, cancelando la herencia por filiación materna.

Este tipo de familia se caracteriza por estar sometida al poder paterno y porque en ella hay miembros libres y no libres, esto es, esclavos. Engels explica que en este contexto, la palabra *familia* no está referida a los ideales y sentimientos domésticos modernos asociados con ella, y tampoco incluye a la pareja y su descendencia, sino, solamente a los esclavos. En este sentido, *famulus* significa esclavo doméstico y *familia* el conjunto de esclavos perteneciente a un patriarca (Cfr. Engels, 1955: 215). Otro rasgo importante, es que la fidelidad de la mujer es ya un factor indispensable para asegurar la paternidad de sus hijos y la herencia, de ahí que la familia patriarcal marque el tránsito del matrimonio sindiásmico y el derecho de filiación materno, al matrimonio monogámico y el derecho de filiación por vía paterna, en el estadio de la civilización.

La familia monogámica aparece así, desde la perspectiva de Engels, como el resultado (evolutivo) de la familia sindiásmica durante el período de transición del estadio medio de la barbarie al superior, y donde su afianzamiento como modelo dominante se convierte en una marca distintiva de la civilización. Entre sus principales características están: el dominio del hombre y su deseo de tener hijos cuya paternidad esté garantizada por la fidelidad de la esposa, con el fin de convertirlos en los herederos de sus bienes; los lazos conyugales están más afianzados que en la familia sindiásmica y ya no pueden ser disueltos a voluntad, aunque el marido adquiere la potestad de repudiar a su mujer; respecto de la infidelidad (herencia lejana del matrimonio por grupos, desde la perspectiva de Engels) queda prohibida para las mujeres y tolerada para los hombres (Cfr. Engels, 1955: 219).

Engels plantea que el modelo de familia monogámica tiene su principal referente en los griegos, y está basado en intereses económicos y no, en lo que él llama, el “amor sexual individual”.

Fue la primera forma de familia que no se basaba en condiciones naturales, sino económicas, y concretamente en el triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva, originada espontáneamente. Preponderancia del hombre en la familia y procreación de hijos que sólo pudieran ser de él y destinados a heredar su riqueza: tales fueron, abiertamente proclamados por los griegos, los únicos objetivos de la monogamia (...) [En este tipo de familia] para el hombre [la mujer griega] no es, en fin de cuentas, más que la madre de sus hijos legítimos, sus herederos, la que gobierna la casa y vigila a las esclavas, de quienes él tiene el derecho a hacer, y hace, concubinas siempre que se le antoje (Engels, 1955: 222, 220).

De esta forma, para Engels la monogamia no se basa en un acuerdo entre mujeres y hombres, ni tampoco es la forma más elevada de matrimonio, por el contrario, la considera como el *primer antagonismo y opresión de clases*, basado en el sometimiento de un sexo sobre el otro, lo cual genera conflictos sociales entre estos, desconocidos hasta entonces en la prehistoria, dichos conflictos, además, son una muestra de las contradicciones mayores que prevalecen en la sociedad civilizada.

La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con las riquezas privadas, la época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifican a expensas del dolor y de la represión de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad (...) Así pues, en los casos en los que la familia monogámica refleja fielmente su origen histórico y manifiesta con claridad el conflicto entre el hombre y la mujer, originado por el dominio exclusivo del primero, tenemos un cuadro en miniatura de las contradicciones y de los antagonismos en medio de los cuales se mueve la sociedad, dividida en clases desde la civilización, sin poder resolverlos ni vencerlos (Engels, 1955: 223, 225).

Estas son las características principales de los cinco tipos de familia que Engels plantea, las tres primeras las ubica en la prehistoria y las dos últimas en el estadio de la civilización. Para los objetivos de este trabajo, además de estos elementos, también es importante plantear algunas de sus reflexiones y críticas respecto de lo que considera como la familia monogámica-burguesa, propia ya de la civilización moderna.

Engels sostiene que hay dos formas de matrimonio burgués, una, la de los países católicos y otra de los protestantes, ambas, fundadas, en acuerdos económicos de clase. En los primeros, los padres son quienes establecen la pareja conyugal, mientras que en los países protestantes, al joven burgués se le concede cierta libertad para elegir esposa dentro de su propia clase, y ello hace suponer que el amor (sexual moderno, del que se hablará más adelante) será la base de dicho matrimonio. En este matrimonio Engels considera que la infidelidad es menos frecuente que en los países católicos, pero lo que ahí prevalece, desde su perspectiva, es un *“aburrimiento mortal sufrido en común y que se llama felicidad doméstica”* (Engels, 1955: 227).

En ambos casos, el matrimonio se funda en la posición social de los contrayentes y, por tanto, siempre es un matrimonio de conveniencia. También en los dos casos, este matrimonio de conveniencia se convierte a menudo en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer; ésta sólo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre, como una esclava (Engels, 1955: 228).

Respecto al matrimonio en el proletario, Engels considera que al estar las mujeres obligadas a trabajar fuera del hogar, debido a la gran industria, la supremacía del varón se ve muy reducida, excepto en términos de violencia física.

Sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado de trabajo y a la fábrica, convirtiéndola bastante a menudo en el sostén de la casa, han quedado desprovistos de toda base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar proletario, excepto, quizás, cierta brutalidad para

con las mujeres, muy arraigada desde el establecimiento de la monogamia (Engels, 1955: 228).

El matrimonio hegemónico es el de la familia burguesa, que para Engels, se basa en un acuerdo de conveniencia que no establecen las partes contrayentes, asimismo, critica en reiteradas ocasiones que las exigencias de la monogamia sólo sean tales en el caso de las mujeres, mientras que los hombres tienen permitida (por la costumbre) todo tipo de infidelidad. Para Engels, otro elemento que caracteriza al matrimonio monogámico y burgués es *el amor sexual individual*. Este tipo de amor es algo más que un simple deseo sexual, pues supone la reciprocidad entre quien ama y el ser amado (lo cual es igual en la mujer y el hombre); la intensidad y duración de esta clase de amor es muy fuerte y su falta hace sentir a los involucrados un gran dolor. El amor sexual individual y moderno introduce un nuevo criterio para juzgar a las relaciones sexuales, ya que no sólo cuestiona si son legítimas o ilegítimas, sino también, si son por amor recíproco (*Cfr.* Engels, 1955: 233-234).

Engels considera que este tipo de amor y los elementos que introduce son muy diferentes a los de épocas precedentes, ya que una de sus condiciones de posibilidad es la producción capitalista. Desde esta perspectiva, el capitalismo transformó todas las cosas en mercancías y las relaciones tradicionales en relaciones de compra-venta, las cuales, a su vez, necesitaban estar basadas en el libre contrato. Considerando el contexto de cambio social intenso en el que se desarrolla, este tipo de libertad se extendió también al matrimonio, hasta que se considero importante que los contrayentes tuvieran cierta libertad de elección basada en la idea del amor sexual moderno.

Así sucedió que la burguesía naciente, sobre todo la de los países protestantes, donde se conmovió de una manera más profunda el orden de cosas existente, fue reconociendo cada vez más la libertad del contrato para el matrimonio (...) [éste] continuó siendo matrimonio de clases, pero en el seno de la clase concediese a los interesados cierta libertad de elección. Y en el papel, tanto en la teoría moral como en las narraciones poéticas, nada quedó tan inquebrantablemente asentado como la inmoralidad de todo matrimonio no fundado en un amor sexual recíproco y en un

contrato de los esposos efectivamente libre. En resumen: quedaba proclamado como un derecho del ser humano el matrimonio por amor; y no sólo como derecho del hombre, sino que también y, por excepción, como un derecho de la mujer (Engels, 1955: 237).

No obstante lo anterior, Engels considera que esta clase de matrimonio por amor no se realizará completamente hasta que la producción capitalista y los intereses económicos que genera dejen de ser elementos determinantes en la elección de esposos, sólo entonces habrá inclinaciones libres y verdaderamente recíprocas entre mujeres y hombres, asimismo, desaparecerá la infidelidad y los hombres se volverán verdaderamente monógamos.

Otro tema que Engels aborda en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es el de la división social del trabajo, las etapas que siguió y su relación con el surgimiento de ciertas formas de dominación y de la división en clases sociales. Para este autor, dichos elementos están íntimamente relacionados con la disolución de la *gens*⁶⁰ y la conformación del Estado, en un período de tiempo que abarca desde el estadio inferior de la barbarie (cuando surge la *gens*) hasta la civilización (cuando se forma el Estado).

Desde la perspectiva de Engels la *gens* se caracterizaba porque “*en ella no tenían cabida la dominación y la servidumbre*”, tampoco existía la separación entre derechos y deberes, ni la división en clases sociales. La *gens* está basada en una economía doméstica comunista, compartida por las familias que conforman la tribu, la propiedad es colectiva y se hace uso común de la casa, las tierras y los instrumentos de trabajo. Lo más relevante del relato de Engels (para los intereses de este capítulo) es la forma en que concibe la división del trabajo “original” que prevalece en la *gens*, la cual puede considerarse como *natural* antes que *social*, entre mujeres y hombres.

Cuando las formas de producción se fueron modificando e hizo su aparición la cría de animales, fue cuando apareció para Engels la primera división *social* del trabajo, ya que las tribus de pastores se distinguieron del resto de los grupos bárbaros. Ello trajo consigo el aumento de las riquezas y la necesidad de esclavos que cuidaran de los rebaños, de forma que esta primera división del trabajo, produjo una primera separación en dos clases: amos y esclavos, explotados y explotadores (*Cfr.* Engels, 1955: 308).

⁶⁰ “El grupo consanguíneo se transforma en una *gens*, es decir, se constituye como un círculo cerrado de parientes consanguíneos por línea femenina, que no pueden casarse unos con otros” (Engels, 1955: 201).

Como ya se mencionó párrafos arriba, Engels explica que estas nuevas condiciones modificaron la importancia que el trabajo de mujeres y hombres tenía en la familia (sindiásmica), a favor de los segundos. De acuerdo con la división sexual (*natural*) del trabajo que había entonces, los varones tenían a su cargo el conseguir alimentos, y cuando ello pasó a depender en gran medida de los rebaños, adquirieron mayor poder, en tanto que propietarios de los animales.

La segunda división social del trabajo fue la separación entre la agricultura y los oficios (tejido, labrado con metales, etc.), lo cual consolidó la esclavitud y generó una segunda división entre ricos y pobres. La tercera división del trabajo sucede en los inicios de la civilización con la aparición de una clase dedicada al intercambio de productos: los mercaderes, lo cual profundizó aún más las divisiones en clases sociales.

Como se ha intentado mostrar hasta aquí, Engels plantea que los cambios en las condiciones socioeconómicas de los pueblos bárbaros afectaron considerablemente a la familia y los roles que mujeres y hombres tenía en ella (cambio del matrimonio en grupos al de parejas, del derecho materno al paterno, del predominio de las mujeres en la casa al de los hombres). Asimismo, provocaron que la economía doméstica comunitaria se transformara en una basada en la propiedad privada, generando la división social del trabajo en distintos niveles, así como distintas formas de dominación y divisiones en clases sociales.

Para Engels todas estas transformaciones impactaron directamente a la *gens* y provocaron su desaparición. Este pensador sostiene que las formas de dominación y división en clases sociales que provocó el paso de una economía basada en la propiedad comunitaria a una economía fundada en la propiedad privada -entre mujeres y hombres, amos y esclavos, ricos y pobres- provocaron luchas y antagonismos entre grupos que ponían en riesgo a toda la sociedad, por lo que se necesitaba el control de un *tercer poder* que se colocara por encima de ellos, suprimiera los conflictos abiertos y los restringiera, bajo formas legales, al terreno de lo económico, este tercer poder, será el Estado.

Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es «la realidad de la idea moral», ni «la imagen y la realidad de la razón», como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega

a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar (...) Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado (Engels, 1955: 317).

De esta forma, el Estado se convierte, desde la perspectiva de Engels, en una fuerza coercitiva externa a las clases sociales, necesaria para mantener bajo control los conflictos entre ellas, por lo cual el Estado siempre estará a favor de la clase política y económicamente dominante. En la antigüedad fue el Estado de los esclavistas que sometió a los esclavos, en la Edad Media el de la nobleza que controló a los siervos, y en la época moderna el Estado del capital que domina al trabajo asalariado.

Hasta aquí se ha intentado mostrar algunos de los elementos que se consideran más relevantes para analizar la conceptualización marxista sobre el espacio doméstico, a partir de los dos textos revisados (*El manifiesto del partido comunista* y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*). Para ello era necesario revisar las ideas y críticas de Marx y Engels sobre la familia, el matrimonio y las mujeres en dichas obras. En el siguiente apartado se intentará realizar una reflexión sobre lo que sucede con el ámbito de lo doméstico a partir de los planteamientos de estos autores.

3. La lectura economicista del marxismo y la invisibilización de lo doméstico

Como ya se ha explicado, la separación de espacios sociales planteada por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*, establecía con claridad la especificidad de lo doméstico como ámbito propio de la familia y las mujeres, bajo el dominio del padre-esposo en tanto que *cabeza* de ésta, y necesariamente trascendido por los individuos (varones). Asimismo, distingue este espacio de la sociedad civil como lugar del mercado, las clases, la administración de justicia, y de las instituciones que se encargan de gestionar los asuntos públicos. También lo diferencia del Estado como la *realidad efectiva de la idea ética*, como espacio de unión de lo particular y lo universal, y de la libertad objetiva y subjetiva, de la relación necesaria entre individuos y Estado, donde los primeros adquieren su derecho de existencia y el sentido final de sus deberes como miembros de éste. Así, la

conceptualización hegeliana plantea con detalle algunas de las principales características de cada espacio social en los albores de la modernidad.

En el caso de la propuesta marxista, lo primero que salta a la vista es una fuerte simplificación de la distinción hegeliana, donde la familia, la sociedad civil y el Estado son caracterizados en función de la clase social que ocupa y domina todos los ámbitos de la vida económica y política. Ello implica una transformación y reducción de las características de dichos espacios sociales, donde la sociedad civil se convierte en sociedad burguesa, el Estado en el Estado de la clase dominante y la familia en la forma hegemónica de familia burguesa; bajo una perspectiva en la que sólo aparecen como elementos con funciones específicas en una estructura determinada. En este sentido el espacio doméstico se diluye en alguna parte de la sociedad burguesa, junto con sus miembros, fundamentos, formas de organización y relevancia para la formación de las sociedades modernas. Como explica Serret, *“en tanto que Marx y Engels identificaron sociedad civil con sociedad burguesa, el concepto adquirió un carácter economicista y funcionalista que dio al traste con su capacidad descriptiva (...) la idea de sociedad burguesa desdibujó por completo la especificidad del espacio doméstico, que tan prolijamente había trazado Hegel. Con el marxismo se consolida la separación entre lo público y lo privado como esferas que se corresponden con lo estatal y con lo social, respectivamente. La familia, que sólo es considerada marginal y tangencialmente, desaparece de la reflexión sistemática y es subsumida en la idea de sociedad civil, suponiéndose implícitamente que pertenece al ámbito de lo privado. De este modo, no sólo se invisibiliza el espacio al que pertenecen las mujeres para el imaginario moderno, sino que se pierde la posibilidad de realizar una crítica a las características que le son propias* (Serret, 2007: 66).

La conceptualización que hace el marxismo de la sociedad civil como sociedad burguesa sólo resalta cierta parte del “sistema de necesidades” hegeliano, aquel que corresponde al mercado, el trabajo y las relaciones de producción, en un esquema donde el Estado aparece como un mero instrumento de dominación de la burguesía (la clase de los capitalistas modernos, propietarios de los medios de producción y quienes emplean el trabajo asalariado) sobre el proletariado (la clase de los trabajadores asalariados modernos, privados de medios de producción propios, quienes venden su fuerza de trabajo para poder sobrevivir) en las sociedades capitalistas:

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases (...) La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado (...) El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de la clase burguesa (Marx y Engels, 1955: 20, 22).

Desde esta perspectiva, todo lo referente al espacio doméstico aparece como un reflejo de este dominio de la burguesía y del conflicto de clases que genera. La familia “que existe realmente” es la familia burguesa, la cual se apoya en el capital y en el lucro privado, para reproducir y mantener su supremacía de clase.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero (...) La familia plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública. La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital (Marx y Engels, 1955: 22, 35).

Esta visión marxista sobre la división de espacios sociales provocó que el ámbito de lo doméstico dejara de considerarse como un elemento relevante en los análisis sociales, colocando toda la atención sobre la dicotomía público-privado, donde la familia queda desdibujada, sin poder dar cuenta de su lógica de funcionamiento, ni del tipo de relaciones que se generan en su interior.

Si bien es cierto que *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* fue una obra que tuvo gran influencia en el feminismo, tanto a nivel teórico como político, porque reconoce de cierta forma el problema de la subordinación femenina y recupera la crítica del socialismo clásico hacia la familia burguesa, también lo es que presenta una visión problemática del espacio doméstico, las mujeres y las relaciones entre géneros.

Uno de los principales objetivos de Engels en este texto es demostrar que la familia monogámica burguesa no es la única forma de familia que ha existido históricamente, lo cual explica porque dedica tantas páginas a su exposición sobre las diferentes formas de familia, apoyándose en los descubrimientos antropológicos de su época. Asimismo, para este pensador dicha pre-historia de la familia forma parte de un proceso económico y social de más importancia y largo alcance, en el cual la familia burguesa sólo es una consecuencia: la disolución de la economía del comunismo primitivo, de la gens y el paso a la propiedad privada, la división social del trabajo, la separación en clases sociales y el antagonismo entre explotadores y explotados, lo que a su vez, desemboca históricamente en la formación del capitalismo, y el dominio de la clase y Estado burgueses. Al final, su lectura materialista de la historia está orientada por los intereses políticos que el marxismo persigue y son su prioridad.

Y es que el problema se encuentra, precisamente, en que desde su visión materialista de la historia, lo doméstico y las mujeres no generan trabajo productivo, lo cual es de importancia fundamental en el esquema marxista, y por ello lo invisibilizan. Se recordará que en el período de la familia sindiásmica (donde ya se ha pasado del matrimonio por grupos al de parejas) los hombres lograron tener un fuerte avance en sus medios de producción, y esto les permitió desarrollar nuevas actividades productivas como la agricultura, ganadería, el tejido y el uso de los metales. De acuerdo con el relato de Engels, todo esto proporcionó mayores cantidades de alimento, aumentó los recursos de los pueblos y modificó su forma de vida, sobre todo respecto de la organización familiar. Uno de los factores que contribuyó a ello, de manera importante, fue la cría de animales; los ganados en un principio eran propiedad colectiva y pertenecían a la gens, sin embargo, después pasaron a ser propiedad privada de cada familia, por motivos que Engels afirma desconocer. Pero la riqueza que esta actividad produjo no era de toda la familia, sino del hombre, ya que él era el encargado de proporcionar alimento y dueño de las herramientas

para obtenerlo, la mujer participaba en su consumo, pero no en su obtención, porque ella estaba a cargo de las labores domésticas.

Nada sabemos hasta ahora acerca de cuándo y cómo pasaron los rebaños de propiedad común de la tribu o de la gens a ser patrimonio de los distintos cabezas de familia; pero en lo esencial, ello debió de acontecer en ese estadio [la barbarie]. Y con la aparición de los rebaños y las demás riquezas nuevas, se produjo una revolución en la familia. La industria había sido siempre asunto del hombre; los medios necesarios para ella eran producidos por él y propiedad suya. Los rebaños constituían la nueva industria; su domesticación al principio y su cuidado después, eran obra del hombre. Por eso el ganado le pertenecía, así como las mercancías y los esclavos que obtenía a cambio de él. Todo el excedente que dejaba ahora la producción pertenecía al hombre; la mujer participaba en su consumo, pero no tenía ninguna participación en su propiedad (Engels, 1955: 309).⁶¹

Y es que para este pensador marxista las riquezas que produce el ganado son propiedad del hombre, porque tanto antes, como después de la gens, él es quien está a cargo del trabajo productivo, mientras que la mujer se dedica al cuidado de la casa y por ello no produce nada. Para Engels (como también para Marx) hay una división del trabajo entre géneros, que no es social, sino natural, y ha existido desde siempre.

[En el estadio inferior de la barbarie] la población está en extremo espaciada, y sólo es densa en el lugar de residencia de la tribu, alrededor del cual se extiende en vasto círculo el territorio para la caza; luego viene la zona neutral del bosque protector que separa de otras tribus. La división del trabajo es en absoluto espontánea: sólo existe entre los dos sexos. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es propietario de los instrumentos que elabora y usa: el

⁶¹ Subrayado de la autora.

hombre de sus armas, de sus pertrechos de caza y pesca; la mujer, de sus trebejos caseros. La economía doméstica es comunista, común para varias y a menudo para muchas familias (Engels, 1955: 306).⁶²

De esta forma, tanto antes como después de la gens, bajo un régimen de propiedad colectiva o privada y desde antes de la civilización, para el marxismo hay una división natural del trabajo entre géneros. Cabe señalar que desde la perspectiva de Engels, las tareas realizadas por las mujeres dentro de la gens, a pesar de ser *domésticas*, eran consideradas, antes del desarrollo de la propiedad privada, *tan importantes* como el trabajo productivo hecho por los hombres, por eso aquellas gozaban de una mejor estimación y ocupaban un lugar importante dentro de la casa, incluso mayor que el de los varones, “a pesar” de que realizaban tareas “no productivas”. No obstante, cuando las riquezas aumentaron y se convirtieron en propiedad privada de los hombres, las mujeres, “al no participar en la producción” ni tener propiedad, quedaron sujetas a quienes sí eran productivos y propietarios. Las mujeres siempre serán mujeres, pero serán las condiciones materiales las que determinen su reconocimiento social.

El «salvaje», guerrero y cazador, se había conformado con ocupar en la casa el segundo lugar, después de la mujer, el pastor «más dulce», engreído de su riqueza, se puso en primer lugar y relegó el segundo a la mujer. Y ella no podía quejarse. La división del trabajo en la familia había sido la base para distribuir la propiedad entre el hombre y la mujer. Esta división del trabajo continuaba siendo la misma, pero ahora trastornaba por completo las relaciones domésticas existentes por la mera razón de que la división del trabajo fuera de la familia había cambiado. La misma razón que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa -su ocupación exclusiva en las labores domésticas-, aseguraba ahora la preponderancia del hombre en el hogar: el trabajo doméstico de la mujer perdía ahora su importancia comparado con el trabajo productivo del hombre; este trabajo lo era todo; aquel un accesorio insignificante (Engels, 1955: 309).⁶³

⁶² Subrayado de la autora.

⁶³ Subrayado de la autora.

Esta visión de Engels se apoya en la idea de un supuesto predominio de las mujeres durante la prehistoria, a partir de los planteamientos de Bachofen sobre el matriarcado. Según este segundo autor, los seres humanos vivieron inicialmente en promiscuidad sexual por lo que los vínculos familiares sólo se podían establecer por línea femenina y por ello las mujeres, *en tanto madres*, gozaban de mayor aprecio y respeto social, los cuales llegaban hasta el dominio político y social. Siguiendo el relato de Engels, cuando se dio el paso del matrimonio por grupos al de parejas (el cual, incluso, fue promovido por las propias mujeres, como el “derecho a entregarse a un solo hombre y a la monogamia”), se pudo establecer la descendencia por línea paterna, y ello, sumado al aumento de sus riquezas y a su propiedad privada, hizo que las mujeres perdieran el supuesto poder que tenían en tanto madres, quedando en condiciones de subordinación. Sin embargo, estos planteamientos acerca del matriarcado y de un supuesto período en que las mujeres gozaban de poder sobre los varones, ha sido objeto de fuertes críticas desde el feminismo. Una corriente de éste, proveniente de la antropología estructural, ha mostrado que el matriarcado, más que una realidad, aparece como un relato de referencia (un mito fundacional) que “da sentido a los orígenes de la humanidad” y “explica” por qué el dominio de los varones es indispensable para mantener el orden. Más aún, si se considera la manera en que el género se conforma a nivel de la cultura (donde lo femenino aparece siempre como inferior, subordinado y “lo otro” de lo masculino) es casi imposible que haya existido algún momento histórico en que la matrilinealidad se haya traducido en poder político y religioso para las mujeres.⁶⁴

Así, desde la visión de Engels las mujeres dominaban dentro de la gens porque sólo ellas podían establecer la descendencia de hijas e hijos, así que eran estimadas como *madres*, pero no debido a las tareas domésticas que realizaban en el hogar. Otro problema con esta visión es que supone que dichas actividades eran *tan importantes* como el trabajo productivo de los varones, porque las realizaban para todos los miembros de las gens (la cual, recuérdese, estaba formada por varias familias) y en ese sentido era un trabajo público. Sin embargo, cuando la propiedad privada hizo su aparición, dicho trabajo también se privatizó, quedando sólo para cada familia y hogar, por lo cual se convirtió en un *servicio privado*, carente de valor económico y también social. Leído de esta forma, no

⁶⁴ Al respecto véase: Serret, 2001: 17-21. Sobre las tesis de Bachofen en el texto de *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*, véase: Engels, 1955: 172.

queda claro porque el trabajo doméstico pierde su valor, si se realiza para una familia o para muchas.

En el antiguo hogar comunista, que comprendía numerosas parejas conyugales con sus hijos, la dirección del hogar, confiada a las mujeres, era también una industria socialmente tan necesaria como el cuidado de proporcionar víveres, cuidado que se confió a los hombres. Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aún más con la familia individual monogámica. El gobierno del hogar perdió su carácter público. La sociedad ya no tuvo nada que ver con ello. El gobierno del hogar se convirtió en un *servicio privado*; la mujer se convirtió en la criada principal, sin tomar ya parte en la producción social (Engels, 1955: 230).⁶⁵

Desde esta lectura marxista, la subordinación social de las mujeres se explica debido al trabajo privado que realizan en el hogar, el cual no es productivo, ni social (público), de ahí que las condiciones de su emancipación e igualdad respecto de los varones dependan de que se integren a la (verdadera) producción en la industria, la cual necesariamente se realiza fuera del espacio doméstico.

La emancipación de la mujer y su igualdad con el hombre son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo doméstico que es un trabajo privado. La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante (Engels, 1955: 309).

Así, esta caracterización de Engels sobre lo doméstico resulta sumamente problemática, por varias razones. La primera, es que este supuesto sobre la división sexual del trabajo como algo “espontáneo”, descansa sobre una dicotomía esencialista de los géneros, en donde, *por naturaleza*, los hombres aparecen como seres productivos y las mujeres como seres domésticos; así, unos son los encargados de la producción social y las

⁶⁵ Subrayado de la autora.

otras de la reproducción de la casa; el trabajo productivo realizado por los varones es socialmente relevante y determinante, y el doméstico encargado a las mujeres sólo es un servicio privado y accesorio. Más aún, también supone que esta división entre hombres productivos y mujeres domésticas existe desde la prehistoria de la humanidad, es decir, desde el principio de los tiempos, sin embargo, lejos de ello, es una idea propia de la modernidad, la cual puede ser explicada desde la *ficción doméstica*.

La figura de la mujer doméstica es uno de los principales referentes para la construcción de las identidades femeninas en las sociedades modernas, y fue trazada desde diversos discursos provenientes de la literatura, la filosofía, la ciencia, la moral y la religión, durante el siglo XVIII, y tomando forma concreta y fuerza social durante el XIX y XX. De acuerdo con Nancy Armstrong, a través de esta figura, a la cual denomina como *ficción doméstica*, se delineó *qué hacía deseable y era deseable en una mujer*. Muchos autores fueron estableciendo que la identidad de los sujetos no se basaba ya en la pertenencia a cierto grupo social (como nobles o plebeyos) sino en sus *cualidades mentales esenciales*. En el caso de las mujeres, afirmaban que las características que definían a una mujer no se regían por el “título” que ellas ostentaran o por el lugar que ocupaban socialmente, sino por sus cualidades esenciales *interiores*. De esta forma, la *nueva mujer* que se fraguó por medio de la *ficción doméstica*, fue definida como opuesta a la mujer aristócrata. Se estableció que lo *deseable* en una mujer no radicaba en su nobleza, sino en una serie de características “femeninas” que se consideraron “naturales” en todas las mujeres (Cfr. Armstrong, 1987). De esta manera, bajo la ficción de la mujer doméstica todas las mujeres fueron homogenizadas como madres, esposas y encargadas del hogar, esto es, como seres esencialmente domésticos.

Los planteamientos de Engels sobre la división sexual del trabajo, donde las mujeres aparecen como las que “cuidan la casa” en todos los grupos humanos, se corresponden con este discurso sobre la domesticidad, el cual, para el siglo en que vive este pensador marxista, ya había adquirido una gran fuerza sobre las percepciones y definiciones sociales acerca de las mujeres. Y es que la *ficción doméstica* crea una imagen en torno a lo femenino que borra, precisamente, las características específicas, tanto sociales como individuales de las mujeres, y las *hace aparecer*, antes que nada, como las encargadas del

hogar desde el comienzo de la humanidad, realizando una actividad que no es “verdadero” trabajo.

El otro problema que subyace a esta concepción de Engels sobre lo doméstico y las mujeres, es que también hace aparecer la división entre la casa y la industria como algo trans-histórico. Sin embargo, se recordará que en el capítulo anterior se planteó que las mujeres siempre han estado presentes, de diversas formas, en los ámbitos del trabajo productivo y la política. Tanto en la época de Hegel como de Engels, sólo una pequeña parte de ellas estaba dedicada “a las tareas del hogar”, pues la gran mayoría tenía que trabajar fuera de éste para vivir. Asimismo, antes del desarrollo de la técnica y la industria, el trabajo productivo formaba parte de la casa y era realizado por todos los miembros de la familia, lo cual cambió posteriormente con el desarrollo del capitalismo, lo cierto es que esta separación entre el trabajo realizado en la casa y fuera de ella, también es un fenómeno propio de las sociedades modernas.

De esta forma, cuando Engels plantea que la división del trabajo entre mujeres y hombres, así como la separación entre trabajo doméstico y productivo, son elementos atemporales, presentes desde siempre en los grupos humanos, hace eco y reproduce la ficción doméstica que se había venido construyendo desde un siglo antes y que para el XIX ya era un referente de género importante en la conformación de la identidad femenina de las mujeres. No obstante, la cuestión se vuelve aún más compleja porque Engels, a diferencia de otros autores como Rousseau o Hegel que plantearon abiertamente la inferioridad y subordinación de las mujeres; reconoce y denuncia dicha sujeción femenina, el problema está en el tipo de explicación que ofrece.

Como ya se planteó, la visión materialista de la historia desde la que Engels analiza la prehistoria de la familia, así como la prioridad que en ella tiene su crítica a la burguesía y al capitalismo, generan una visión economicista sobre las causas de la subordinación de las mujeres, la cual reduce la explicación del problema a que éstas se encuentran recluidas en la casa, ajenas a todo trabajo productivo (pero cumpliendo con sus deberes en el hogar, como los seres domésticos que son), y ello permite que los varones tengan el dominio absoluto en la familia, de modo que las mujeres aparecen como desposeídas frente a quienes acaparan todos los medios materiales para la vida.

Si la mujer cumple con sus deberes en el servicio privado de la familia, queda excluida de la producción social y no puede ganar nada; y si quiere tomar parte en la industria social y ganar por su cuenta, le es imposible cumplir con sus deberes de familia. (...) La familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica franca o más o menos disimulada de la mujer, y la sociedad moderna es una masa cuyas moléculas son las familias individuales. Hoy, en la mayoría de los casos, el hombre tiene que ganar los medios de vida, que alimentar a la familia, por lo menos en las clases poseedoras; y esto le da una posición preponderante que no necesita ser privilegiada de un modo especial por la ley. El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado (Engels, 1955: 230).⁶⁶

Desde esta perspectiva, la libertad de las mujeres y la igualdad entre géneros se conseguirán hasta que cambien las condiciones materiales, esto es, la desaparición de la familia individual burguesa, de la burguesía en su conjunto y del régimen económico de producción que la sostiene, causa de todos los antagonismos y desigualdades de clase. Así, los problemas de las mujeres, como los de todas las clases explotadas, aparecen como un mero reflejo de la estructura económica. Como plantea Moira Maconachie, *“el argumento de Engels es que las relaciones entre mujeres y hombres en la burguesía son distorsionadas por las relaciones económicas capitalistas, y que esta distorsión es, a su vez, la fuente de la subordinación de las mujeres en el matrimonio y la familia. Él nos asegura que cuando la propiedad sea suprimida, el ‘verdadero amor sexual’ (el retorno a la heterosexualidad ‘natural’) prevalecerá entre hombres y mujeres. Es difícil concluir que Engels es solamente muy optimista. Sus argumentos muestran el continuo reduccionismo que hay en el centro de su pensamiento acerca de la posición de las mujeres en la familia* (Maconachie, 1987: 110).⁶⁷

⁶⁶ Subrayado de la autora.

⁶⁷ Traducción libre de la autora. “Engels’ argument is that relationships between men and women among the bourgeoisie are distorted by capitalist economic relations, and that this distortion is the source of women’s subordination with marriage and the family. He assures us that with the removal of the considerations of property, ‘true sex love’ (the return to a ‘natural’ heterosexuality) will certainly prevail between men and women. It is difficult to conclude that Engels is merely being overoptimistic. These arguments reveal the continuing reductionism at the heart of this thinking about women’s position in the family” (Maconachie, 1987: 110).

Las explicaciones de corte funcionalista que Engels generó acerca de la sujeción de las mujeres tuvieron una gran influencia sobre una parte importante del pensamiento feminista, lo cual trajo consigo diversos problemas respecto de la manera en que se abordó esta cuestión. Serret sostiene que al identificar “opresión de la mujer” con “capitalismo” se consideró que la abolición del segundo era una condición necesaria e incluso suficiente para lograr la liberación de las mujeres. Ello dio lugar a un análisis feminista de corto alcance, limitado por una visión funcionalista y economicista, el cual dejó de ver la complejidad del problema, ignorando, por ejemplo, que la subordinación femenina es un fenómeno presente también en sociedades no capitalistas (*Cfr.* Serret, 2001: 18-19).

De esta manera, los planteamientos de Engels sobre las mujeres como seres naturalmente domésticos, del trabajo en casa como no productivo y de los varones como aquellos quienes por naturaleza sí realizan una labor productiva; junto con el reduccionismo de considerar que familia significa familia burguesa, y que los antagonismos entre géneros (como entre clases) son resultado de cierto sistema de producción; provocó que el espacio de lo doméstico se fuera desdibujado del escenario político y social, y la atención se desplazara hacia la separación entre lo público y lo privado, donde las mujeres y la familia ocupan una posición poco clara y muchas veces ambigua, adjuntas al segundo; y donde también se pierde de vista el tipo de relaciones que hay entre sus miembros, las cuales están marcadas por el ejercicio de poderes autoritarios, pero justificados, la mayoría de las veces, con argumentos esencialistas sobre los géneros.

Conclusiones

Lo doméstico es una categoría que no se contempla ni incluye en los estudios y análisis contemporáneos sobre la división de espacios sociales, es un ámbito que permanece invisibilizado tanto en la teoría política en general, como en la feminista en particular. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar en los capítulos anteriores, la esfera de lo doméstico es distinta de la privada y tiene características, reglas, miembros, así como una lógica de funcionamientos distintas. A excepción de Aristóteles (en su formulación del pensamiento clásico antiguo) y de Hegel (en el pensamiento de la modernidad temprana) es casi imposible encontrar pensadores y pensadoras que tomen en cuenta o incorporen explícitamente esta dimensión.⁶⁸

Se recordará que el espacio de lo doméstico se establece, en el imaginario griego antiguo, como un ámbito asociado a la familia y al trabajo productivo (impropio de hombres libres), en el cual están adscritas las mujeres, esclavas, esclavos, niñas y niños. Como Aristóteles lo establece, el gobierno del *oikos* es una monarquía, ya que la casa es regida por un solo hombre, el padre-monarca, quien naturalmente es el más apto y virtuoso para regir sobre quienes son inferiores. Lo doméstico es así la esfera donde la familia realiza el trabajo que hace posible la sobrevivencia diaria de la ciudad-estado, pero además, es la condición misma de posibilidad para la constitución de la *polis* y para afirmar la condición de igualdad entre sus ciudadanos (varones, libres, administradores de su casa y amos de sus mujeres y esclavos). El gobierno monárquico del padre en el *oikos* sobre seres humanos defectuosos, es el fundamento del gobierno democrático entre hombres iguales y libres en la *polis*.

Por otro lado, Hegel hace una recuperación de esta noción de lo doméstico, pero en el contexto de las sociedades modernas, estableciendo una diferenciación muy clara respecto de lo público y lo privado. Es el espacio del matrimonio como realización del *amor jurídico ético* (y no de una “simple unión entre los sexos”), de la educación y cuidado de los hijos, y de la propiedad y bienes de la familia. Este pensador vislumbra ya la forma de la familia nuclear acotada al padre, madre y descendencia y le otorga prioridad respecto de las familias extensas o estirpes del Antiguo Régimen; son las familias de las nacientes

⁶⁸ Entre estas excepciones se debe considerar a la teórica feminista contemporánea Susan Moller Okin, quien trabaja con la diferenciación entre lo público y lo doméstico. Al respecto véase: Okin, 1989.

clases medias o grupos burgueses las que tienen una importancia política y social mayor en el esquema hegeliano. Lo doméstico se configura como el espacio de adscripción de esta forma de familia, pero sobre todo, de pertenencia de las mujeres en tanto que particularidad, pura sensación y determinación de su sexo. Para Hegel es claro que no tienen lo necesario para ser individuos, ni para trascender su particularidad, es por ello que están irremediabilmente atadas a los ciclos naturales de la vida. Los únicos que pueden (y deben) ir más allá son los varones en tanto que individuos, pues ellos tienen un campo distinto al de la familia para realizar su *actividad ética*, son los trabajadores del ámbito privado y los ciudadanos del público. Sin embargo, los varones también son *cabezas de familia* en lo doméstico, donde prevalece una estructura de poder vertical en la cual ellos dominan, y es esta condición de poder dentro de la familia lo que les confiere su posibilidad de trascendencia hacia la sociedad civil y el Estado. Es así que, no obstante las grandes diferencias que hay entre el filósofo helénico y el de Stuttgart, se puede considerar que respecto de lo doméstico y las mujeres, en ambos filósofos prevalece una conceptualización tradicional sobre los géneros que se convierte en el sustento y justificación de la subordinación de las mujeres; la cual, a su vez, permite que los varones-ciudadanos de la *polis* y los varones-individuos-trabajadores-ciudadanos de la sociedad civil y el Estado moderno, puedan trascender el ámbito de la familia y acceder hacia lo público y lo privado-público, respectivamente.

A pesar de lo que esta conceptualización sobre lo doméstico implica para las mujeres, permite dar cuenta del tipo de lógica autoritaria que prevalece en la familia, así como de la jerarquía de género que la rige. Sin embargo, esto, que ya es un problema de gran envergadura, se complica aún más cuando dicho ámbito es invisibilizado y queda lejos, de nuevo, de algún principio de justicia.

En el iusnaturalismo moderno el ámbito de lo doméstico queda oculto en el estado civil como un “enclave de naturaleza”, con las mismas características de dominio entre géneros que en la conceptualización aristotélica. Además del problema que dicho ocultamiento implica, ello también trae consigo graves inconsecuencias dentro del pensamiento iusnaturalista respecto de sus principios de libertad e igualdad “naturales” para todos los individuos, los cuales, nada menos, generaron las argumentaciones éticas y políticas para dismantelar los gobiernos monárquicos. Dichos principios no se extienden

hacia el espacio de la casa y la familia pues, como se ha tratado de mostrar en el capítulo dos, lo doméstico está organizado con base en criterios de exclusión y desigualdad, los cuales también se consideran *naturales*, pero en el sentido tradicional de la noción de *naturaleza*, donde las desigualdades entre superiores e inferiores son dadas por nacimiento. Asimismo, se planteó que el problema va más allá de una simple sustitución de términos entre familia y estado de naturaleza, como sostiene Bobbio, pues no se trata sólo de intercambio de estados prepolíticos, sino que implica el desplazamiento de lo doméstico hacia un estado de ocultamiento e indefinición política el cual permite que se conserven incuestionadas las estructuras tradicionales, verticales y autoritarias de dominio, entre los miembros de la familia y entre géneros.

Si bien es cierto que en el pensamiento de Locke se puede encontrar una crítica importante contra la ilegitimidad del poder político, la cual hace indispensable su cuestionamiento al poder paternal, también lo es que no le interesa impugnar el poder de ese mismo *pater familias* dentro del espacio de lo doméstico y respecto de las mujeres y los esclavos. Aunque establece el poder temporal de éste sobre los hijos varones y acotado sobre los criados por un acuerdo de trabajo, el resto de las relaciones en la familia siguen marcadas por la desigualdad y la ausencia de libertad. El dominio del marido sobre su esposa, así como del varón como señor de su casa, permanecen intocados en los planteamientos de este autor. Es por ello que, no obstante las grandes diferencias políticas que hay entre Locke y su enemigo político, Filmer, se puede considerar que respecto a la estructura vertical del ámbito doméstico y a las relaciones entre géneros, ambos pensadores (junto con Aristóteles y Hegel) coinciden en una justificación patriarcal acerca de la subordinación femenina.

Respecto del pensamiento de Engels el caso se complica más, pues, como se planteó en el capítulo correspondiente, él reconoce y denuncia el problema de la subordinación de las mujeres (“*el hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado*”), pero su lectura economicista genera una explicación donde la causa de dicha subordinación se relaciona con que aquéllas no participan en el trabajo productivo, se encuentran recluidas en el hogar y desposeídas de los medios materiales para la sobrevivencia, lo cual las pone en una situación de desventaja frente a los varones (que sí realizan una labor productiva) y permite el dominio absoluto de estos en la familia. Sin

embargo, como también se señaló, la visión de Engels se basa en una concepción tradicional sobre los géneros (tal vez no patriarcal, pero sí conservadora) en la que presupone una división sexual del trabajo natural y donde el trabajo realizado por las mujeres en el hogar es visto como no productivo. Se puede considerar que la concepción de Engels sobre las mujeres hace eco de la *ficción doméstica* que en su época ya tenía una fuerza social importante. Asimismo, esta visión funcionalista sobre el trabajo y la producción en relación a los géneros, trajo consigo un reduccionismo conceptual, ya que se perdió de vista la separación hegeliana entre espacios sociales, se sustituyó la noción de sociedad civil por la de sociedad burguesa y se invisibilizó a lo doméstico como un ámbito no relevante en tanto que no productivo, dejándose de ver también su lógica autoritaria de funcionamiento y lo que ello implica para las mujeres.

La invisibilización y eliminación de la esfera de lo doméstico en la teoría política contemporánea tiene graves consecuencias tanto para los análisis sobre la separación de espacios sociales, y más aún, para el pensamiento feminista, ya que impide teorizar adecuadamente sobre el ámbito al que están adscritas las mujeres en el imaginario moderno.

Y es que el espacio social al que están adscritas imaginariamente las mujeres en la modernidad, es el doméstico, el cual tiene una estructura vertical, jerárquica y autoritaria, entre el varón, *cabeza de familia* (marido y padre), la mujer (esposa y madre) y su descendencia (en las sociedades antiguas, también es el amo de sus esclavos y en los grupos sociales económicamente altos de las sociedades modernas, el señor de sus sirvientes). Lo doméstico está basado en una concepción tradicional sobre los géneros, la cual se presume natural, donde las mujeres son consideradas desiguales e inferiores respecto de los varones. Recordando los planteamientos de Pateman, lo doméstico está fundado sobre el contrato sexual, donde se “pacta” el sometimiento de la esposa a cambio de la protección del marido, asimismo, este ámbito y el contrato que lo sustentan son la base del contrato social y del espacio de lo público. Como se vio a lo largo de este trabajo, el sometimiento de las mujeres y su reclusión en la esfera de lo doméstico son condiciones indispensables de posibilidad para la libertad de los varones y su igualdad de acceso a lo público. Y es que la lógica tradicional y trascendente sobre la autoridad y el poder que predomina en el ámbito de lo doméstico contradice todos los principios que rigen la construcción de las otras

esferas sociales. Por otro lado, el imaginario social sobre los géneros en la modernidad, se ha complejizado aún más a través de la *figura sobre la mujer doméstica*, la cual transforma a las mujeres reales en domésticas mediante la tríada madre-esposa-ama de casa, despojándolas de su individualidad. Así, mientras los varones son individuos, las mujeres no son más que seres domésticos, idénticas entre sí.

Así, el ámbito de lo doméstico (oculto pero existente) y la subordinación de las mujeres que hay en él, se encuentra fuera de la lógica democrática y de los principios de libertad, igualdad y justicia que prevalecen en otros espacios sociales, y peor aún, este espacio es el sustento de la esfera pública y de su lógica de funcionamiento. Cuando el pensamiento feminista confunde lo privado con lo doméstico hace muy difícil crear análisis, diagnósticos y propuestas que abonen en contra de la histórica sujeción de las mujeres, e impide generar un proyecto coherente y adecuado para transformar el papel social que (real e imaginariamente) se les ha adjudicado. La noción de lo privado, sin dudas es inadecuada para dar cuenta de estos problemas, por lo cual es indispensable que se haga una revisión minuciosa de ambos términos y se distingan con claridad. Esta ha sido una de las principales preocupaciones que guiaron este trabajo.

Es importante señalar que en esta tesis no ha sido posible hacer una revisión, en clave feminista, de la noción de lo doméstico en el pensamiento político contemporáneo, específicamente en la obra de J. Habermas y J. Rawls, de manera que queda como una línea de investigación abierta para futuros trabajos.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás (1994). Historia de la filosofía. Vol. 2. Hora. Barcelona. Trad. J. Estelrich y J. Pérez Ballestar. 500 pp.
- Abellán, Joaquín (1990). “El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del derecho natural: 1600-1750” en Fernando Vallespín (comp.) Historia de la teoría política, 2. Estado y teoría política moderna. Alianza. Madrid. pp. 13-68.
- Amorós, Celia (1997). Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Cátedra (Feminismos, 41). Madrid. 464 pp.
- Anderson, Bonnie y Judith Zinsser (1992). Historia de las mujeres: una historia propia. Tomo 2. Crítica. Barcelona. Trad. Beatriz Villacañas. 710 pp.
- Aristóteles (1988). Política. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 116). Madrid. Introducción, traducción y notas, Manuela García Valdés. 490 pp.
- Armstrong, Nancy (1987). Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela. Cátedra/ Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer (Colección Feminismos, 4). Madrid. Trad. María Coy. 299 pp.
- Benhabib, Seyla (1996). “On Hegel, Women, and Irony” en Patricia Jagentowicz (edit.) Feminist Interpretations of G.W.F Hegel. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania. pp. 25-43.
- Brito Domínguez, Myriam (2000). La construcción del discurso sobre la mujer doméstica. Tesis de Licenciatura. Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco. México. 104 pp.
- Bobbio, Norberto (1985a). “El modelo iusnaturalista” en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero Origen y fundamento del poder político. Grijalbo. México. Trad. José Fernández Santillán. Ed. Original, 1973. pp. 67-93.
- (1985b). Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci. Debate. Madrid. Trad. J. Carlos Bayón. 364 pp.
- (1994). “La gran dicotomía: público y privado” en Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. FCE (Breviarios, 487) México. Trad. J. F. Fernández de Santillán. pp. 11-38
- Campillo, Neus (1992). “Las sansimoniamas: un grupo feminista paradigmático” en Celia Amorós (coord.) Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid/ Dirección General de la Mujer, CAM. Madrid. pp. 313-325.

- Camps, Victoria (1992). "Locke" en Victoria Camps (comp.) Historia de la ética. Crítica. Barcelona. pp. 140-167.
- Cohen, Jean y Andrew Arato (2000). "La síntesis de Hegel" en Sociedad civil y teoría política. FCE. México. Trad. Roberto Reyes. pp. 120-130.
- Colomer, Josep (1991). "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos y los utilitaristas" en Fernando Vallespín (comp.) Historia de la teoría política, 3. Ilustración, liberalismo y nacionalismo. Alianza. Madrid. pp. 11-35.
- Del Águila, Rafael (2002). "El socialismo utópico" en Fernando Vallespín (edit.) Historia de la filosofía política, 4. Alianza (Ciencias Sociales, 3415). Madrid. pp. 65-100.
- Engels, Friedrich (1955). "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" en Obras Escogidas. Tomo II. Editorial Progreso. Moscú. s/t. Ed. original, 1884. pp. 168-325.
- Goldwin, Robert (1993). "John Locke" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.) Historia de la filosofía política. FCE. México. Trad. Leticia García, et. al. pp. 451-485.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988). Principios de la filosofía del derecho. Edhasa. Barcelona. Ed. original, 1821. Trad. J. L. Vermal. 433 pp.
- Locke, John. (2003). Ensayo sobre el gobierno civil. Gernika. México. Trad. Ana Stellino. Ed. original, 1690. 230 pp.
- Maconachie, Moira (1987). "Engels, Sexual Divisions, and the Family" en Janet Sayers (edit). Engels Revisited. New Feminist Essays. Tavistock Publications. London. pp. 98-112.
- Martino de, Giulio y Marina Bruzzese (1994). "Mujeres y cultura en el siglo XIX" en Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento. Cátedra/ Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer. Madrid. Trad. M. Poole. 290 pp.
- Marx, Karl y F. Engels (1955). "Manifiesto del Partido Comunista" en Obras Escogidas. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú. s/t. Ed. original, 1848. pp. 19-50.
- Molina Petit, Cristina (1994). Dialéctica feminista de la Ilustración. Anthropos/ Dirección General de la Mujer. Barcelona. 318 pp.
- Nash, Mary (2004). Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos. Alianza. Madrid. 333 pp.
- Nash, Mary y Susanna Tavera (1994). Experiencias desiguales: conflictos sociales y respuestas colectivas. (Siglo XIX). Síntesis. España. 177 pp.

- Okin, Susan Moller (1979). "Aristotle. Woman's Place and Nature in a Functionalist World" en Women in Western Political Thought. Princeton University Press. New Jersey. pp. 73-96.
- (1989). Justice, Gender, and the Family. Basic Books. New York. 216 pp.
- (1993). "Liberalismo humanista" en El liberalismo y la vida moral. Nueva Visión. Buenos Aires. Trad. Horacio Ponds. pp. 43-61.
- Pateman, Carole (1995). El contrato sexual. Anthropos / UAM-Iztapalapa. Barcelona. Ed. original, 1988. Trad. Ma. Luisa Femeninas. 319 pp.
- (1996). "Críticas feministas a la dicotomía público-privado" en Carme Castells (edit.) Perspectivas feministas en teoría política. Paidós. Barcelona. Trad. Carme Castells. pp. 31-52.
- (1996a). "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract" en Patricia Jagentowicz (edit.) Feminist Interpretations of G.W.F Hegel. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania. pp. 209-223.
- Prieto, Fernando (1986). El pensamiento político de Hegel. Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Madrid. 336 pp.
- Puleo, Alicia (edit.) (1993). Condorcet, De Gouges, De Alemnbert y otros. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Anthropos/ Dirección General de la Mujer (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 81. Serie Cultura y diferencia). Barcelona. 176 pp.
- Ramos-Oliveira, Antonio (1973). Historia social y política de Alemania. Vol. I. FCE. México. 347 pp.
- Reale, Giovanni y Darío Antiseri (1988a). Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant. Tomo II. Herder. Barcelona. Trad. J.A. Iglesias. 884 pp.
- (1988b). Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Romanticismo hasta hoy. Tomo III. Herder. Barcelona. Trad. J.A. Iglesias. 1015 pp.
- Salazar Carrión, Luis (2004). Para pensar la política. Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa. México. 391 pp.
- Scott, Joan (1993). "La mujer trabajadora en el siglo XIX" en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.) Historia de las mujeres. Tomo IV. Taurus. Barcelona. pp. 405-436.
- Serrano Gómez, Enrique (2001). Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia en el orden social. UAM-Iztapalapa/ Miguel Ángel Porrúa. México. 358 pp.

- Serret, Estela (2001). El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina. UAM-Azcapotzalco. México. 172 pp.
- (2002). Identidad femenina y proyecto ético. UAM-Azcapotzalco/ PUEG-UNAM/ Miguel Ángel Porrúa. México. 310 pp.
- (2004). Género y democracia. IFE (Cuadernos de divulgación de la cultura democrática, 23). México. 64 pp.
- (2007). “Identidades de género y división de espacios en la modernidad” en Grupo de Análisis Político. Tensiones políticas de la modernidad. Retos y perspectivas de la democracia contemporánea. UAM-Azcapotzalco. México. (En prensa).
- Taylor, Charles (1983). Hegel y la sociedad moderna. FCE (Breviarios, 324). México. 340 pp.
- Taylor Mill, Harriet (1994). “The Enfranchisement of Women” en Sexual Equality. Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill and Helen Taylor. University of Toronto Press. Canadá. Ed. Original, 1851. pp. 178-203.
- Valcárcel, Amelia (1988). Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”. Anthropos. Barcelona. 392 pp.
- (1992). “El idealismo alemán” en Victoria Camps (edit.) Historia de la ética. 2. La ética moderna. Crítica. Barcelona. pp. 405-456.
- (2002). “La filosofía política de Hegel” en Fernando Vallespín (edit.) Historia de la filosofía política, 4. Alianza (Ciencias Sociales, 3415). Madrid. pp. 15-64.
- Varnagy, Tomás (2000). “El pensamiento político de Locke y el surgimiento del liberalismo” en Atilio Baron (comp.) La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. CLACSO. Buenos Aires. pp. 41-76.