

Otra lectura feminista del contractualismo. Sobre la educación de las pasiones para la libertad y la igualdad

Another feminist reading of contractualism. On the education of passions for freedom and equality

DANIELA LOSIGGIO^{a, b}

^a Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Argentina.

^b Universidad Nacional Arturo Jauretche, Dirección de Género,
Diversidad y Derecho Humanos. Argentina.
danielalosiggio@gmail.com

Siguiendo las líneas maestras trazadas por las primeras pensadoras feministas, la hipótesis del presente artículo sostiene que el contractualismo permite pensar en una fuente intersubjetiva –propia de las dinámicas de socialización– de la expresión más potente de la razón. Esta fuente es la educación. Sin ella, la razón no puede desplegarse, desarrollarse, se trunca; y su vacancia cercena la libertad y la igualdad en el orden civil.

Aunque anti intuitiva, esta hipótesis encuentra soporte en la teoría política feminista reciente y permite repensar la actualidad del primer pensamiento feminista.

Palabras clave: razón, educación, feminismo, contractualismo.

Following the guidelines drawn by the first feminist thinkers, the hypothesis of this article maintains that contractualism allows us to think about an intersubjective source of the most powerful expression of reason. This source is education. Without it, reason cannot unfold, develop, it is incompleting; and its vacancy breaks freedom and equality in the civil order.

Although counter-intuitive, this hypothesis finds support in recent feminist political theory and allows us to rethink the relevance of early feminist thought.

Keywords: Reason, Education, Feminism, Contractualism.

1. INTRODUCCIÓN

En los siglos XVII y XVIII tuvo lugar un intenso debate sobre el origen de la soberanía. Se discutía si era natural o convencional, si provenía del derecho paterno o del entendimiento entre libres e iguales. Esta discusión se expresa bien en las diferencias entre Robert Filmer, autor de *Patriarca* (1680), y los contractualistas modernos. Filmer (2023) había sostenido que el poder político era natural y constituía una extensión del paterno. En las antípodas, los contractualistas consideraban que siempre existe un aspecto convencional del poder, incluso en los vínculos entre progenitores y descendientes.¹

Así, cuando el iusnaturalismo moderno recurre al argumento de la naturaleza irracional o fisiológicamente frágil de las mujeres para justificar su sujeción o exclusión política, no es coherente con sus propios puntos de partida filosóficos: el individuo y su derecho natural. Todos estos autores coinciden en que físicamente los individuos son más o menos iguales y que la razón, atributo común y fuente de la libertad, es una suerte de músculo flexible que se nutre y tonifica fomentando, orientando, conteniendo y educando ciertas pasiones que, en principio, son compartidas por varones y mujeres.

Con las diferencias históricas que podrían establecerse entre estos escritos, es común a todos ellos la idea de que existe una fuente intersubjetiva de la expresión más potente de la razón: el incentivo intelectual, la instrucción, la educación. Sin esa fuente, la razón no puede desplegarse ni desarrollarse, se trunca; y su vacancia u obstaculización, por otro lado, cercenan la libertad en el orden civil. En este marco, las reivindicaciones de las primeras feministas a propósito de la educación de las mujeres cobran mayor espesor.² Estudiaremos entonces algunos trabajos de Hobbes, Locke y Rousseau bajo esta posible lente, así como las contradicciones en las que incurrían cuando buscan justificar la exclusión de las mujeres del orden político.

2. IGUALDAD FÍSICA Y DIFERENCIA DE TALENTOS (HOBBS)

Según Hobbes, la semejanza física entre los individuos es bastante evidente. Para explicar esas semejanzas, en *De corpore* (1655) sostiene que es necesario observar las partes que componen el todo, es decir, el cuerpo. Ahora bien, con las “partes” del cuerpo, Hobbes no se refiere a brazos, cabeza, piernas (o genitales, agregamos aquí). Por cierto esas partes pueden variar ligeramente, pero no explican la igualdad. Las verdaderas partes del cuerpo que nos vuelven iguales no surgen a primera vista, sino que se expresan en capacidades

¹ Carole Pateman (1995) sostiene que, para Locke y Rousseau, la sujeción femenina es natural. Ofreceremos argumentos para contrarrestar esta idea.

² Nuestra tesis, aunque heterodoxa, encuentra apoyatura en la teoría política feminista y fundamentalmente en dos trabajos de enorme relevancia, *Feminist Politics and Human Nature* (1983) de Alison Jaggar y *The Subject of Liberty* (2003) de Nancy Hirshman. Ambas autoras sostienen la tesis de que, en las teorías del contrato social, existe un constructivismo social en torno a la tematización de la razón.

como las sensaciones del cuerpo, la imaginación producida por esas sensaciones, la razón, el lenguaje, las pasiones, el conocimiento y la memoria.

De lo anterior se deriva que la racionalidad hobbesiana constituye un atributo inherente a lo humano. Sin embargo, Hobbes es taxativo al afirmar que no pueden considerarse racionales ni los bebés ni muchas personas con discapacidades mentales. Y es que estas personas de razón no tienen –sin embargo– “uso de razón” (2003: 110). Este déficit supone una suerte de estado donde el individuo no es dueño de sus actos y que Hobbes comprende como temporario.

¿De qué depende el uso de esta habilidad compleja a la que llamamos razón? Hasta aquí tenemos que, en principio, para razonar se requiere de cierta mayoría de edad y de cierto grado de salud mental y destreza cognitiva. Pero también hay usos más y menos virtuosos de la razón o diferencias de talentos. Leemos en *Leviatán*: “El talento adquirido (...) no es otra cosa que la razón (...) Las causas de esta diferencia de talento se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación” (Hobbes 2003: 59).

Entonces: la razón proviene de las pasiones, más o menos potenciadoras, que a su vez dependen o bien de causas físicas o, digamos anacrónicamente, sociales, intersubjetivas. Entre los aspectos meramente biológicos que favorecen la diferencia de talento se encuentran, por caso, la belleza, la fuerza y la prudencia.³ La educación y la instrucción, en cambio, provienen del entorno social y sus dinámicas, de los incentivos externos, el facilitamiento de recursos, la atribución de reconocimiento y respeto que posibilitan la rapidez de la imaginación, la curiosidad y las pasiones inquietas, la más importante de las cuales es el deseo de poder: “la pasión que más que nada causa la diferencia de talento es, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores” (Hobbes 2003: 59-60). En pocas palabras, el uso más potente de la razón supone alguna gracia natural, pero fundamentalmente requiere de la educación, sin la cual resulta imposible ambicionar el poder y, en definitiva, tener capacidad de acción.

Ahora bien, precisamente por su carácter social, la instrucción, la costumbre y la educación constituyen un meridiano en la diferenciación sexual. La igualdad de género solo es pensable en el estado de naturaleza en cuanto potencia. La educación diferenciada en el ámbito de la sociedad civil la vuelve imposible (Pateman 1995).

³ Dentro de los nuevos materialismos feministas, se plantea hoy que no es posible pensar la razón y las pasiones hobbesianas como atributos de los cuerpos individuales. El origen de la razón y las pasiones sería siempre intersubjetivo (Grosz 1994; Frost 2008; Gatens 2009). El materialismo hobbesiano (presente en su ontología del estado de naturaleza) se presenta así como un antecedente del más radical materialismo spinoziano (Abdo Férrez 2019). Esta mirada nos obliga a complejizar la distinción que hace Hobbes aquí entre las causas naturales y las sociales que originan la diferencia de talento, pero supone un desvío de nuestro argumento. De cualquier modo, vale decir, resulta dificultoso sostener la tesis de la intersubjetividad en lo que respecta a la belleza, pensada como un atributo objetivo de las cosas hasta bien entrado el siglo XVIII, con los desarrollos de Baumgarten y Kant en el nuevo campo de la estética. En cuanto a la fuerza, en efecto, Hobbes creía que existían mínimas diferencias de fuerza entre los hombres que podían compensarse con la astucia y otras pasiones. El origen eventualmente natural de la prudencia parece un caso más interesante de ser rastreado.

2.1. *El pacto de los padres*

Al momento del nacimiento, entonces, los individuos son todos semejantes. No obstante, la igualdad natural no es fuente de ninguna armonía sino todo lo contrario: revela una estremecedora conciencia de que los semejantes poseen idéntica esperanza de lograr ejercer el poder y así alcanzar la felicidad (la obtención de placeres, riquezas y reputación). Al no poder acceder todos a lo mismo, los iguales –en el estado de naturaleza– se vuelven enemigos. Al matarse y sojuzgarse, los individuos en competencia observan una vida de baja calidad. Este estado de guerra se vuelve permanente e incluso latente en los momentos de calma. En este sentido, pueden pasar décadas y siglos sin que exista ninguna empresa común; ni industria, ni cultivo, ni navegación, ni construcción, ni artes, ni letras.

Sin embargo, la injusticia, la maldad, el derecho o la ilegalidad, y el concepto de propiedad resultan impensables en el estado de naturaleza. Las concepciones de esta índole no corresponden a este mundo, se refieren solo al hombre en sociedad.⁴ La autopreservación es –en todo caso– el derecho natural (*ius naturale*); la libertad que cada hombre tiene de “hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr su fin” (Hobbes 2003: 106). Solo la autopreservación está “bien” en un sentido no moral.

Pero el individuo puede renunciar a este derecho de hacer cualquier cosa para autopreservarse si es en pos de un beneficio mayor: dejar atrás el miedo a la muerte violenta, obtener paz y seguridad.⁵ Las pasiones del temor a la muerte y la esperanza de esa paz pueden sincronizarse de modo tal que todos renuncien al derecho a la violencia.⁶ Por supuesto, esta maniobra colectiva, para instituirse como un acto racional, supone que todos renuncien al mismo tiempo. Ahora bien, es necesario que uno, y solo uno, se abstenga de la renuncia para así convertirse en el encargado de garantizar la seguridad de todos y vigilar los acuerdos surgidos en el pacto. El que no pacta se encontrará por encima del todo, será quien represente a la totalidad y a él se le transferirá la suma de los derechos individuales a la violencia.

Como es bien sabido, no solo las mujeres sino también los esclavos, los niños, las personas con discapacidades y los animales quedan excluidos del pacto.⁷ Pero, ¿esa exclusión

⁴ De allí que, como se ha estudiado hondamente, Hobbes sea considerado el artífice del “individualismo posesivo” liberal, es decir, quien da origen a la idea de un individuo que es descrito como portador de un derecho natural a la apropiación irrestricta (Nosetto 2022).

⁵ Vale la pena mencionar que los individuos están obligados por la ley natural (*lex naturalis*), originada en la razón, a defenderse si cualquiera (un individuo o el propio Estado) quieren arrancarle la vida.

⁶ Sin embargo, es el miedo, como lo viene sosteniendo Gabriela Rodríguez Rial, la pasión política de mayor poder performativo, productivo. El miedo, mucho más que la esperanza, tiene un vínculo directo con la decisión racional de los seres humanos de abandonar el estado de naturaleza y conformar un orden político (Rodríguez Rial y Ricci Cernadas 2021).

⁷ Utilizo los términos en masculino genérico para no modificar el sentido de la filosofía hobbesiana. Del mismo modo procederé con Locke y Rousseau.

es en todos los casos por los mismos motivos? De ninguna manera. Los animales no comprenden el lenguaje humano; por tanto, no puede haber acuerdos mutuos con ellos. A diferencia de los animales, según Hobbes, los individuos humanos se encuentran inmersos en el orden del discurso y la acción, incluso aunque no los practiquen, como sucede con los bebés y las personas con ciertos autismos o con padecimientos mentales. El no uso de la razón atribuido a estas personas es considerado siempre circunstancial, como ya se ha mencionado. Así, mientras la situación se perpetúa, estas personas pueden ser representadas por tutores o “guardianes”. Por último, la servidumbre tiene por origen el miedo a la muerte y el consentimiento de subordinación. La dominación que surge de ella no se rompe con el pacto a menos que la autoridad civil así lo determine.

La cuestión es distinta con las mujeres. De hecho, en *De Cive* (1642) el argumento de la igualdad natural se vuelve explícito. La idea de la superioridad física del sexo masculino, Hobbes sostiene, “no tiene valor, porque tiene en su contra a la razón, ya que la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el *hombre* pueda dominar a la *mujer* sin lucha” (2009: 132). Julián Ramírez (2023) se ocupa de dotar de sentido al mito de las amazonas que Hobbes refiere en el *Leviatán*, surgido quizás de alguna crónica hiperbólica. Ciertamente, el siglo XVII americano está plagado de historias de líderes cimarronas. La emergencia de Nanny Queen en Jamaica, apenas posterior a las anotaciones de Hobbes, permite tener por verosímil la idea de una nación de guerreras. Y después de todo, tampoco hacía falta mirar a América: Isabel de Castilla e Isabel Tudor eran monarcas en mundos patriarcales. Hobbes era consciente de que nada en el estado de naturaleza impedía a las mujeres dominar. De allí que pueda afirmar “la mayor parte de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de familia” (2003: 163-4), esto es, la dominación masculina se expresa como *tendencia*, en un marco de contingencia, y no como un hecho natural.⁸

En efecto, la citada frase habla de “padres” y “madres”, no de varones y mujeres. Es decir que en el estado de naturaleza ya hay relaciones institucionales (Schochet 2012), familias o (lo que es decir lo mismo) “pequeñas monarquías”, gobernadas por un hombre y compuestas por él, su esposa, sus hijos y sirvientes (Hobbes 2003: 166). Claro que la familia no se funda en ningún acuerdo (como el matrimonial), porque en el estado de naturaleza no se celebran pactos. Al no existir entidad que obligue a cumplirlos, los individuos tienen siempre mayor interés en sí mismos que en las asociaciones, y tienden a romperlos. El dominio se obtiene siempre por medio de la generación o la conquista. Esto explica muy bien por qué los padres y jefes de familia son quienes pactan: en el momento del pacto ya dominan a las mujeres. Pero aún queda sin explicar de dónde se deriva esa tendencia a la dominación patriarcal y no matriarcal.

⁸ Se diferencia tanto de los patriarcalistas clásicos como de los contractualistas posteriores a él. Es cierto que existen pasajes muy significativos de la obra de Hobbes en los que la superioridad masculina se asume ontológica: “Dios ha asignado al hombre una colaboradora” (2003: 163-4). Nancy Hirschmann (2012) se ha ocupado de compilar expresiones semejantes. Pese a estas ocurrencias, creemos –junto a cierta ortodoxia feminista– que la explicación sobre la dominación de los varones a las mujeres debe hallarse en otros episodios más regulares de la obra de Hobbes.

Para complicar las cosas, Hobbes sostiene que, de hecho, el único lazo de relativa dominación natural es el de la madre sobre los hijos, en el sentido de que ella es la única progenitora que posee plena certeza de su *auctoritas* sobre el neonato. De su ascendencia, a diferencia de la situación del padre, no cabe ninguna duda. Hobbes afirma: “en el estado de naturaleza toda mujer que dé a luz se hace a la vez *madre y señora*” (Hobbes 2003: 132). En sentido estrictamente hobbesiano, debemos interpretar esta frase así: la parturienta solo puede ser *madre y señora* si decide, mediante un cálculo especulativo, conservar al niño. Si lo conserva, no es por instinto y amor maternos —evidentemente impensables en el estado de naturaleza—, sino con miras a ganar un aliado voluntario, y sin perder de vista que el niño puede devenir en ingrato y traicionarla.

Estamos así ante una elipsis en torno a la tendencia patriarcal de la institución familiar: las mujeres se definen como individuos iguales a los varones en capacidad de razonar, su mentada debilidad física es desmentida y su capacidad gestante (aquello que las vuelve mujeres *stricto sensu*) parece constituir una ventaja en la carrera del señorío.

En un intento de salvar esa elipsis, Pateman (1995) y Schochet (2012) llegan a la conclusión de que, en realidad, la conservación de la cría augura esclavitud. En estado de puerperio y siendo el niño una criatura demasiado torpe e indefensa, la mujer debe duplicar sus esfuerzos defensivos. Ante una situación tal, “el varón es capaz de vencer a la mujer que, inicialmente, había sido tratada como una igual (y de ese modo logra una familia)” (Pateman 1995: 71).

Elizabeth Anderson (1990) no ve ninguna lógica en esta conclusión. Habida cuenta de ese riesgo en la maternidad y que en el estado de naturaleza no hay ideología patriarcal (ni de ningún tipo), ¿por qué las mujeres conservan a la cría? Si muchas mujeres conocen que la progenie es fuente de poder (la pequeña monarquía familiar la requiere), ¿por qué no chantajean a los varones confiscando su poder reproductivo y los dominan? Luego, en el momento del pacto, ¿qué hay de las mujeres que no tuvieron hijos? ¿Por qué no forman parte? Estos cabos sueltos llevan a Nancy Hirschmann (2008, 2012) a sostener que, en verdad, la capacidad reproductiva constituye un plus de poder que tienen muchas mujeres en estado de naturaleza y no una desventaja. Los varones codician este poder, y por eso les declaran la guerra, tengan o no cría, sean o no madres. Hirschmann nos guía hacia la tesis de que, previo al pacto, existe una alianza fraterna, relativamente duradera, que origina la guerra contra las mujeres en general.

La situación de las mujeres se vuelve así cercana a la de la servidumbre. A menos que la autoridad civil promueva lo contrario, permanecen subordinadas. Y, como hemos visto, nunca son estimuladas en la ambición de poder. Luego del pacto, las mujeres permanecen cada vez más alejadas de la política y de la razón, pero ahora mediante mecanismos artificiales y sistemáticos como el de la educación formal: su inferioridad no tiene nada de natural.

3. IGUALDAD Y LIBERTAD: QUERER HACER USO DE LA RAZÓN (LOCKE)

Locke coincide con Hobbes en que las características morfológicas de las personas de ningún modo determinan su humanidad. De hecho, un pasaje de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1695) deja ver una sorprendente crítica a lo que llamaríamos hoy capacitismo físico, al tiempo que encumbra un fuerte racionalismo definitorio de lo propiamente humano:

Se ha disputado más de una vez si ciertos fetos humanos deben o no ser bautizados, solo por su diferente configuración externa respecto a la que comúnmente ofrecen los recién nacidos, sin que se supiera si no eran tan capaces de razón como los niños vaciados en otro molde (Locke 2005: 446-7).

Ninguna característica física, ninguna habilidad física y ningún órgano interno (por ejemplo, el cerebro) o externo (por caso, los genitales) de los seres recién nacidos debe ser comprendido como lo específicamente humano bajo ningún concepto. Un ser humano es, fundamentalmente, alguien capaz de alcanzar la razón, un atributo del que no se sabe nada en el momento del nacimiento. De hecho, en el libro cuarto del ensayo, Locke se ocupa de refutar la tesis sobre las ideas innatas del conocimiento. Estas últimas, sostiene, siempre tienen un origen empírico: la razón se cultiva, a partir de la crianza y la educación, en el desarrollo que va de la niñez a la adultez.⁹

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), Locke había definido la razón de otra manera (aunque no, como muchas veces se pretende, de modo por completo incompatible con la del *Ensayo*). La razón se definía como una facultad innata, pero también como aquella que, bien cultivada a lo largo de la infancia, permite juzgar sobre los mayores y menores beneficios de determinadas acciones y conocer qué es más oportuno para gobernar la propia vida. Esta razón se encuentra directamente relacionada con la libertad.

Cercanamente a Hobbes, Locke definía la libertad como la capacidad de disponer de la propia persona, aunque también de acciones y posesiones, sin estar “sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre” (2016: 30). Pero, a diferencia de Hobbes, a esa definición se añade un mandato. Según Locke, Dios puso a disposición de la humanidad la tierra y todo lo que hay en ella, precisamente para que esta humanidad—su gran manufactura— pueda reproducirse. Tal y como son dadas en el estado natural, las cosas no tienen un dueño exclusivo, a excepción de la propia vida (2016: 33). El asunto es que, para reproducir a la humanidad, no basta con procrear: la propia vida debe ser muy bien cuidada y autoreproducida. Este mandato nos lleva a apropiarnos de otras cosas del entorno y transformarlo: proveernos de alimentos, refugio y vestimenta. La autopropiedad se extiende así hasta todo aquello que el individuo moviliza para

⁹ Sigo a Alison Jaggar (1983) y a Nancy Hirschmann (2006) para afirmar que la razón no es natural sino efecto de una formación particular.

subsistir. La tierra que cosecha, los animales que caza, los hogares que construye en tierras inhóspitas y:

qualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres (Locke 2016: 34).

Como vemos, Locke se las ingenia no solo para racionalizar la libertad de apropiación (algo que ya estaba presente en Hobbes), sino también para moralizarla, al punto de presentar argumentos para potenciarla.¹⁰ Y así llega a concluir que las “ofensas” contra un hombre y su propiedad constituyen heridas a la entera humanidad y la obra divina.

En resumen, la razón es, para Locke, la condición de la igualdad entre los individuos. Quienes son capaces de razón gozan de un gran poder, la libertad de apropiación, y también se encuentran obligados a llevarla a sus límites. Claro que, en la práctica, muchas personas no pueden o no quieren hacer uso de la razón. El tratamiento para con estas personas es muy distinto en uno y otro caso.

Ante niños, individuos con discapacidades, pobres extremos y otros desaventajados –en resumen, quienes involuntariamente se encuentran privados del uso pleno de la razón– se impone un sentimiento natural de reciprocidad, el deber de caridad.¹¹ Asimismo, constituye una ley natural, siempre derivada del mandato de procreación, la obligación que tienen la madre y el padre de procurar que el niño se convierta en un ser racional. Deben cuidarlo “hasta que haya alcanzado el estado de libertad, y su entendimiento esté capacitado para gobernarse según su propia voluntad” (Locke 2016: 62). Pero el sentimiento de reciprocidad y la compasión se detienen frente a prisioneros de guerra (la guerra puede hacerse legítimamente contra, por ejemplo, habitantes de tierras ociosas, en cuanto que contraventores del mencionado mandato divino), ladrones y holgazanes. A diferencia de los niños, los pobres extremos y las personas con discapacidades, la situación de los cautivos, ladrones y holgazanes es de culpabilidad. Ellos son descritos como no libres (no propietarios) por elección y, por este motivo, su destino es oscuro.

Por cierto, la distinción que hace Locke entre quienes eligen la sinrazón (prisioneros de guerra, holgazanes, ladrones) y aquellos cuya sinrazón es involuntaria (personas con

¹⁰ Esto le permite justificar la apropiación de tierras “ociosas”, por ejemplo, las amerindias. Se ensaya así un justificativo válido para una explotación que también en el siglo XVII era señalada por su baja estatura ética. Locke invierte los términos de esa acusación: lo verdaderamente impiadoso sería abandonar esas tierras a su ociosidad (Nosetto 2022).

¹¹ Se puede profundizar estas cuestiones, consultando los estudios de Martha Nussbaum (2006); Nancy Hirschmann (2007) o de Juliana Udi (2018).

discapacidades graves, niños y pobres extremos) constituye un criterio de difícil aplicabilidad. Juliana Udi (2018) estudia cómo el propio Locke tiene que admitir que todos los holgazanes pueden ser pobres extremos pero que no todos los pobres extremos son holgazanes; esa pobreza puede provenir, por ejemplo, de la discapacidad física. Más allá de ciertos dislates políticos, los argumentos parecen tener sentido. No sucede lo mismo con la situación de las mujeres, también excluidas del gobierno civil mediante otra estrategia, demasiado opaca. Analicémoslo con detenimiento.

3.1. El pacto de los más capaces y fuertes

El estado de naturaleza lockeano, en principio feliz e industrioso, se corrompe por la malicia de los vándalos, la apropiación ilegítima, el parasitismo de los holgazanes. Esta situación origina un estado defensivo permanente, similar al hobbesiano. La sociedad política nace así para proteger la propiedad (la primera de las cuales es la vida): “el fin de las leyes es proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos” (Locke 2016: 26).

Sin embargo, ¿quiénes son estos individuos que pactan y luego son protegidos? Los iguales y libres que se encuentran en pleno uso de su razón, los hacendosos; en una palabra, los propietarios. Según dijimos ya, se sigue de los argumentos consignados por Locke el motivo de la exclusión de niños, personas con discapacidades físicas o mentales, ladrones y holgazanes; todos expulsados del gobierno civil. Lo que no se comprende es por qué los pactantes son varones o, dicho de otro modo, por qué se ha excluido del gobierno civil a las mujeres, de quienes no puede decirse a priori que renieguen del uso de la razón.

Por cierto, hay otro tipo de gobierno además del civil: el paternomaterial. Corresponde a madres y padres proveer de salud a los cuerpos de hijas e hijos, dar vigor a sus almas y guiar sus pasiones para que se vuelvan racionales y libres. Este poder es de índole completamente diferente al civil. En primer lugar, a diferencia de lo que sostenía Hobbes sobre el origen contingente de todo poder, el gobierno paternomaterial lockeano es natural. Segundo, es bicéfalo: “en este poder paternal también la madre tiene parte” (Locke 2016: 66). En tercer lugar, es temporal, termina cuando los niños se vuelven adultos.

Pero no todo lo referido a la familia es natural. La familia nace en el contrato matrimonial, esto es, mediante una convención: “la primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer” (Locke 2016: 79). La institución matrimonial supone así un contrato de doble faz. Por un lado, constituye una suerte de *compliance* con la ley natural de la preservación de la especie (la procreación). Por otro, es un contrato donde las dos partes deciden voluntariamente llevar adelante esta empresa común:

La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una ayuda y asistencia mutuas, y también

una comunión de intereses, no sólo necesaria para unir su cuidado y afecto, sino también para la buena crianza de sus retoños, los cuales tienen el derecho de ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos (Locke 2016: 80).

A diferencia del gobierno sobre hijas e hijos, el matrimonio lockeano no es enteramente natural. Lo natural es el fundamento de este contrato de unión: el mandato de la procreación. Sin embargo, el matrimonio implica también la libre elección del cónyuge para desarrollar esta empresa común. La criatura humana es sumamente desprovista y vulnerable durante muchos años; su cuidado supone una gran labor. Una sola persona podría hacer sobrevivir a una cría, pero las parejas lo hacen con más eficacia. El matrimonio garantiza la producción de más de una cría en edad vulnerable. Parece evidente que si las parejas se disolvieran muy pronto, se distrajeran en la actividad de la galantería o el coqueteo, si pusieran en riesgo sus propias vidas entregándose a algún vicio, entonces la empresa de la reproducción de la especie no sería del todo productiva.

Además, el contrato prorroga “el cuidado y el afecto” por otros medios distintos a los naturales. Asegura la ayuda y asistencia mutuas. Es decir que el cuidado indeliberado y el afecto no prometen gran duración. El artificio contractual es lo que hace persistir en los cuidados. Reencauza y performa lo que la naturaleza ya no ofrece a las parejas: deseo, apetito sexual, cuidado verdaderamente amoroso (es decir, mutuo e instintivo). No podemos acusar a Locke de romántico.

Hasta aquí tenemos a unas mujeres adultas perfectamente racionales, capaces de emprender proyectos comunes y hacer valer sus intereses productivos en contratos asociativos. Entonces, ¿por qué no participan ellas del gobierno civil? Locke hace intervenir ahora una idea realmente extraña: un gobierno bicéfalo es problemático, porque el varón y la mujer pueden tener ideas encontradas. En ese caso, el hombre adquiere “derecho de gobierno (...) aplicable a aquellas cosas que se refieren a intereses y propiedad” (2016: 83). Eso es porque, como se desliza rápidamente, el varón “es el más capaz y el más fuerte” (2016: 83). Observemos los dos polos de la expresión.

Habíamos dicho que el buen uso de la razón debe asumirse a priori aunque se comprueba en el desarrollo de la existencia. De modo que deberíamos buscar las causas de la superior capacidad masculina en otro lugar que en la naturaleza sexo-genérica. En *Pensamientos sobre la educación* (1693), Locke sostiene que no vale la pena enseñar matemática y latín a las mujeres porque estas asignaturas no forman parte de los saberes que ellas requieren para desarrollar tareas domésticas. En todo caso, las mujeres deben cultivar la virtud y el buen temperamento y luego inculcarlos en el alma de los niños (Hirschmann 2007). Nuestro autor llega a expresar que las niñas deben aprender a obedecer mucho más que a argumentar e incluso admite castigos físicos para modelar esa obediencia. Vemos, entonces, que en realidad las mujeres son menos “capaces” porque se les sustrae una educación igualitaria, se las prepara de antemano para ser esposas y, cuando ya ocupan ese rol, sus aspiraciones espirituales siguen restringiéndose. El contrato parece hipotecar una formación sesgada a las mujeres.

Vayamos al otro polo de la explicación sobre la superioridad masculina: los varones no son solo más capaces sino también más fuertes. Habíamos visto que ninguna dominación puede estar fundada en la fuerza, que la forma externa de un cuerpo no justifica en absoluto ninguna relación de poder. Entonces, nuevamente, la fuerza es efecto de algún artificio y no su fundamento.

Carole Pateman es quien más se ha detenido en este punto. El artificio que resguarda la superioridad física masculina es precisamente el matrimonio, a partir del cual las mujeres firman el cheque en blanco de su natural sumisión; acuerdan que –por inferiores– será mejor someterse. Sin embargo, la inferioridad física es el efecto y no la causa del acuerdo: “no debe olvidarse que, en la práctica, los hombres continúan sosteniendo su derecho patriarcal sobre las mujeres mediante la fuerza y la violencia” (1995: 134).

Esta fuerza y esta violencia, incompatibles con una teoría de la igualdad y la libertad, deben –por ese motivo– permanecer enmascaradas. El trabajo de Pateman se esfuerza en subrayar que los acuerdos prostituta-cliente, esposa-marido y siervo-amo se escriben con la misma pluma. Se trata en todos los casos de acuerdos espurios en los que una de las partes, acorralada por la violencia económica o sexual, presta su consentimiento para convertirse en objeto de una serie de sustracciones: de ser sujeto de placer, de instruirse, de gozar de los productos de su trabajo, de participar del debate sobre los asuntos comunes.¹² Rousseau llegó a ver una parte de este problema y lo denunció, como lo estudiaremos enseguida. Pero quien primero lo analizó en términos de asimetrías sexogenéricas fue Mary Astell, teórica política *tory*, considerada una precursora del feminismo. En *Algunas reflexiones sobre el matrimonio* (1700) sostiene célebremente: “si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que las mujeres al parecer nacen todas esclavas?” (2013: 170).

Lo que oportunamente se señala como una antinomia en el pensamiento de Astell –su protofeminismo en paralelo a su conservadurismo (Pascual Garrido 2013)– también ha sido desmentido en la teoría política reciente. En el alborotado siglo XVII inglés, la caída del derecho paterno suponía una discontinuidad entre la familia y la política que, de un lado, reportaba un riesgo para la autoridad monárquica (como ya lo había señalado Filmer) pero, del otro, sustraía a la mujeres toda posición ontológica (Pateman 1988; Springborg 2005). Sin ninguna fe en el progreso, Astell se resiste a dar por buenas estas transformaciones que parecen perjudiciales para las mujeres: su exclusión de la vida política e intelectual, sumada a una hiperprivatización moderna del hogar y la familia (a donde se dice que pertenecen voluntariamente). Desde el momento en que contraen matrimonio, las mujeres modernas se condenan a una asimetría. Por esto Astell las exhorta a no casarse y, en su lugar, dedicarse a la instrucción.

¹² Lo esquemático de este planteo no debe hacer olvidar que la ambigüedad de Locke es notable en este punto. En el *Segundo tratado*, sostiene que “el padre de familia no tiene poder legislativo sobre la vida y la muerte de ninguno de los miembros familiares, ni tiene tampoco ningún poder que la madre de familia no pueda ejercer con el mismo derecho que él” (2016: 86). Más aún, Locke concede que el derecho al divorcio no solo debe existir sino que debe ser bilateral y, del mismo modo, cree en la Patria Potestad compartida. Melissa Butler (1990) ha documentado cómo Locke, en sus reflexiones sobre la educación, vuelve explícito que no existe entre niñas y niños una diferencia de capacidades mentales.

Creemos que Locke también era muy consciente de que las mujeres son seres racionales, es decir, iguales y libres, pero por mor de la empresa familiar, debían ser sometidas de una sola vez.¹³

Las mujeres no reciben instrucción igualitaria. Su educación está puesta al servicio del derecho sexual o conyugal (la disponibilidad del cuerpo femenino). El contrato matrimonial se erige como la institución por antonomasia que garantiza la oscuridad intelectual femenina, su sumisión sexual y su exclusión política.

4. IGUALDAD NATURAL; DESIGUALDAD COMO QUIMERA (ROUSSEAU)

En el estado de naturaleza rousseauiano, los individuos están muy lejos de ser amorales (Hobbes) o buenos (Locke). Son más bien asociales, o mejor, “no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra” (Rousseau 2007: 41). En este estado, los individuos solo viven para “la primera y más poderosa pasión: no hacer nada” (Rousseau 1998: 310). Lejos está este animal de ser inescrupuloso o industrioso por naturaleza, como lo pretendían Hobbes y Locke, respectivamente.

Si los humanos se ponen en acción es por el llamado amoroso. En las especulaciones de Rousseau sobre la naturaleza humana, es el amor el que vuelve al salvajismo menos rudimentario; es por amor que se inventó el lenguaje y no por necesidad, sostiene en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (publicado en 1781 pero probablemente escrito cca. 1755). No se trata así de un lenguaje del cálculo geométrico (como lo quería Hobbes), sino de la pasión erótica y el cuidado. El lenguaje, en un principio, le pertenece al corazón –no a la razón–.

La esencia humana afable se ve modificada, sin embargo, con la sociedad. No existe originariamente un instinto natural de competencia. La hostilidad es atraída por la propiedad privada. Sobre ella no hay ninguna inclinación natural (Hobbes) y mucho menos constituye un apéndice de la propia vida (Locke). La propiedad privada es una invención perniciosa, como lo demuestra el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). En determinado momento fatal, los hombres –sugiere el discurso– creyeron al primero que dijo “esto es mío”, dieron por bueno un significante que no tenía nada de real, y así se originaron la sociedad civil y la rapiña (Rousseau 2002: 113). Según Rousseau, el pacto hobbesiano-lockeano describe el disfraz de honra que se calzan los ricos y poderosos sobre los pobres o débiles. En este sentido, según el *Contrato social* (1762), el pacto es espurio.

La fuerza es una potencia física: ¿no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos!
Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto

¹³ Coincidimos en este punto con Melissa Butler (1990) y Nancy Hirschmann (2007).

de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber? (...) Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber (...) Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos (2007: 38-9).

Así, Rousseau es el primer contractualista en denunciar una de las contradicciones de las que venimos hablando (útil para el feminismo y toda corriente emancipatoria). No puede decirse, al mismo tiempo, que todos somos iguales por naturaleza y luego excluir del pacto a los más débiles; no puede sostenerse sin sonrojo que ya existen pactos previos donde algunos aceptaron su sumisión a los fuertes. Ningún pacto puede realizarse cuando existe de antemano una relación de asimetría. Rousseau parodía la voz de capitalistas, esclavistas y propietarios en general (y la frase funcionaría bien si se aplicara a maridos lockeanos): “Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también” (2007: 44).

Las sujeciones y hostilidades provocadas por una legalidad fraudulenta deben extinguirse mediante la sustanciación de un pacto social verdaderamente igualitario, un tipo de acuerdo en el que los individuos sumen sus fuerzas y no entreguen su poder a uno solo o a un conjunto de individuos volubles, sino a un poder mucho más potente que la suma de las partes. Las grandes preguntas aquí son cómo comprometernos sin perjudicar nuestra libertad y cómo conservar el derecho de velar por la propia conservación. Debe encontrarse una vía por la cual “cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau 2007: 45). El proyecto político rousseauiano reza entonces: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau 2007: 46).

Se produce así un soberano que no es ya un solo hombre sino un cuerpo moral y colectivo reunido en asamblea, una verdadera voluntad general. Este soberano es idéntico a la cantidad de miembros que lo conforman. Los individuos, ahora súbditos, comienzan a reconocerse a sí mismos en la soberanía; observan cómo su libertad natural e individual se potencia cuando ingresa en la voluntad general. Sus intereses mezquinos se ven disueltos en la ganancia mayor, una vida en común mucho más feliz, verdadera e infinitamente libre.¹⁴

A diferencia de los otros contractualistas, Rousseau no dedica mayores reflexiones a excluir a las mujeres del pacto. Es en otro episodio de su obra, que las define incapaces de toda virtud cívica.

¹⁴ Si bien no es el objeto del artículo, vale mencionar un problema hondamente estudiado en la teoría rousseauiana, que es el tratamiento que da al disenso. El pacto encierra “tácitamente” un compromiso, el de aplacar a quien se niegue a obedecer la voluntad general porque, en definitiva –Rousseau parece deducir una evidencia–, aplacando el disenso, simplemente se obligará a esta alma turbada a un bien que desconoce: “a ser libre” (2007: 49). Rousseau quiere además erradicar la moral privada mediante la fundación de una religión civil que haga amar los deberes cívicos.

4.1. Educación para una república sin mujeres

El mismo año de publicación de *Contrato social*, salió a la luz *Emilio, o De la Educación* (1762), una propuesta pedagógica para la formación de ciudadanos. Como es sabido, la propuesta está en realidad desdoblada; es una para Emilio y otra muy distinta para Sofía. La distinción reposa sobre la diferencia sexual entre las criaturas, que será también la causa de su acceso o exclusión a la ciudadanía.

En *Emilio*, se endilga a las mujeres una serie de atributos negativos: debilidad, fragilidad, emocionalidad, coquetería, belleza, pasión y desorden. Las mujeres son incapaces de alcanzar el desarrollo moral que se requiere para la sociedad política. Pero Rousseau da un paso más: ellas no solo carecen de las facultades propias de la virtud cívica sino que representan un peligro constante para el Estado. Es que las mujeres no pueden sublimar sus pasiones, quieren arrastrar consigo a los varones y ponen en riesgo los acuerdos civiles; constituyen la fuente de un desorden social permanente.¹⁵ Por eso, debe entrenarse a Sofía en la modestia y a Emilio en el control.

Recién entonces, con esta obra, nos enteramos de que las mujeres se encuentran taxativamente excluidas del pacto. Las mencionadas ironías de Rousseau acerca de la contradicción entre derecho y sometimiento, así como la denuncia sobre la falta de honestidad en asumir como voluntario un pacto en el que de antemano existe una relación de asimetría, no parecen valer para el contrato matrimonial.

Tal es el motivo por el cual varias autoras feministas han sugerido que *Emilio* y *Contrato social* no deben leerse de modo complementario. Hirschmann (2007) ha sostenido que el primero es un texto enteramente extra-teórico; en cambio, es posible seguir la teoría política de Rousseau haciendo caso omiso de la exclusión de las mujeres. Por su parte, en un ya clásico estudio sobre Rousseau, Judith Shklar propone la hipótesis de que ambas obras representan dos utopías rousseauianas, y que una y otra, aunque no se contradicen, tampoco son suplementarias.¹⁶ De modo cercano pero más radical, Susan Okin (2000) sostiene que *Emilio* debe ser comprendido trágicamente, como el fracaso del intento por sostener en paralelo la autonomía natural y la ciudadanía republicana. Otras autoras feministas directamente se han sustraído de las controvertidas evaluaciones sobre la diferencia sexual presentes en *Emilio* y, a la vez, han elogiado el comunitarismo rousseauiano, expresivo de la relevancia política de los cuidados y los afectos amorosos.¹⁷

En cualquier caso, más allá de las opiniones sobre la complementariedad o no de los dos libros, lo cierto es que en sus últimos años de vida, al dar cuenta de su obra intelectual,

¹⁵ Se pueden consultar los trabajos de Carole Pateman (1988, 1990) al respecto.

¹⁶ La de *Emilio*, sostiene Shklar, supone una aceptación del individualismo moderno y el fomento de la autodisciplina –de tipo “espartana”– como fundamento de las sociedades; la del *Contrato Social* consiste en una emulación de la “edad dorada” mediante la disolución de las partes en una colectividad purificada (Shklar 1985).

¹⁷ Nos referimos tanto a un estudio de Penny Weiss y Anne Harper (2000), como a otro de Alice Ormiston (2000).

el propio Rousseau sostenía que su tratado de pedagogía debía ser entendido al interior de su obra como parte del interés mayor de diseñar al nuevo “hombre político” (Armiño 1990: 12). Así, los súbditos del contrato social debían educarse bajo este legado. Siguiendo a Joan Scott (1996), podemos advertir que Rousseau disienta con los enciclopedistas sobre el progreso de la razón humana y la perspectiva de que voluntariamente los individuos habrían de alcanzar la claridad del pensamiento. Entonces se hacía necesario complementar el proyecto político con el educativo.

Hay un argumento muy sólido para leer a Rousseau más allá de los esencialismos y biologicismos que gravitan en torno a la Revolución Francesa, y que a veces se le achacan. Gran parte de las pasiones y deseos femeninos, que tantos males traen a la vida en común, no son de orden natural pero sí un efecto de sociedades patógenas. La virtud femenina se basaría, entonces, no en una vuelta a la edad “natural” de la inocencia –sin dudas imposible para este autor– sino en un sacrificio de esas inclinaciones que la sociedad moderna inoculó. Solo así las mujeres podrían hacer una gran contribución al bien común. Es por este motivo que Okin (1979) habló tempranamente del “funcionalismo” patriarcal rousseauniano, un concepto que complejiza la mera asunción de la misoginia del autor y busca describir una comunidad del sacrificio sexualmente diferenciada que no se ajusta exactamente al modelo liberal-republicano posterior en el tiempo. Paralelamente, la pureza masculina, racional y controlada, tampoco sería un atributo “natural”, al menos no en un sentido vulgar del término. Si los varones pueden llegar a ser ciudadanos virtuosos no es por nada que tenga a su existencia animal como fundamento sino –precisamente– porque esa “naturaleza” está garantizada por las mujeres, encargadas socialmente de la reproducción de la vida (Bradshaw 2000).¹⁸

Lo que resulta en verdad innovador del pensamiento de Rousseau es que invierte los términos de la relación naturaleza-ley. El contraste con Hobbes es llamativo. Hobbes entendía que la “naturaleza” era el mentado estado de guerra civil en el que vivía un conjunto atomizado de individuos, y esta metáfora le permitía fundar la política. Al revés, con Rousseau estamos ante una invención protoromántica que funda la naturaleza, que busca volver artificialmente hacia un estado de naturaleza y armonía del que no se tiene registro. Así entonces, las naturalezas femenina y masculina se convierten en efecto de las leyes y de la política. Ningún iusnaturalista habla de esta necesidad de (re)crear artificialmente la naturaleza como lo hace Rousseau (Rinesi 1996; Lange 2000). Y ninguna otra obra explica mejor los mecanismos para lograrlo que *Emilio*.

Siguiendo a Okin (2000), entendemos que Rousseau es bastante consciente de que una formación tan limitante para las mujeres no puede conducir a buen puerto: la vida de Sofía –y la de su entorno– es catastrófica. No bien ella sale del ámbito doméstico, las relaciones sociales en las que participa comienzan a estropearse. Sofía no entiende ni de

¹⁸ Existen también autoras que, deteniéndose en el aspecto protoromántico de la obra de Rousseau, llegan a afirmar que la estabilidad de la república depende para él enteramente de la relación entre mujeres y varones en cuanto metáfora, esto es, del equilibrio entre deseo y norma (Wingrove 2000).

moral ni de ética. Por su parte, la vitalidad de Emilio, totalmente dependiente de que Sofía se ponga a su servicio, también declina.

Linda Lange (2000) ha estudiado excepcionalmente la relación entre naturaleza y razón en la obra de Rousseau. Según Lange, Rousseau tenía claro que ese cuadro de doble entrada por el cual las mujeres quedan asociadas –después de la Revolución Francesa– a las pasiones, los afectos, la vida doméstica y la naturaleza se puede obtener como efecto de la formación pedagógica de virtudes sexualmente diferenciadas. Las primeras feministas comprendieron este mecanismo de invención de la naturaleza femenina por parte de Rousseau de un modo que luego fue olvidado.

5. RASTROS DEL IUSNATURALISMO EN EL PRIMER FEMINISMO

Atraída por los vientos de cambio previos a la Revolución Francesa, Olympe de Gouges presentó en 1789 un discurso en la Asamblea Nacional mediante el que solicitaba un teatro para mujeres. Este texto constituye un verdadero manifiesto contractualista que dialoga directamente con Rousseau. Su título es “*Le bonheur primitif de l’homme*” (La felicidad primitiva del hombre).

En su discurso, De Gouges acusa a los “modernos” de “desnaturalizar la naturaleza humana”. En la naturaleza humana existe, según ella, un sentimiento de justicia, y acuerda con Rousseau en la sencillez y felicidad de la humanidad primitiva. Sin embargo se ha llegado a un período de decadencia: el hombre contemporáneo “no tendrá ni la fuerza ni la decencia para admitirlo, pero deseo ofrecerle una imagen sorprendente de la miseria en la que lo veo y la felicidad que ha perdido” (1789). Ahora bien, esta felicidad perdida no parece extraviarse con la invención de la propiedad privada, sino antes de su fundación, en el momento en que los hombres se arrebataron derechos naturales entre sí. Otra formación discursiva respecto de la iusnaturalista, la de los *derechos del hombre*, nos deja adivinar que fueron los hombres quienes arrebataron derechos a otros humanos, es decir a las mujeres. La autora aprovecha la ambigüedad del término, de la que era célebremente consciente.¹⁹ El camino que Gouges recorre para llegar a esta conclusión es el de un discurso imaginado, proferido por un patriarca primitivo en su lecho de muerte, a modo de legado. El padre prohíbe a sus herederos el ultraje de derechos:

Que el que desee apropiarse de los derechos de su hermano (*frère*), su vecino (*voisin*), su amigo (*ami*) sea perseguido desde el corazón de su familia y sociedad, como un rebelde: irá y vivirá solo en el desierto, para esperar que la ira del cielo termine sus días. Nunca debe manchar sus manos con la sangre de su propia

¹⁹ En la célebre *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), Gouges utiliza la estrategia de duplicación de términos precisamente para reflejar el problema de los efectos de realidad producidos por el masculino genérico gramatical (De Gouges 2014).

especie: solo Dios tiene el derecho de disponer de la vida de un hombre, ya que solo Dios se la dio (1789).

Arrebatarse derechos y matar, entonces, como los peores de los pecados (antes que el ultraje a la propiedad privada). El discurso llega demorado, porque en la habitación ya no se encuentran las mujeres, privadas de la escena testamental de la que solo es receptor el círculo de hermanos varones (la *fraternité*). Así, Gouges concluye:

Un buen número de mujeres bien nacidas están hoy perdidas. El motivo de ello es que los varones, *que han medido todo*, las privaron de los recursos útiles y duraderos que ellas necesitan para sostenerse a sí mismas (...) En todos los tiempos las mujeres han escrito (...) pero debieron dar pruebas de un gran temple (1789).

La inteligencia y el buen raciocinio de los varones se presentan aquí como efecto de un baremo arbitrario, que infravalora a las mujeres y las hace duplicar esfuerzos al momento de manifestarse en público. El orden sociopolítico, hecho a su imagen y semejanza, se ocupa de mantener “hábilmente a cada clase en su esfera”. Gouges vuelve evidente que la sustracción de derechos a las mujeres es previa al dictado de la norma, anterior al legado y, por supuesto, a la creación del orden de los hermanos. La entrada se prohíbe con un contrato previo, el matrimonial, que reduce a las mujeres a una vida menor, las priva de educación y las vuelve temerosas. Por eso se hace necesario revisarlo. Así, propone un nuevo contrato nupcial que coloca a las mujeres en pie de igualdad con los varones, las hace partícipes del orden público y les permite educarse.²⁰

Contemporáneamente a Gouges, Mary Wollstonecraft, la autora de la *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), identificaba a la inferioridad femenina como efecto de un artilugio, la extendida opinión quimérica de que las mujeres son esencialmente pasionales y menos racionales que los varones. Wollstonecraft, que había leído en profundidad a Rousseau, denunciaba cómo se instruye a las mujeres para ser bellas y ganarse el favor de los varones; también para temer y obedecer. De ese modo se fomentaba la existencia de un conjunto de seres artificiales, débiles y manipulables. El capítulo II de la *Vindicación* debe leerse directamente como una crítica a *Emilio*:

Sigo insistiendo en que no solo la virtud sino el conocimiento de los dos sexos es igual por naturaleza (...) y que las mujeres consideradas, no solo como criaturas morales sino también racionales, deben esforzarse por adquirir las virtudes humanas (o perfecciones) por los mismos medios que los hombres, en lugar de ser educadas

²⁰ No es en vano llamar la atención sobre que Gouges defiende la monarquía en un sentido cercano al de Hobbes. “Si todos tienen el mismo poder lucharán entre sí por lo mismo (...) Solo el monarca puede mantener la paz” (De Gouges 1789). El dato amerita una exploración de cómo efectivamente la revolución fue vista, en su propio tiempo, como un retroceso de las licencias civiles que las mujeres habían sabido tener en los años previos al estallido.

como una especie de semi-seres fantasiosos, una de las quimeras más salvajes de Rousseau (2014: 65).

En un escrito dedicado a Mary Wollstonecraft, Cecilia Macón (2017a) se pregunta si no es necesario revisar la idea, propia de ciertas narrativas evolutivas en algunos feminismos, de que sus primeras pensadoras buscaban meramente demostrar la racionalidad femenina. Macón concluye que, en verdad, Wollstonecraft no renegaba de los afectos y que, en todo caso, una hermenéutica precisa de sus escritos invita a ver que cierto feminismo siempre impugnó al patriarcado por reproducir un orden afectivo desigual, que educa en la debilidad femenina.

En Estados Unidos, ideas muy cercanas a estas emanan de un documento colectivo surgido de la Convención de Seneca Falls de 1848, que trata sobre los derechos civiles de las mujeres. La *Declaración de los Sentimientos* refracta la Declaración de la Independencia de 1776 de un modo adyacente a como lo hacen los escritos de Gouges y Wollstonecraft respecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789). Exige una efectivización plena de los derechos que estas feministas estadounidenses se arrojan. La denuncia que se prefigura en el protofeminismo europeo acerca de la opresión de las mujeres en el marco de un orden afectivo aparece también de este lado del Atlántico. La *Declaración de los Sentimientos* describe una suerte de orden de sentimentalidad diferenciador por el cual “los delitos morales que excluyen a las mujeres de la sociedad son, no solo tolerados, sino también minimizados en el caso de los hombres” (DS 2008; Macon 2017b).

Un bosquejo cercano a estas ideas se halla también en *La Aljaba* (1830), el semanario publicado en Argentina en los años posteriores a la Declaración de Independencia. Dirigido y escrito por Petrona Rosende de Serra, poeta y periodista de origen uruguayo pero residente en Buenos Aires, el periódico constituye uno de los primeros antecedentes del feminismo local, en la medida en que plantea como objetivo principal el derecho a la educación de las mujeres en la conformación de una ciudadanía republicana realmente robusta. Si bien es cierto que Rosende circunscribe la politicidad de las mujeres a la “vida familiar” y reproduce “principios de la moral cristiana” (Batticuore 2005: 123), lo hace planteando el problema de su falta de educación:²¹

Es el delirio mayor de un cerebro descompuesto creer que, por no saber leer y escribir [sic], ponen [a las mujeres] al abrigo de toda corrupción [...] Es el mayor absurdo. Si ha habido algunas que se han extraviado, por saber leer y escribir, en el tiempo de esas prohibiciones injustas, fueron muchas más las que se precipitaron en los vicios, por ser ignorantes (*La Aljaba* 19/11/1830: 1-2).

²¹ Analicé profundamente las publicaciones protofeministas del siglo XIX en “Participación de intelectuales protofeministas en el proyecto sarmientino de Estado-nación (1848-1878)” (2024).

No pretendemos aquí dar una imagen exhaustiva ni homogénea del feminismo de la primera ola y el profeminismo, sino simplemente señalar la influencia iusnaturalista (en ocasiones también la cristiana y abolicionista) a la hora de demandar derechos civiles para las mujeres, especialmente, los educativos. Y es que el pensamiento propiamente ilustrado y republicano tendió a plantear una limitación ontológica a la participación de las mujeres que no está presente en las obras aquí estudiadas.

6. ANTES DE LAS LUCES

Apoyadas en tesis ya clásicas de la teoría política feminista, en este artículo nos hemos ocupado de revisar los escritos de Hobbes, Locke y Rousseau. Nos preguntamos por la posibilidad –sin dudas anti-intuitiva, especialmente en lo que respecta a los primeros dos– de hallar elementos “constructivistas” en las distintas prefiguraciones de sus nociones de razón. Hemos concluido no solo que eso es posible sino que en el iusnaturalismo existen ideas que pueden ponerse al servicio de la liberación femenina y que permiten leer con nuevos ojos a las primeras feministas y devolverles una potente actualidad.

No es con ellos, como se pretende desde un prejuicio actual, que aparece una misoginia biologicista y esencialista, sino con cierta Ilustración y las banderas del republicanismo moderno.

OBRAS CITADAS

- Abdo Férrez, Cecilia. 2019. *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madrid: Antígona.
- Anderson, Elizabeth. 1990. “Women and Contracts: No New Deal.” *Michigan Law Review* 88.6: 1792-1810.
- Armiño, Mauro. 1990. Prólogo. En *Emilio o De la educación*, Jean Jacques Rousseau, 1-24. Madrid: Alianza.
- Astell, Mary. 2013. *Escritos feministas*. Madrid: MAIA.
- Batticuore, Graciela. 2005. *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bradshaw, Leah. 2000. Rousseau on Civic Virtue, Male Autonomy, and the Construction of the Divided Female. En *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, 65-88, ed. Lynda Lange. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Butler, Melissa. 1990. “Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy.” *The American Political Science Review* 72.1: 135-150.
- De Gouges, Olympe. 1789. *Le bonheur primitif de l'homme*. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42599j/f4.item.texteImage>
- _____. 2014. “Femme, réveille-toi!” *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*. París: Gallimard.

- Filmer, Robert. 2023. *Patriarca. Una defensa del poder natural de los reyes contra la antinatural libertad del pueblo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Frost, Samantha. 2008. *Lessons from a Material Thinker. Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. California: Stanford University.
- Gatens, Moira. 2009. *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University.
- Hirschmann, Nancy. 2003. *The Subject of Liberty. Toward a Feminist Theory of Freedom*. Princeton and Oxford: Princeton University.
- _____. 2007. Intersectionality Before Intersectionality Was Cool. The Importance of Class to Feminist Interpretations of Locke. En *Feminists Interpretations of John Locke*, 155-186, ed. Nancy Hirschmann and Kirstie M. MacClure. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- _____. 2012. Gordon Schochet on Hobbes, Gratitude and Women. En *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, 245-283, ed. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Ebook.
- Hobbes, Thomas. 2003. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2008. *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- _____. 2009. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Jaggar, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Nueva Jersey: Sousex.
- Lange, Linda. 2000. Rousseau and Modern Feminism. En *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, 24-41, ed. Lynda Lange. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Locke, John. 2005. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- Macón, Cecilia. 2017a. "La declaración de los sentimientos de 1848. Ciudadanía, afecto y rebelión". *Cuadernos de filosofía* 69: 129-154.
- _____. 2017b. Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, 31-50, eds. Cecilia Macón y Daniela Losiggio. Buenos Aires: Miño & Dávila.
- Nosetto, Luciano. 2022. *Autoridad y poder. Una arqueología del Estado*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Nussbaum, Martha. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University.
- Okin, Susan Moller. 1979. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University.

- _____. 1982. "Women and the Making of the Sentimental Family". *Philosophy and Public Affairs* 11.1: 65-88.
- _____. 2000. The Fate of Rousseau's Heroines. En *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, 89-112, ed. Lynda Lange. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Ormiston, Alice. 2000. Developing a Feminist Concept of the Citizen: Rousseauian Insights on Nature and Reason. En *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, 144-168, ed. Lynda Lange. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Pascual Garrido, María Luisa. 2013. Los escritos feministas de Mary Astell. En *Escritos feministas*, Mary Astell, 7-57. Madrid: MAIA.
- Pateman, Carole. 1990. *The Disorder of Women*. Stanford: Stanford University.
- _____. 1995. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pateman, Carole y Teresa Brennan. 2007. "Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism. En *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, 51-74, ed. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Ebook.
- Pateman, Carole y Quentin Skinner. 2012. Hobbes, History, Politics and Gender. A Conversation Conducted by Nancy Hirschmann and Joanne Wright. En *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, 53-101, ed. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Ebook.
- Scott, Joan. 1996. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Massachusetts: Harvard University.
- Ramírez, Julián. 2023. "Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el poder supremo". Thomas Hobbes y las Amazonas". *Dois Pontos* 20.3: 243-258.
- Rinesi, Eduardo. 1996. El sueño de la comunicación. Estudio preliminar a *Carta a D'Alambert*, Jean Jacques Rousseau, 9-63. Santiago de Chile: Arcis.
- Rodriguez Rial, Gabriela y Ricci Cernadas, Gonzalo. 2021. "Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones". *Las Torres de Lucca* 10.19: 169-184.
- Springborg, Patricia. 2005. *Mary Astell Theorist of Freedom from Domination*. Nueva York: Cambridge.
- Rousseau, Jean Jacques. 1990. *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza.
- _____. 1998. *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*. Lebanon: University of New England.
- _____. 2002. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. New Haven and London: Yale University.
- _____. 2007. *Contrato social*. Madrid: Austral.
- Schochet, Gordon J. 2012. Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature. En *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, 208-243, ed. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. Ebook.
- Shklar, Judith. 1985. *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. London: Cambridge University.

- Udi, Juliana. 2018. *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Weiss, Penny y Anne Harper. 2000. Rousseau's Political Defense of the Sex-Role Family. En *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, 42-64, ed. Lynda Lange. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Wingrove, Elizabeth Rose. 2000. *Rousseau's Republican Romance*. New Jersey: Princeton University.
- Wollstonecraft, Mary. 2014. *A Vindication of the Rights of Woman*. New Haven and London: Yale University.
- Zerilli, Linda. 1994. *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca: Cornell University.

Documentos

- Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls. 2008. Disponible en: <https://www.mujiresenred.net/spip.php?article2260>
- La Aljaba*. 1992. Selección recuperada de *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del Siglo XIX*, 21-29. Buenos Aires: Feminaria.