

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista

Let's Educate Sofía. The Wollstonecraft-Rousseau Controversy and the Rise of Feminist Political Philosophy

María Ávila Bravo-Villasante
Universidad Rey Juan Carlos, España

Resumen

El objetivo del artículo es analizar la defensa de la educación igualitaria realizada por Mary Wollstonecraft frente a la propuesta de política sexual realizada por Rousseau. Dar cuenta de esta polémica nos lleva a contextualizar el debate en el seno de la Ilustración, en concreto, en el surgimiento de la teoría feminista. En la primera parte del artículo, analizaremos la importancia que tienen las abstracciones universalizadoras que emergen en la Ilustración en la erosión de las jerarquías que legitimaban la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres. La pedagogía propuesta por Rousseau, pese a enmarcarse en el pensamiento ilustrado, plantea serias dificultades a las pretensiones de igualdad del emergente pensamiento feminista. Mary Wollstonecraft dará cuenta, en un auténtico ejercicio de filosofía de la sospecha, del ardid utilizado por Rousseau para legitimar la inferioridad de las mujeres y justificar, de este modo, la desigual educación de Sofía.

Palabras clave: feminismo, educación, ilustración, Mary Wollstonecraft, Rousseau.

Recibido: 19-10-2021. Aceptado: 13-12-2021



María Ávila Bravo-Villasante es Doctora en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad Rey Juan Carlos y se desempeña como profesora en la Universidad Rey Juan Carlos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4138-072X>

Contacto: maria.avila@urjc.es

Cómo citar: Ávila Bravo-Villasante, M. (2022). Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista. *Revista Stultifera*, 5(1), 35-67. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-03.

Abstract

The aim of this article is to analyse Mary Wollstonecraft's defence of egalitarian education against Rousseau's proposal of sexual politics. To account for this polemic, we contextualise the debate within the Enlightenment, specifically in the emergence of feminist theory. In the first part of the article, we will analyse the importance of the universalising abstractions that emerged in the Enlightenment in the erosion of the hierarchies that legitimised the inferiority of women in relation to men. The pedagogy proposed by Rousseau, despite being framed within the framework of Enlightenment thought, posed serious difficulties for the claims of equality of the emerging feminist thought. Mary Wollstonecraft, in a veritable exercise in the philosophy of suspicion, will give an account of the ploy used by Rousseau to legitimise the inferiority of women and thus justify Sophia's unequal education.

Key words: Feminism, Illustration, Education, Mary Wollstonecraft, Rousseau

La Ilustración y sus grietas

Era pretensión de la Ilustración –en principio– ser “Ilustración para todos”. En realidad, sin embargo, se trataba de un proyecto limitado, que solo con mucho tiempo y esfuerzo comenzó a concebirse y extenderse en su pleno sentido universal a toda la humanidad, sin excepción de clase o de género. (Roldán, 2008, p. 462)

El presente trabajo es deudor de las investigaciones iniciadas en la década de los noventa del pasado siglo por la filósofa Celia Amorós. Con la fundación del seminario “Feminismo e Ilustración” se propuso recorrer las sendas feministas que la Ilustración no supo, no quiso o no consiguió transitar.¹ La exhaustiva investigación llevada a cabo por Marta Madruga Bajo, *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional* (2020), da cuenta de la magnitud filosófica del proyecto.

Durante la Ilustración asistimos a un prolífico debate sobre la diferencia sexual indispensable para el surgimiento de la teoría feminista. La historia de la filosofía feminista comienza, en sentido estricto, durante este periodo. Con anterioridad se habían elaborado discursos y críticas encaminadas a denunciar los abusos del poder patriarcal y rebatir argumentos que intentaban legitimar la inferioridad de las mujeres. En esta

línea, encontramos autoras como Christine de Pisan que, tanto en su obra de 1405, *La Ciudad de las Damas*, como en sus famosas epístolas, denuncia los constantes agravios a los que son sometidas las mujeres. En el conjunto de la obra hay un claro interlocutor, Jean de Meung, autor de la segunda parte del *Roman de la Rose*, en la que “se profesa abiertamente el desprecio a la mujer, no siendo el amor más que la satisfacción de los instintos, especialmente los instintos del varón” (Pernoud, 2000, p. 87). No obstante, la argumentación ofrecida por Christine de Pisan, no llega a cuestionar el poder mismo que sustenta y legitima dichos abusos.

Por otro lado, la importancia que en el Renacimiento se le concede a la educación permite la proliferación de “tratados pedagógicos y abrió un debate sobre la naturaleza y deberes de los sexos” (De Miguel, enero 2007). Sin embargo, carecemos aún de los ingredientes necesarios para hablar, con propiedad, de una teoría feminista, adscribiendo estas primeras manifestaciones al género literario que Celia Amorós ha tenido a bien denominar “memorial de agravios”.

Para que surja el feminismo como teoría crítica es necesario un espacio de homologación que ponga de manifiesto la exclusión e inferioridad de las mujeres como sujeto colectivo —no tanto como individuos aislados— que sufren discriminación ante situaciones concretas. Dicho en otras palabras: “el feminismo emerge, pues, cuando la fuerza de las abstracciones universalizadoras ha podido erosionar la simbólica jerarquía asociada de mil maneras a lo largo de la historia a la diferencia de los sexos” (Amorós y De Miguel 2010, p. 37); y todas estas *fuerzas* se manifiestan con toda su radicalidad en la Ilustración.

La Ilustración se vio a sí misma como la “edad de la razón”, de una razón liberada de tradiciones y de toda imposición. Este es el verdadero sentido del *Sapere Aude* de Kant, eslogan cultural cuya formulación encontramos en la pluma de Diderot. En su definición de eclecticismo plasma lo que será el núcleo de la cultura ilustrada:

Ecléctico es un filósofo que pasa por encima de prejuicios, tradiciones, antigüedad, consenso universal, autoridad y todo lo que sojuzga la opinión de la masa, que se atreve a pensar por sí mismo volviendo a los principios generales más evidentes, examinándolos, discutiéndolos y no aceptando

nada que no sea evidente por experiencia y por la razón. (Diderot, 1751, p. 270)

La Ilustración supone superar la minoría de edad de la razón. Y para ello, debemos dejar al margen la autoridad y centrarnos en aquello que entra en los límites de la experiencia y la razón. Este cambio de paradigma es fundamental para que pueda abrirse el debate sobre la legitimidad de la situación de subordinación de las mujeres y se cuestionen los prejuicios sobre “los sexos” que la mantienen. En esta dirección apunta el Abate Mallet cuando afirma que los “diversos prejuicios sobre la relación de excelencia del hombre respecto a la mujer han sido producidos por las costumbres de los pueblos antiguos, los sistemas políticos y las religiones que los han modificado a su vez” (Mallet, 1993, p. 41).

En la misma línea, Louis de Jaucourt sostiene que la subordinación de las mujeres es fruto de la autoridad que al varón le conceden las leyes y costumbres. La única subordinación que existe en la sociedad conyugal es “la ley civil” y, por tanto, “nada impide que ciertos convenios particulares cambien la ley civil puesto que la ley natural y la religión nada determinan contra ello” (Jaucourt, 1993, p. 38).

Señalábamos la importancia que, desde el Renacimiento, se le otorgaba a la educación. En el proyecto ilustrado la educación era un elemento clave para perfeccionar la humanidad; por tanto, muchos autores comienzan a ver “en las mujeres potenciales transmisoras de los nuevos valores” (Amorós, 1993, p.19). A la crítica a la tradición, los prejuicios y el naturalismo que sostiene la superioridad de los varones con base en su fortaleza corporal, se suman las voces que reclaman que la inferioridad de las mujeres se debe fundamentalmente —y lo diremos con palabras de D’Alembert— a la “educación homicida” que se les prescribe. En una carta de 1759 que el autor escribe a Rousseau rebatiendo sus teorías sobre la instrucción de los géneros, encontramos su explicación a la opresión de las mujeres:

La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a las que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría, casi homicida, que les

prescribimos sin permitirles tener otra; educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar, a ahogar todos los sentimientos, a ocultar todas sus opiniones y disfrazar todos sus pensamientos [...] Si la mayoría de las naciones ha actuado como nosotros al respecto es porque los hombres siempre han sido los más fuertes en todas partes y que en todas partes el más fuerte es el opresor del más débil. (D'Alembert, 1993, p. 74)

Estos mismos argumentos serán retomados por Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de las Mujeres*.

El surgimiento de la teoría feminista requiere, además, “la formación de un sujeto colectivo que aúne teoría y práctica” (Amorós y De Miguel, 2010, p. 55). Este sujeto colectivo emerge en la Revolución francesa. La Revolución supone un cambio definitivo en la situación de las mujeres, en cuanto permite que se cuestione, como nunca antes se había hecho, las relaciones entre los sexos: “planteó la cuestión de las mujeres y la inscribió en el corazón de su cuestionamiento político a la sociedad” (Sledziewski, 2000, p. 41). Por tanto, “la crisis de legitimación del *Ancien Régime* que culminó con la Revolución Francesa conllevó asimismo lo que vamos a llamar una crisis de legitimación patriarcal” (Amorós y Cobo, 2010, p. 115).

En pleno siglo de la Razón, no se puede concebir la revolución sin plantear los fundamentos y definir el papel que ocupan las mujeres; lo que “está en quiebra es toda una civilización, y lo hace desde sus cimientos domésticos” (Sledziewski, 2000, p. 41). Como han puesto de manifiesto Celia Amorós y Rosa Cobo:

[...] es, en efecto, difícil estar inmersas en un medio ideológico poblado de discursos acerca de la igualdad, la libertad y la fraternidad y resignarse, en una sociedad que se presenta a sí misma como en proceso constituyente, a vivir su propia inserción desde la vicariedad y la pasividad. (2010, p. 115)

La Revolución pone de manifiesto que las mujeres pueden ocupar un lugar en la ciudad, un lugar que, de suyo, les corresponde. Sin embargo, y a la vista de los acontecimientos, sabemos que este reconocimiento no implicó que se les permitiera ocuparlo.

Hacia la construcción de un sujeto colectivo

Las mujeres participan de manera activa en todos los acontecimientos de la Revolución francesa. El 5 de octubre de 1789, ante la escasez de alimentos y el elevado precio de estos, las mujeres se manifiestan uniéndose a los revolucionarios que exigían una monarquía constitucional. Estos acontecimientos fuerzan a Luis XVI a convocar los Estados generales. Cada estamento celebró reuniones locales en las que exponían sus demandas, quedando recogidas las mismas en los *Cuadernos de quejas*. Las mujeres se dan cuenta de lo importante que es que sus quejas no queden sumergidas en un torrente de reivindicaciones genéricas (Duhet, 1974, p. 25). Entre sus demandas encontramos el acceso a la educación, la adquisición de derechos políticos y la protección de aquellas profesiones que eran realizadas, tradicionalmente, por mujeres. Veamos estas demandas con mayor detenimiento.

Las mujeres, debido en gran medida a su falta de instrucción y a la falta de empleos a los que acceder, se veían en situación de desamparo e indigencia. Esta situación las lleva a solicitar, en una suerte de primigenia acción positiva, que aquellas profesiones desempeñadas —tradicionalmente— por mujeres no pudieran desempeñarse, bajo ningún pretexto, por hombres:

Pedimos que los hombres no puedan, bajo ningún pretexto, ejercer los oficios que son atributo de las mujeres como el de costurera, bordadora, vendedora de sombreros, etc.; que se nos deje al menos la aguja y el huso; nos comprometemos a no manejar nunca ni el compás ni la escuadra. (Anónimo, 1993a, pp. 112-113)

Si la preocupación por la educación era un tema clave durante el periodo ilustrado y revolucionario, era de esperar que las mujeres reclamaran para sí instrucción. Así, en los *Cuadernos de quejas*, mujeres de diversos estamentos reivindican una educación básica (lengua, religión y moral) y gratuita: “os suplicamos, Señor, que establezcáis escuelas gratuitas en las que podamos aprender los principios de nuestra lengua, la Religión y la moral” (Anónimo, 1993a, p. 113).

Otra de las reivindicaciones que surgen durante el periodo revolucionario es el derecho al divorcio. El cuaderno de “Quejas y denuncias

de las mujeres malcasadas” recoge esta demanda “tan deseada y tan necesaria” (Puleo, 1993, p. 128). Conscientes de los prejuicios que sustentan la subordinación de las mujeres a los varones, junto a su demanda proponen toda una serie de argumentos destinados a desmontar las posibles objeciones a las que tendrían que enfrentarse. Una vez más, se apropian del lenguaje y los conceptos revolucionarios para defender su causa, en este caso, apelando a uno de los conceptos de la triada revolucionaria, a saber, la libertad. Así las cosas, las mujeres “nunca deben ser asimiladas a esclavos y, puesto que por ley lo son en Francia, hay que liberarlas como se acaban de liberar a los siervos” (Anónimo, 1993b, p. 130).

A la par que construyen sus demandas y gracias, en gran medida, a este proceso de reflexión, empiezan a ser conscientes de encontrarse “suspendidas por el destino”², de pertenecer a un limbo estereotipado, en definitiva, de encontrarse indefensas frente a las agresiones de los hombres. Dado que las mujeres son débiles y parece que se asume de manera generalizada que este es su carácter, se les insta a utilizar la debilidad como arma femenina para enfrentarse a la ferocidad masculina. Como observará con gran mordacidad Mary Wollstonecraft, se fomentan en las mujeres aquellos rasgos que servirán a los varones de pretexto para mantenerlas al margen de la ciudadanía. Las mujeres, reclaman leyes que las protejan pues “el hombre brutal y feroz no deja de serlo y la dulzura no debe ser el único recurso contra la ferocidad. Hace falta una ley que proteja sus excesos” (Anónimo, 1993b, p. 130).

Por último, frente al argumento de ser el sexo débil, reclaman protección, no opresión, “que sea el jefe, pero no el dueño, que la mujer sea consultada, que ningún contrato pueda firmarse sin ella, ayudada por un consejero, es el derecho de lo que se llama el asociado en todos los demás convenios” (Anónimo, 1993b, p.130).

En su *Cuaderno de quejas*, Madame B. de B. solicita la participación de las mujeres en los Estados generales con un argumento similar al utilizado por Olympe de Gouges en el artículo X de *La declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, a saber: si las mujeres cumplen con sus deberes y obligaciones como ciudadanas, deben beneficiarse de sus ventajas, esto es, deben ser ciudadanas de pleno derecho³:

No aspiramos a los honores de gobierno ni a las ventajas de ser iniciadas en los secretos de su ministerio; pero creemos que es de toda equidad que se permita a las viudas o solteras que posean tierras u otras propiedades llevar sus quejas a los pies del trono; que es igualmente justo recoger sus votos puesto que ellas están obligadas, como los hombres, a pagar los impuestos reales y a cumplir los compromisos comerciales. (Madame B. de B., 1993, p. 117)

Pese a participar codo con codo en las revueltas del 5 de octubre, se ven excluidas de participar en la Asamblea. Esta reivindicación es fundamental para el punto que nos ocupa. Las mujeres comienzan a tener conciencia de ser un “*Tercer Estado dentro del Tercer Estado*”. (Amorós y Cobo, 2010, p.118). Mediante la resignificación y reapropiación de los términos utilizado por los compañeros para luchar contra el *Ancien Régime*, solicitan ser representadas; más aún, solicitan que esta representación sea realizada por las propias mujeres:

habiéndose demostrado con razón que un noble no puede representar a un plebeyo ni este a un noble, de la misma manera, un hombre no podría con más equidad representar a una mujer puesto que los representantes tienen que tener absolutamente los mismos intereses que los representados: las mujeres solo podrían ser representadas por mujeres. (Madame B. de B., 1993, p. 117)

Un espacio de homologación

El único método para llevar a las mujeres a cumplir sus deberes peculiares es liberarlas de todo límite permitiéndoles participar en los derechos inherentes de la humanidad. (Wollstonecraft, 2005, p.287)

De un modo sinóptico, hemos podido comprobar cómo en los *Cuadernos de quejas* aparecen de manera inconexa las diferentes reivindicaciones realizadas por mujeres de diferentes estamentos. Será Olympe de Gouges quien articule dichas vindicaciones en un cuerpo teórico, *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de 1791*. La obra surge como respuesta a la exclusión de las mujeres de *La Declaración de los Derechos del Hombre*, aparecida tres años antes. El preámbulo de la obra es toda una declaración de intenciones al señalar el olvido o desprecio de las mujeres como causa de la corrupción de los gobiernos. Instará a que las mujeres sean constituidas en Asamblea Nacional.

De Gouges reclama, en primer lugar, el derecho de las mujeres a ser partícipes de las propias ideas y valores ilustrados que alentaron el surgimiento de la Revolución. Reclamará además su concurrencia en los ideales revolucionarios: igualdad, libertad, esto es, ser consideradas ciudadanas de pleno derecho.

Decíamos que, para que el feminismo fuera posible como teoría emancipatoria, era indispensable la existencia de un espacio de homologación que permitiera medir las desigualdades y poner de manifiesto la discriminación. Olympe de Gouges se lanza a ese nuevo *topos* para denunciar la incoherencia propia del discurso revolucionario y reclamar la igualdad. Así, en los diecisiete artículos de *La Declaración*, tratará de demostrar que mujeres y hombres comparten obligaciones y deberes como ciudadanos y ciudadanas, por lo que deben participar de los derechos naturales, a saber: “la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión” (Gouges, 1993, p.156). El único límite a estos derechos naturales es la “tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón” (Gouges, 1993, p 157). De Gouges, pondrá al descubierto el gran ardid sobre el que se edificarán las democracias basadas en el liberalismo excluyente. No es asunto baladí que los propios revolucionarios, fieles al espíritu de fraternidad —entendida ahora como pacto de iguales, esto es, de los ciudadanos— conviertan a las mujeres en parte de los objetos pactados excluyéndolas del proyecto universalista que alentaba el origen mismo de la Revolución (Posada, 1995).

Consciente de la traición que se ha urdido en contra de las mujeres, en el epílogo de la obra hace un llamamiento a continuar el camino iluminado por la verdad hacia la libertad, lamentándose de la vileza que muestran aquellos con los que lucharon hombro con hombro:

El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ¡Oh mujeres! ¡Mujeres!” ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible. (Gouges, 1993, p. 160)

Tal y como evidencia Alicia Puleo, “El único derecho que el gobierno revolucionario otorgará a esta defensora de las ideas de igualdad entre los

sexos será el reconocido en el artículo X de su Declaración, el de subir al cadalso como los hombres” (Puleo, 1993, p. 154). El 3 de noviembre de 1793, Olympe de Gouges fue guillotizada.

La política sexual de Rousseau

Cuando en su obra *Emilio* Rousseau aborda la educación de Sofía, lo hace apelando a las *directrices de la naturaleza* y a la desigualdad natural entre hombres y mujeres. Partiendo de esta desigualdad, aboga por la instrucción de una educación diferenciada:

[Si] el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos lo mismo, de carácter ni de temperamento, se desprende que no deben tener la misma educación. Siguiendo las directrices de la naturaleza, deben obrar de acuerdo, pero no deben hacer las mismas cosas. (Rousseau, 1964, p. 406)

Hemos de advertir que la teleología educativa que propone Rousseau no es pedagógica; está orientada a la constitución del nuevo sujeto político que la incipiente burguesía reclama.

Como hemos puesto de manifiesto, mientras a Emilio se le educa para que sea un ciudadano, la finalidad de la educación de Sofía

[...] viene determinada por la función que se le va a asignar en la sociedad: la reproducción de las condiciones de posibilidad de lo público en y desde el ámbito de lo privado. Para ello hay que domesticarla de acuerdo con unos controles muy precisos y no dejarla al albur de su espontaneidad natural. (Amorós, 2005, p. 186)

Para entender cómo llegamos a esta duplicidad de esferas conviene reconstruir la historia conjeturada que nos propone Rousseau. En el *Discurso Sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, Rousseau dedica gran parte de sus esfuerzos a explicar el origen de la desigualdad. Para la elaboración de su teoría, recurre a una “historia conjeturada” —en palabras de Pateman (2019)—; esto es, propone una hipótesis de trabajo. El autor advierte que no son verdades históricas; se trata de “razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen” (Rousseau, 1995, p. 120). Los seres humanos en estado de naturaleza, “en tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar

uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices” (Rousseau, 1995, p. 171). En el estado de naturaleza, a juicio del autor, no es posible la servidumbre, pues esta surge cuando se da la dependencia mutua; es

[...] imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro. Al no existir tal situación en estado de naturaleza, deja a todos libres de yugo y vuelve vana la ley del más fuerte. (Rousseau, 1995, pp. 159-160)

Estas afirmaciones, ponen de manifiesto las contradicciones abiertas en la obra de Rousseau. Si las mujeres en estado de naturaleza son libres, ¿cómo justificar la dependencia natural a la que Rousseau apela en el *Emilio*? Si el autor es capaz de diseccionar las causas de la servidumbre con tanta brillantez, ¿por qué hace a las mujeres depender de los hombres proponiendo una *paideia* encaminada al sometimiento de las mujeres? Si la firma del contrato pone entre paréntesis la desigualdad adquirida de los hombres y los considera hombres libres, ¿por qué no hace lo mismo con las mujeres?

En el estado de naturaleza, “el sexo no constituye un factor de desigualdad” (Cobo, 1993, p. 132); mujeres y hombres son idénticos, libres. Esto es así hasta que hombres y mujeres alcanzan el estado pre-político. El surgimiento de las primeras sociedades familiares lleva aparejado, a juicio de Rousseau, la división sexual del trabajo:

[...] cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran los únicos lazos; fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vida y de los dos sexos, que hasta entonces habían tenido una sola. Las mujeres se tornaron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los niños, mientras que el hombre iba a buscar el sustento común. (Rousseau, 1995, pp. 166-167)

Por tanto, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sitúa el inicio de la desigualdad entre hombres y mujeres en la llegada del sedentarismo y el surgimiento de los lazos familiares, no antes. Estamos ante una de las tantas “quiebras lógicas” en las que incurre el autor al intentar construir, sobre el terreno de

la desigualdad y servidumbre, un edificio igual, libre, fraternal y —no olvidemos— segregado (Cobo, 1995).

El patriarcado fraterno

La piedad, que en “estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud” (Rousseau, 1995, p. 152), se vuelve ineficaz para operar en las sociedades pre-políticas; comienzan a surgir disputas y, como ocurría en Locke, se requiere de un árbitro que medie entre los intereses opuestos de los hombres. Surge así la ley positiva y, con ella, a juicio de Rousseau, se legitima la desigualdad entre los hombres. La consolidación de la sociedad civil pone el poder en manos de la institución de la magistratura. Y, aunque todas las magistraturas fueron en principio electivas, estas acabaron corrompiéndose, tornando el poder legítimo en un poder arbitrario y opresivo.

La cuestión a la que intenta dar respuesta Rousseau es si es viable la constitución de un gobierno legítimo. Dado que la ley del más fuerte no puede ser nunca la base de un gobierno legítimo, el fundamento del mismo debe erigirse sobre una asociación de personas que las defiendan y que vele por sus propiedades:

[...] que defiendan y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes. (Rousseau, 1975, p. 42)

Para el establecimiento de esa asociación cada uno enajena, libremente, todos sus derechos a la comunidad con el fin de crear un único cuerpo moral y colectivo:

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: “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.” Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. (Rousseau, 1975, p. 43)

El pacto social culminaría con la creación del cuerpo político.

Al suscribir el pacto, los individuos, *ipso facto*, se convierten en ciudadanos, y sus intereses particulares son sustituidos por intereses generales, que son los propios de la voluntad general. Los individuos que contratan pasan a ser ciudadanos, pero el ciudadano también es un individuo particular. Como pone de manifiesto Rosa Cobo (1993), junto a la voluntad general propia de ese cuerpo común formado por la asociación de individuos libres, coexisten las voluntades particulares de los individuos. En caso de intereses contrapuestos, el interés común prima sobre los intereses particulares. Sin embargo, no se puede vilipendiar los intereses individuales a favor del Estado, por lo que Rousseau tendrá que acudir a una instancia moral que tendrá una doble función: por un lado, hacer que los intereses particulares de los individuos se orienten a la voluntad general; por otro, que el magistrado persiga dicha voluntad (Molina, 1994). Esta instancia moral es la virtud, la transformación racional de la originaria piedad. Así, establece Rousseau un nuevo tipo de religión cívica, pues “hay una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau, 1975, p. 166). El Estado será el encargado de velar por la nueva religión cívica cuyo catecismo exige la virtud de justicia para el magistrado y para los súbditos, las virtudes de amor patrio. Pero ¿cómo transmite el Estado este nuevo catecismo a los ciudadanos? A través de la educación. Por eso, la importancia que para Rousseau tiene la educación de los ciudadanos y su propuesta de una educación especial para las mujeres en tanto que exiliadas de la ciudadanía a un *ubi* especial (Rousseau, 1964).

Rousseau le atribuye al Estado una nueva tarea, la de la redistribución de las riquezas. Nos detendremos en *El Discurso sobre la Economía Política*, en cuanto proporciona argumentos que permitirán aclarar la justificación que realiza de la coexistencia de dos esferas. Para el filósofo, es fundamental que las necesidades de los ciudadanos estén cubiertas, pues

[...] no basta con tener ciudadanos y con protegerlos; es preciso además cuidar de su subsistencia. Satisfacer las necesidades públicas es una consecuencia evidente de la voluntad general y el tercer deber esencial del

gobierno. Este deber no consiste, como pudiera parecer, en llenar los graneros de los particulares y en dispensarles de trabajar, sino en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que, para adquirirla, el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil. (Rousseau, 2001, p. 34)

Rousseau contemplaría el intervencionismo del Estado en la economía para “corregir las desigualdades en la distribución de la riqueza” (Molina, 1994, p. 75). No obstante, sería preciso aclarar, como hizo Rousseau al inicio del *Discurso*, que la economía general o política nada tiene que ver con la economía doméstica o particular, esto es, la que se da en la esfera familiar. El Estado, no tiene que ver con esta última.

De todo lo que acabo de exponer se sigue que hay razón en distinguir la economía pública de la economía particular, y asimismo que, como el Estado no tiene nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar felicidad, no convienen a ambos las mismas reglas de conducta. (Rousseau, 2001, p. 7)

Pese a la crítica mordaz que Rousseau realiza a la sociedad de su época, asume, sin ningún tipo de cuestionamiento, la escisión entre espacio doméstico y espacio público. Ahora bien ¿qué tiene de excepcional la esfera doméstica o familiar para que en ella no puedan operar las mismas leyes que operan en la esfera pública?

Según Rousseau, ambas esferas tienen fundamentos diferentes: “¿cómo podría el gobierno del Estado asemejarse al de la familia, siendo tan diferentes sus fundamentos respectivos?” (Rousseau, 2001, p. 4). Frente al ejercicio racionalizador y de consenso que define al Estado, la esfera familiar estará regida por la autoridad, una autoridad que la “naturaleza establece” en el poder paterno. Así, mientras que en el Estado no hay lugar para la arbitrariedad y todos se rigen siguiendo acuerdos pactados y los deseos de la Voluntad General, en la familia todo queda en manos de la autoridad del padre. Contrariando las afirmaciones que realizó en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* destinadas a desmontar la validez de la “ley del más fuerte”, acudirá a esta ley para legitimar la autoridad paterna: “por ser el padre físicamente más fuerte que sus hijos tanto tiempo como su ayuda les es necesaria, el poder paterno parece, con razón, establecido por la naturaleza” (Rousseau, 2001, p. 4).

Pero no solo apelará a la ley del más fuerte para legitimar su autoridad: “el padre debe mandar en la familia por varias razones, todas ellas, derivadas de la naturaleza” (Rousseau, 2001, p. 5). Aunque no le niega a la madre algún tipo de autoridad sobre sus hijos, será siempre el padre el que tenga la voz determinante; el padre tendrá la última palabra.

Otro de los argumentos que aporta Rousseau para justificar la autoridad paterna lo toma de la biología. Para Rousseau las incomodidades propias de la mujer y el intervalo de inactividad que conllevan son razón suficiente para excluirla del ejercicio de la autoridad. Aprovechando el cambio de luna, Rousseau recuerda que el marido debe velar por la conducta de la mujer, no sea que el padre de familia acabe alimentando a descendencia que no es suya. No obstante, esta vigilancia no es recíproca; el control moral de los hombres no es asunto de las mujeres.

Respecto a los hijos, estarán obligados a obedecer al padre, “en principio por necesidad y además por reconocimiento” (Rousseau, 2001, pp. 5-6). Se nos plantea, por lo pronto, un interrogante: si la familia, tal y como reconoce en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, es una sociedad, no una institución natural, ¿por qué apelar a la naturaleza para definir sus reglas? En el *Contrato Social*, Rousseau apela a la familia como “la más antigua de todas las sociedades y la única natural” (Rousseau, 1975, p. 32); según el autor, la sociedad dura hasta que los hijos no necesitan al padre para su conservación. Cuando la necesidad cesa, el lazo natural se deshace, de tal manera que si continúan unidos es voluntariamente, esto es, por convención, y no naturalmente.

Podríamos, por tanto, omitir la historia conjeturada que expone en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, olvidar que la familia es una suerte de primera sociedad y ceñirnos a la argumentación que ofrece en el *Contrato Social*. Pero aun ciñéndonos a la idea de una sociedad natural que sea disuelta cuando el estado de necesidad sea superado y nuevamente constituida de manera convencional bajo una doble implicación, esto es, si y solo si todas las partes contratantes están de acuerdo, nos queda aún sin explicar qué pasa con Sofia. Solo sabemos que debe obediencia al varón, por naturaleza, aunque esa misma naturaleza la hizo libre e igual al varón. Sabemos que tiene que permanecer en una esfera independiente (ora natural, ora convencional, según la obra

a la que nos remitamos) y ajena a la ciudadanía. Los intentos del autor por mantener a las mujeres bajo el yugo del varón hacen tambalear e infectan de incoherencia toda su teoría al no poder proporcionar una respuesta convincente a la sujeción de las mujeres. Por tanto, al autor no le queda más remedio que apelar al mito extendiendo al plano teórico su autoridad paternal.

¿Dependencia natural, racional o descarada misoginia?

Las mujeres no son parte en el contrato originario, pero tampoco permanecen en el estado de naturaleza —esto frustraría el propósito del contrato sexual!—. Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil, pero está separada de la esfera “civil”. La antinomia privada/público es otra expresión de natural/ civil y mujeres/varones. (Pateman, 2019, p. 50)

La familia, y con ella las mujeres, adquiere en Rousseau un estatuto especial “como si en ello le fuera algo muy importante para la reconstrucción de la sociedad civil” (Molina, 1994, p. 22). Se pondrá de manifiesto la importancia que tiene la separación de esferas para la construcción del ciudadano y, por ende, de toda la teoría política y moral de Rousseau. Lejos de ser un asunto fútil, lo que está en juego es la cimentación teórica de un liberalismo excluyente sobre el que se asienta la tradición democrática de las sociedades occidentales.

El estatuto ontológico de las *Sofías* se encuentra en un lugar indeterminado. No les corresponde la protección ante la ley, la igualdad y la representatividad a través de la voluntad general que le sería propia como ciudadana, pues no lo es. Tampoco tienen la capacidad de romper el trato cuando ya no le conviene (Rousseau, 2001, p. 6), capacidad que sí tendrá el personal doméstico que, aunque trabajan en la otra esfera, son ciudadanos. Las *Sofías* están condenadas a ser seres dependientes moral, política y económicamente.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, afirmaba Rousseau que es “imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro” (Rousseau, 1995, pp. 159-160), y esa es precisamente la estrategia que lleva a cabo el filósofo ginebrino impidiendo el acceso de las mujeres al

espacio público. Las relaciones de dependencia que se generan en el seno de la sociedad familiar no pueden más que legitimar la ley del más fuerte. El interés del Ginebrino por mantener a las mujeres alejadas de la ciudadanía va más allá de los intereses políticos, apoyándose en una concepción abiertamente misógina de las mujeres. Siguiendo a Rosa Cobo (1993, p. 249), “el poder político debe pertenecer exclusivamente a los varones pues las mujeres, lo femenino, aparece en el conjunto de su pensamiento como el mal”:

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre hay una ardiente, impetuosa que hace a un sexo necesario al otro; pasión terrible que desafía todos los peligros, remueve todos los obstáculos y que en sus furores parece apropiada para destruir al género humano que ella está destinada a conservar. (Rousseau, 1995, p. 153)

Por activa y por pasiva, Rousseau advierte del peligro que las mujeres suponen para el género humano, en tanto pasión terrible arrebatadora del juicio y la Razón.

Como hemos tenido ocasión de analizar, la evolución del pensamiento del filósofo ginebrino respecto a la igualdad de hombres y mujeres irá transformándose hasta convertir a las mujeres en seres dependientes; la dependencia de las mujeres respecto a los hombres será considerada un hecho natural. Las mujeres se le antojan “débiles, pasivas y hechas para complacer al hombre” (Rousseau, 1964, p. 400). No obstante, hacemos nuestra la duda que plantea Cristina Molina respecto a la naturaleza dócil y sumisa de las mujeres, a saber: si realmente la naturaleza de las mujeres es esa, ¿por qué necesita Rousseau domesticar a las mujeres? ¿Qué sentido tiene la educación de Sofía? A juicio de Molina, la domesticación de las mujeres es necesaria en la medida en que cuentan, en la antropología rousseauiana, con un especial poder en su debilidad: el poder del deseo (Molina, 1994, p. 83). Por una inevitable ley de la naturaleza, dice en el *Emilio*, “las mujeres tienen más facilidad para excitar los deseos del hombre, de tal manera que ha hecho que el más fuerte sea el dominador en apariencia y dependa en efecto del más débil”.⁴ Las mujeres aparecen como fuente de pasión sexual, por tanto, cargadas de deseo e irracionalidad. Para un pensador ilustrado como Rousseau (allende sus sombras) la Razón tiene la primacía absoluta y debe dominar las pasiones. El hombre es el portador de la razón, por ello, tiene la autoridad. En este sentido, en el *Emilio*, afirma

que la desigualdad no es una institución humana, y si lo es, no es obra del prejuicio. La desigualdad es obra de la Razón, o para ser más exactas, de las razones que tiene el hombre, cada hombre concreto, en cuanto propietario y custodio de sus hijos:

Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, ella comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón; a él se le ha encargado del depósito de los hijos, de los que ha de responder al otro. (Rousseau, 1964, p. 404)

La naturaleza, en el pensamiento de Rousseau, tiene un doble sentido. Por un lado, es un ideal al que debe acercarse la cultura, en tanto que el desarrollo de las ciencias, artes, moral e industria han desnaturalizado al hombre y han feminizado la cultura. Este es el sentido que percibimos a lo largo de su historia conjeturada, cuando asimila el estado de naturaleza al estado ideal. Sin embargo, cuando Rousseau aplica el término “naturaleza” a las mujeres, las connotaciones del término se tornan clásicas, adquiriendo su significado por contraposición a la razón. La mujer es Naturaleza, en primer lugar, por ser puro deseo, en segundo lugar, por la maternidad.

La esfera de Sofía

Como supo ver Celia Amorós, en la obra de Rousseau las mujeres son lo “salvaje a domesticar” (1995, p. 164) y, por tanto, deben ser sometidas a un férreo entrenamiento para evitar que en excitación llegue a destruir el género humano. De ahí su exclusión a una esfera independiente, alejada, en la que se les pudieran aplicar rigurosos controles.

El *ubi* de la domesticación del deseo es la esfera familiar, lugar al que se accede a través del matrimonio y la maternidad. Nos sumamos a las interpretaciones feministas de la obra de Rousseau que han sabido ver una suerte de “política sexual” que concede todo el poder al varón por una concatenación de extensiones derivadas de la diferencia sexual; es decir, dado que las mujeres son las encargadas de la reproducción, serán, por extensión, las que realicen todas las actividades necesarias para el mantenimiento de la vida: crianza, educación, atención al marido, familia y

labores del hogar. La casa se convierte en la razón de ser de las mujeres, sentando las bases de la mujer victoriana.

Una de las virtualidades que tiene la esfera doméstica es la de situarse en una esfera independiente en la que sigue vigente la ley del más fuerte. Un espacio tal ofrece las condiciones ideales para aplicar el control —sobre todo moral— sobre las mujeres; en concreto, su exilio y reclusión a una esfera separada permite el cultivo de aquella virtud especial que Rousseau concede a las mujeres: la castidad. Uno de los mayores quebraderos de cabeza del pensamiento patriarcal es la legitimidad de los hijos; cuando el pensamiento patriarcal se siente amenazado, por extensión, desata su furia sobre las mujeres. El nacimiento del liberalismo trae consigo la defensa de la propiedad y la herencia de esta. Por tanto, velar por la virtud de las mujeres se vuelve un asunto de máxima importancia. Rousseau, censurará con dureza la infidelidad de las mujeres, apelando a la honra y a la propiedad:

[...] la mujer infiel hace más, disuelve la familia y rompe todos los lazos de la naturaleza; dándole al hombre hijos que no son de él traiciona a los unos y a los otros y añade la perfidia a la infidelidad [...] Si existe un estado espantoso en el mundo, es el del desgraciado padre que, sin confianza en su mujer, no se atreve a entregarse a los más dulces sentimientos de su corazón, que duda, al abrazar a su hijo, de si está abrazando al hijo de otro, a la prenda de su deshonor, al ladrón de los bienes de su propios hijos. (Rousseau, 1964, p. 404)

La reclusión de las mujeres, en tanto objeto de deseo, a una esfera independiente, permite no solo reprimir ese deseo, permite tener un control directo sobre su sexualidad.

La otra gran ventaja que tiene la reclusión de las mujeres en la esfera familiar es de sobra conocida: la reclusión de las mujeres es condición de posibilidad de la existencia de los *Emilios*. El nuevo modelo político propuesto por Rousseau requiere la existencia de *Sofías* que se encarguen de la producción/reproducción de ciudadanos y de las tareas de mantenimiento que la conservación y el bienestar de los ciudadanos precisan. El lugar de los *Emilios* es la esfera pública.

Intentaremos realizar una sinopsis abordando las consecuencias, implicaciones y alcance que tiene para las mujeres el nuevo modelo propuesto por Rousseau. En primer lugar, las mujeres son seres ontológicamente heterodesignados. La identificación mujer-Naturaleza (donde “naturaleza” es el opuesto a derrotar por la Razón–cultura) y su reducción a irracionalidad (versus Razón Universal) las excluye del pacto social; ni son individuos ni serán ciudadanas. Por tanto, se las exilia de la ciudadanía a una esfera indeterminada e invisible a la que acceden por el único contrato que les es permitido: un contrato sexual, *un pacto subjectionis*, mediante el cual la diferencia sexual –siguiendo a Pateman– se convierte en una diferencia política. Este espacio de reclusión está gobernado por leyes propias o, para ser más exactas, por la ley del más fuerte, donde el más fuerte siempre es el marido. El varón, laureado con la Razón, será el encargado de domar a la mujer-Naturaleza. Sin acceso a la universalidad, las mujeres son condenadas a la heteronomía moral; se regirán por reglas morales alternativas apropiadas para sus “desórdenes”. Estamos también ante la legitimación social y política de la división de espacios; más aún, ante dos nuevos modos de estar en el mundo. Las mujeres ocuparán el espacio de la invisibilidad, de la dependencia, del no poder, del no tener, del no valor. Las mujeres se constituyen en la alteridad, lo otro que se construye siempre bajo la atenta mirada del Ser y por contraposición a este. Los hombres, construirán su reino en el espacio exterior, el espacio del poder, del tener y del Ser. Gozarán de autonomía, libertad, capacidad de autodesignación.

La identificación de mujeres-Naturaleza será un gran lastre para el desarrollo del pensamiento feminista del siglo XIX. Al finalizar el siglo XVIII la proclama revolucionaria “libertad, igualdad y fraternidad” deja claro su mensaje real: “libertad e igualdad para las hermanas”. Cristina Molina analiza las paradojas del pensamiento Ilustrado en cuanto a su relación con las mujeres:

la mujer no es considerada sujeto de Las Luces, sino que, definida como Naturaleza, es más bien el objeto que Las Luces deben iluminar, pero en el sentido de someter y reprimir, y ello se logra a través de la circunscripción de lo femenino al ámbito de lo privado donde su peligrosidad de pasión no trasciende. (Molina, 1994, p. 120)

A las mujeres, se les niega la Razón Universal; son excluidas de la ciudadanía y confinadas en la esfera doméstica.

Mary Wollstonecraft y el feminismo de la igualdad

En 1792, Mary Wollstonecraft publica *Vindicación de los derechos de la mujer*, obra fundacional de la filosofía política feminista, en la que podemos situar “los orígenes teóricos y morales de lo que en la actualidad se denomina feminismo de la igualdad” (Cobo, 1989, p. 214). No debemos olvidar que, aunque la praxis sociopolítica de los ideales ilustrados tiene lugar en Francia, es en Inglaterra donde se gestan, gracias a la filosofía empirista de Hume y Locke, los moralistas ingleses y la revolución científica promovida por Newton. Podemos afirmar que Mary Wollstonecraft bebe de las fuentes ilustradas en un doble sentido: por una parte, conoce de primera mano las doctrinas ilustradas de los moralistas y filósofos ingleses; por otro, su inscripción al *círculo de los radicales* (Amorós y Cobo, 2010, p.127) y su traslado a París en 1792 le permiten vivir en primera persona la atmósfera revolucionaria.

Vindicación de los derechos de la mujer tiene varios interlocutores claros: por un lado, los filósofos moralistas ingleses; por otro, escritores afamados como el doctor John Gregory, autor de *A Father's Legacy to his Daughter*, que se convirtió en un auténtico éxito de ventas en la Inglaterra del XVIII. En esta obra encontramos un compendio del esencialismo y el culto a la apariencia vigente en la época; un claro ejemplo lo encontramos en las recomendaciones que Gregory realiza a su hija “cultivar su inclinación por los vestidos porque afirma que es lo natural en ellas” (Wollstonecraft, 2005, p. 78) o ser cautelosa mostrando su ingenio, pues es el talento más peligroso que puede poseer (Stewart, 1901, pp. 117-118). Pero, sin duda, será Rousseau el interlocutor constante en la obra.

Wollstonecraft, admiradora del talante intelectual de Rousseau (Amorós y Cobo, 2010, p. 128), se apropia del lenguaje ilustrado y de la conceptualización con la que el autor edificó su propia teoría contractualista para rebatir sus argumentos. Apelando al *bon sens*⁵ y a la razón, refutará los prejuicios vigentes que legitiman la situación de subordinación de las mujeres.

El *bon sens* al que apela Mary Wollstonecraft es una reelaboración ilustrada del *bon sens* cartesiano. En el *Discurso del Método*, Descartes utiliza el *bon sens* como sinónimo de razón, entendida esta como la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso. La razón ilustrada no se limita solo a tener un conocimiento de los hechos u objetos; tiene que responder, además, a la kantiana pregunta “¿Qué debo hacer?”. Añade, por tanto, un requisito a la razón cartesiana, al introducir “vínculos de necesidad entre razón y moral” (Amorós y Cobo, 2010, p. 131). En el nuevo paradigma, como hemos tenido oportunidad de señalar, el ejercicio de la razón libera de tradiciones, prejuicios y autoridad (sea esta de carácter religioso o político) proporcionando libertad y autonomía a los seres humanos. Mary Wollstonecraft hará gala de un uso sistemático de la razón y nos conducirá hacia senderos de autonomía y libertad hasta entonces nunca planteados.

El iusnaturalismo de Wollstonecraft

Cuando en el capítulo quinto de *Emilio* Rousseau aborda la educación de Sofía, Sofía se convierte en el universal femenino. Como hemos analizado en el apartado anterior, en esta obra, el autor ginebrino establece la inferioridad natural de las mujeres respecto a los hombres.⁶ La mujer, afirma Rousseau, “está hecha para complacer al hombre. Si el hombre debe complacerla a su vez, esto es de necesidad menos directa: su mérito está en su potencia; él complace por esta sola condición de ser fuerte” (Rousseau, 1964, p. 400).

Mary Wollstonecraft rebate los argumentos de Rousseau apelando al concepto de naturaleza ilustrado. Es importante conectar este concepto con el elaborado por Poulain de la Barre. Para el filósofo, en el estado de naturaleza las mujeres son iguales que los hombres; la desigualdad surge de la usurpación, del afán de dominio del hombre, quedando “sometidas por la ley del más fuerte” (De La Barre, 2007, p. 25). Por tanto, siguiendo al autor, su desigualdad no se debe a una falta de capacidad natural o de méritos. Pues bien, Wollstonecraft construye su argumento basándose en dichos supuestos iusnaturalistas. Si todos los seres humanos nacen con los mismos derechos naturales, en cuanto tienen su base en la razón, deben tener los mismos derechos políticos y sociales. Como anticipábamos, estamos ante el surgimiento del feminismo de la igualdad.

En la medida en que la desigualdad no se da de manera natural, todos los argumentos que legitiman la dependencia e inferioridad de las mujeres no tienen fundamento racional. Para su refutación, de manera análoga a los discursos de sus coetáneos revolucionarios, pondrá de manifiesto que dichos argumentos son fruto del prejuicio, de la tradición y de la costumbre. Por tanto, dice nuestra autora, “no permitiremos que los hombres orgullosos de su poder utilicen los mismos argumentos de reyes tiránicos y ministros venales y falazmente afirmen que la mujer debe someterse porque siembre ha sido así” (Wollstonecraft, 2005, p. 100).

El error de Rousseau: aproximaciones al sistema sexo-género

El Capítulo V de *Vindicación de los derechos de la Mujer*, lleva por título una auténtica declaración de intenciones: “Censuras a algunos de los escritores que han hecho de las mujeres objeto de piedad, al borde del desprecio”. Al comienzo de la sección primera, Wollstonecraft aborda la caracterización de las mujeres, de las *Sofías*, puesta en escena por Rousseau. Arremete contra ella, precisamente, por su artificialidad: “se ha erigido la estructura artificial con tanto ingenio, que parece necesario atacarla de una forma más detallada y ocuparme de ello yo misma” (Wollstonecraft, 2005, p. 147). Nuestra autora no tardará en poner de manifiesto el ardid utilizado por Rousseau, a saber: propone un patrón de mujer artificial, modelado por la educación diferenciada y las costumbres (morales y sociales) de la época y lo analiza como si la mujer fuera tal de manera innata (natural).

Rousseau alude a una inclinación natural de las mujeres hacia los vestidos y hacia el adorno. Basándose en sus observaciones, afirma que desde pequeñas aman adornarse y “no contentas con ser bonitas, quieren que se las encuentre como tales; se ve en sus incipientes modales, que ya sienten esa preocupación” (Rousseau, 1964, p.409). A esta inclinación debemos sumarle el gusto que sienten por las muñecas: “los dedos carecen de destreza, el gusto no está formado aún, pero ya se presenta la inclinación” (Rousseau, 1964, p. 411). Wollstonecraft se rebela contra este tipo de razonamiento con toda su fiereza intelectual: son observaciones “tan pueriles, que no merecen una refutación seria”. (Wollstonecraft, 2005, p. 96). Prosigue:

[...] es por supuesto, muy natural que una niña condenada a permanecer sentada durante horas, escuchando la charla vulgar de las pobres niñeras o

asistiendo al aseo de su madre, intente unirse a la conversación y que imite a su madre o sus tías y se divierta adornando a su muñeca sin vida [...] Ni siquiera los hombres de mejores facultades han tenido la fuerza suficiente para estar por encima del ambiente que les rodeaba. (Wollstonecraft, 2005, pp. 96-97)

No es la naturaleza la que hace diferentes a mujeres y hombres; es el modelaje perpetrado por la cultura, la educación y las normas sociales. Desde que son niñas,

[...] se las educa para complacer y para ocuparse de su conducta exterior [...] se las trataba como mujeres casi desde su mismo nacimiento, y recibían cumplidos en vez de instrucción, que debilitaba su mente. Se suponía así que la Naturaleza había actuado como una madrastra cuando formó este producto posterior de la Creación. (Wollstonecraft, 2005, pp.152-153)

Wollstonecraft pone de manifiesto cómo el ideal de mujer propuesto por Rousseau, lejos de ser natural, es un constructo social que opera en las niñas desde su primera infancia. Ese modelaje se realiza tratando a las niñas como se espera (o se quiere) que sean las mujeres. Además, si las mujeres fueran así por naturaleza, ¿por qué desperdiciar tantos esfuerzos en diseñar un plan para enseñarlas a ser lo que ya son? ¿Por qué prescribir una educación diferenciada destinada a convertirlas en lo que ya son?

Como ha señalado Rosa Cobo, Wollstonecraft se percata de la operación llevada a cabo por Rousseau: “primero establece los deberes de cada sexo y, después, sobre dichos deberes construye las inclinaciones naturales: por tanto, su concepto de naturaleza es una impostura y una trampa para las mujeres” (Amorós y Cobo, 2010, p.139). La trampa se completa ofreciendo a las mujeres una educación diferenciada, basada en el sentimentalismo, en la obediencia y en el servilismo, que, además de a la inferioridad y dependencia de los varones, les conduce al cultivo exclusivo de la belleza como medio de acceso al poder. Las mujeres son despojadas de aquello que caracteriza la humanidad: la virtud y la libertad.

Para Wollstonecraft, proporcionar a las mujeres una educación basada en el agrado a los hombres, supone su debilitamiento moral e intelectual. Apelando nuevamente al concepto de razón ilustrado, niega que haya que proporcionar una educación diferente a mujeres y hombres, pues la verdad “debe ser la misma para el hombre y la mujer” (Wollstonecraft,

2005, p.108). Nuestra autora da un paso más en su razonamiento cuestionando la teleología educativa inherente al discurso de Rousseau. Si la verdad debe ser la misma para el hombre y la mujer ¿por qué tomarse tanto interés por alejar a las mujeres de la verdad?

En el *Emilio*, Rousseau disuade a las madres juiciosas de intentar contradecir la naturaleza y educar a sus hijas como hombres honrados, pues, según el Ginebrino, “La mujer vale más como mujer y menos como hombre [...] cultivar en las mujeres las cualidades del hombre, y descuidar aquellas que le son propias, es pues visiblemente, trabajar en prejuicio suyo” (Rousseau, 1964, p. 407). Para Wollstonecraft, la educación diferenciada propuesta por Rousseau aumenta la desigualdad de las mujeres, convirtiéndolas, con la constitución de la sociedad civil, “en objetos insignificantes del deseo —meras propagadoras de necesidades” (Wollstonecraft, 2005, p. 52). Si se nos permite el atrevimiento, en una suerte de adelanto a la performatividad del género, Wollstonecraft apela a la renuncia de la “feminidad” y exhorta a las mujeres a convertirse en hombres honrados: “supongo que los hombres *racionales* me excusarán por intentar persuadirlas para que se conviertan en masculinas y respetables” (Wollstonecraft, 2005, p. 52). Wollstonecraft recomienda a aquellas madres que quieran educar dignamente a sus hijas “proceder, sin prestar atención a los desprecios de la ignorancia, con un plan diametralmente opuesto al que Rousseau ha recomendado” (Wollstonecraft, 2005, p. 96).

Como capta a la perfección nuestra autora, el fin de la educación de Sofía no es hacerla una ciudadana, un hombre honrado que diría Rousseau. El propósito fundamental de su educación es “hacerla una mujer honrada y estad segura de que ella valdrá más para sí y para nosotros” (Rousseau, 1964, p. 407), esto es, para los varones libres e iguales que sientan las bases del contrato social. La pregunta es inevitable: ¿en qué consiste la honradez de las mujeres?

Autonomía moral

En la obra de Rousseau, la virtud está reservada a los varones en cuanto ciudadanos. Las mujeres, al no poder participar de la Voluntad General, quedan excluidas de la virtud, al menos de la virtud general que tiene planteada para los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau reservará para las mujeres una “virtud específica” basada en la obediencia y fidelidad al

esposo, la educación de los hijos y el cuidado del hogar. La principal virtud de la mujer es la castidad; para el filósofo ginebrino, la moral de la mujer está supeditada a su utilidad social: domesticar su sexo para ponerlo al servicio del ciudadano (esposo e hijos). Aunque en el *Primer Discurso sobre las Ciencias y las Artes* arremete contra aquellos ciudadanos que están pendientes de su reputación y de las apariencias⁷, no dudará en prescribir para las mujeres estas deleznable cualidades (Molina, 1994, pp. 120-127). La mujer no solo tiene que ser virtuosa, tiene que parecerlo:

Importa, pues, no solamente que la mujer sea fiel, sino que sea considerada como tal por su marido, por sus familiares, por todo el mundo; importa que sea modesta, atenta, reservada, que lleve a los ojos de los demás, como a su propia conciencia, el testimonio de su virtud. (Rousseau, 1964, p. 404)

Como ha puesto de manifiesto Celia Amorós, para Wollstonecraft la virtud no está fundada en intereses particulares, sino en la propia razón; estamos ante una autonomía moral. Como era de esperar, Wollstonecraft ataca esta concepción de la virtud específica y reivindica una virtud común, una moral inmutable frente a los usos locales. En la ética feminista de nuestra autora no tiene cabida una propuesta de normatividad femenina especial: su propuesta es universal. La castidad, convertida por Rousseau en una de las virtudes específicas de las mujeres, no es más que “una regla para gobernar el comportamiento, y preservar la reputación” (Wollstonecraft, 2005, p. 96). Wollstonecraft muestra la incoherencia en la que se incurre Rousseau al basar la virtud de las mujeres en la castidad, pues siguiendo estos criterios, cualquier mujer casta, incluso desatendiendo sus deberes sociales, sería considerada honorable.

El gran alegato que hace Wollstonecraft es, siguiendo a Celia Amorós, “promocionar a las mujeres a sujetos autónomos” (Amorós, 2000, p. 379), y esto se logrará facilitando a las mujeres una educación que permita fortalecer su entendimiento. Constata cómo la educación que han recibido las mujeres las ha despojado de toda virtud; la educación basada en el arte de agradar y en la galantería ha debilitado su entendimiento. Y no podemos obviar que, para Wollstonecraft, la virtud no puede encontrarse nunca en la ignorancia. El arte moral es un efecto de la virtud y requiere el cultivo de las facultades intelectuales.

Contra el elogio de la ignorancia

Si la Ilustración pretende superar la minoría de edad de la razón, Wollstonecraft no se conforma con menos. La educación de las mujeres es fundamental para que alcancen la mayoría de edad. Frente al elitismo intelectual de etapas anteriores, nuestra filósofa hace partícipes a todas las mujeres de sus reivindicaciones: “recuérdese que no pido un lugar para un número pequeño de mujeres distinguidas” (Wollstonecraft, 2005, p. 87).

Para nuestra autora, al igual que para D’Alembert o De la Barre, la educación que reciben las mujeres aumenta la inferioridad que de manera artificial se atribuye a las mismas. Aun admitiendo el embeleco de Rousseau y aceptando la debilidad natural de las mujeres, ¿por qué proporcionarles una educación que aumente y fomente dichas diferencias hasta hacerlas dependientes en todos los niveles? Wollstonecraft reivindica una educación que permita a las mujeres el cultivo de sus facultades y fortalezca sus virtudes, rechazando la idea de Rousseau de una educación de las mujeres relativa a los hombres.

¿Qué lleva a Rousseau a adoptar esta postura respecto a la educación de las mujeres? La finalidad de la educación de las niñas y mujeres está encaminada, no tanto a su crecimiento personal, como a conseguir el pleno desarrollo de los varones, esto es, de los ciudadanos. En cuanto primeras educadoras, su educación debe ser la justa y necesaria para que los hijos, en esta primera etapa de su vida, reciban una influencia que les permita ser, a posteriori, buenos ciudadanos:

De la buena constitución de las madres depende en principio la de los hijos; de la preocupación de las mujeres depende la primera educación de los hombres; de las mujeres dependen también sus costumbres, sus pasiones, sus gustos, sus placeres, su misma felicidad. Teniendo esto presente toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. (Rousseau, 1964, p. 408)

A Wollstonecraft le resulta bastante fácil rebatir este argumento: si tan importante es la madre para la educación de los hijos, ¿no será imprescindible que reciban una buena educación en lugar de la educación de mínimos propuesta por Rousseau? ¿Por qué no fortalecer su entendimiento? Para ser una buena madre, afirma:

[...] una mujer debe tener juicio y aquella independencia de mente que pocas, enseñadas a depender enteramente de sus maridos, poseen [...] A menos que el entendimiento de la mujer sea cultivado, y su carácter hecho más firme, al permitirseles gobernar su propia conducta, ella nunca tendrá juicio suficiente o control de temperamento para ocuparse de sus hijos adecuadamente. (Wollstonecraft 2005, p. 253)

No obstante, el interés de nuestra autora va más allá del ámbito funcional. Si en Rousseau la educación de la mujer está orientada al hombre, para Wollstonecraft, es un deber para sí misma y en cuanto ciudadanas. El primer deber para una mujer

[...] es para sí mismas como criaturas racionales, y el siguiente en cuanto a importancia, como ciudadanas, es el de una madre, que incluye tantos otros. El rango social que exige el cumplimiento de este deber las degrada necesariamente, haciendo de ellas meras muñecas. (Wollstonecraft, 2005, p. 243)

Conclusión

Hemos podido dar cuenta de la enorme importancia que tiene la Ilustración para la emergencia del feminismo como filosofía crítica de la sospecha. Gracias a la plataforma de abstracciones universalizadoras que se generan, podemos realizar una metacrítica de la propia Ilustración. Si bien se percibe a sí misma como la mayoría de edad de la Razón, excluye y condena a la minoría de edad a la mitad de la población.

El análisis de la política sexual propuesta por Rousseau en sus obras, y la legitimación de la desigualdad que de estas podemos extraer, es un claro ejemplo de esta insuficiencia. Será Mary Wollstonecraft la que denuncie el ardid realizado por Rousseau, a saber: propone un patrón de mujer artificial, modelado por la educación diferenciada y las costumbres (morales y sociales) de la época, y lo analiza como si la mujer fuera tal de manera innata (natural). Al desvelar este ardid, la autora pone de manifiesto que estamos ante constructos culturales, no naturales. Aunque no lo menciona de manera explícita, nos encontramos, embrionariamente, el concepto de género.

La crítica de Wollstonecraft a la teoría sexual propuesta por Rousseau resulta de vital importancia para la emergencia de la filosofía política feminista. La obra de Wollstonecraft es una de las obras fundacionales del feminismo, por la riqueza de las argumentaciones, por su propuesta ético-política y por anticipar, de una manera insuficientemente reconocida, conceptos que serán de vital importancia para el feminismo posterior.

Notas

¹ Véase el artículo Amorós, C. (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, 151-160.

² Utilizando la metáfora que nos proporciona Mary Wollstonecraft a propósito del criterio moral “si solo existe un criterio moral y un arquetipo para el hombre, las mujeres parecen estar suspendidas por el destino, de acuerdo con el relato vulgar del féretro de Mahoma, no poseen el instinto infalible de las bestias ni se les permite fijar la mirada de la razón sobre un modelo perfecto” (Wollstonecraft 2005, p.86).

³ Olympe de Gouges afirma en el artículo X: “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley” (Gouges, 1993, p.158).

⁴ Sostiene Rousseau:

que el más fuerte sea el dominador en apariencia y depende en efecto del más débil; y esto no por un frívolo empleo de la galantería, ni por una orgullosa generosidad del protector, sino por una inevitable ley de la naturaleza, que, dando a la mujer más facilidad para excitar los deseos que al hombre para satisfacerlos, hace depender esto, a pesar de que derive de él, del buen placer de la otra y le obliga a buscar a su vez con qué complacerla, para lograr que ella consiente en dejarle ser el más fuerte. (1964, p. 402)

⁵ Para un análisis del *bon sens* como “aliado natural de la causa de las mujeres” nos remitimos a la obra de Amorós y Cobo (2010, pp. 93-108).

⁶ Aunque en su teoría contractualista, hombres y mujeres en estado de naturaleza son iguales, en el *Emilio* obvia esta igualdad y sitúa a las mujeres, por naturaleza, en un plano de inferioridad.

⁷ En palabras de Rousseau:

Antes de que el arte hubiese afectado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje artificioso, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales, y la diferencia en los modos de proceder anunciaba al primer golpe de vista la de los caracteres. La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio nosotros no sentimos, les ahorra gran cantidad de vicios.

Hoy, cuando investigaciones más sutiles y un gusto más fino han reducido el arte de agradar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad y parece como si todos los espíritus hubiesen sido echados en el mismo molde; el civismo exige sin cesar, la conveniencia ordena; incesantemente se siguen los usos, nunca su propio gesto. Nadie se atreve ya a parecer lo que se es y, en esta perpetua compulsión, los hombres que forman el rebaño que se llama sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harían siempre las mismas cosas si motivos más poderosos no se lo impidiesen. (1995, p. 9)

Referencias

- Amorós, C. (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, 151-160. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- Amorós, C. (1993). Presentación. En A. Puleo (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 7-9). Anthropos.
- Amorós, C. (1995). *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*. Círculo de Lectores.
- Amorós, C. (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra.
- Amorós, C. y Cobo, R. (2010). Feminismo e Ilustración. En C. Amorós, Celia y A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 1: De la Ilustración al segundo sexo* (pp. 91-144). Minerva.
- Amorós, C. y De Miguel, A. (2010). Introducción. Teoría feminista y movimientos feministas. En C. Amorós, Celia y A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 1: De la Ilustración al segundo sexo* (pp. 13-89). Minerva.
- Anónimo. (1993a). Petición de las mujeres del Tercer Estado (1789) en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 111-114). Anthropos.

- Anónimo. (1993b). Quejas y denuncias de las mujeres malcasadas (1790) en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp.127-133). Anthropos.
- Cobo Bedía, R. (1989). Mary Wollstonecraft: un caso de feminismo ilustrado. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 48, 213-217. http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_048_11.pdf
- Cobo Bedía, R. (1993). *Democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau* [Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4075/>
- D'Alembert (1993). Carta de D'Alembert a Jean-Jacques Rousseau en Puleo García, Alicia Helda (1993). (Ed.). *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 74-76) Anthropos.
- De La Barre, P. (2007). *La igualdad de los sexos*. UNAM.
- De Miguel Álvarez, A. (enero, 2007). El feminismo a través de la historia I. Feminismo premoderno. *Mujeres en Red*. <http://www.mujeresenred.net/spipág.php?article1309>
- De Miguel Álvarez, A, y Cobo Bedía, R. (1997). Implicaciones Políticas del Feminismo. En F. Quesada (Ed.), *Filosofía política. I, Ideas políticas y movimientos sociales*. Trotta.
- Descartes, R. (1994). *Discurso del Método*. Alianza Editorial.
- Diderot (1751). Éclectisme. En Diderot et d'Alembert, *L'Encyclopédie* (1re éd., Tome 5, pp. 270-293). https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/ECLISSES
- Duhet, P. M. (1974). *Las mujeres y la revolución*. Península.
- Gouges, O. (1993). Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 155-163). Anthropos.
- Jaucourt, L. (1993). Mujer según el derecho natural. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 37-40). Anthropos.

- Madame B. de B. (1993). *Cuaderno de quejas de Madame B. de B (1789)* en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 114-121). Anthropos.
- Madruga Bajo, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Cátedra.
- Mallet, E.-F. (1993). Mujer según la antropología. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 40-44). Anthropos.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos.
- Pateman, C. (2019). *El contrato sexual*. Ménades.
- Pernoud, R. (2000). *Cristina de Pizán*. José J. de Olañeta, Editor.
- Posada Kubissa, L. (1995). Pactos entre mujeres. En C. Amorós, *10 Palabras Claves Sobre Mujer* (pp. 331-365). Editorial Verbo Divino,
- Puleo García, A. (Ed.). (1993). *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Editorial Anthropos.
- Roldan Panadero, C. (2008). Transmisión y exclusión del conocimiento en la ilustración: filosofía para damas y *querelle des femmes*. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184(731), 457-470. <https://doi.org/10.3989/arbor.2008.i731.196>
- Rousseau, J.-J. (1964). *Emilio o de la Educación*. Biblioteca EDAF.
- Rousseau, J.-J. (1975). *El contrato Social*. Espasa-Calpe.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Editorial Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Discurso sobre la economía política*. Editorial Tecnos.
- Sledziewski, Elisabeth G. (2000). Revolución Francesa. El giro. En G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres IV. El siglo XIX* (pp.41-56). Taurus.
- Stewart, A. G. (1901). *The Academic Gregories*, Oliphant Anderson & Ferrier.

Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la Mujer*,
Ediciones Istmos.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X

Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden

Juan Antonio González de Requena Farré

La aproximación contextualista de la moral

Mark Hunyadi

Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista

Maria Ávila Bravo-Villasante

Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau

Claudio Riveros y Alejandro Pelfini

La estética *hacker* en torno al 15-M

Estela Mateo Regueiro

Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana

Carlos González-Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca

El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos

Carolina Serrano Barquín, Tania Morales Reynoso y Héctor Serrano Barquín

La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot

Consuelo de la Torre del Pozo

Reseña de Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*

Camilo Vargas Pinilla

Reseña de Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*

Gabriel Ignacio Gallego Herrera

Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas

Natalia Picaroni Sobrado