



**DEBATES Y REFLEXIONES.
APORTES PARA LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**

**La Exclusión de la Mujer de la Esfera Pública
en la Filosofía del Derecho de Hegel**

Alejandra Castillo

Documento N° 7
Santiago de Chile, Noviembre de 2001

COMITÉ EDITORIAL

CARLOS RUIZ SCH.
RODRIGO BAÑO
HELIA ENRIQUEO
IRMA PALMA
MARIA ELENA VALENZUELA
EDUARDO DEVES

CONSEJO EDITORIAL

ALFONSO ARRAU C.
ALINA DONOSO
OCTAVIO AVENDAÑO
RODRIGO FIGUEROA
MAURO BASAURE

LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER DE LA ESFERA PÚBLICA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Alejandra Castillo*

Resumen

El tema central de este documento está referido a la explicitación de las retóricas conservadoras, vinculadas a la familia, que avalan la exclusión de la mujer de la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de G. W. F. Hegel. Exclusión que no sólo tendrá efectos inscritos en el espacio teórico argumental de los estudios sobre Hegel, sino también resonancias prácticas materializadas en políticas conservadoras empeñadas en preservar la distinción entre familia y sociedad civil, distinción a su vez anclada a la idea hegeliana de comunidad.

La sospecha inicial que anima este ensayo es que tras la moderna distinción entre Estado y sociedad civil se hallaría, a la manera de una estructura profunda, la diferenciación biológica de los sexos. En este sentido la determinación biológica marcaría las funciones y roles de hombres y mujeres en la filosofía política hegeliana. Determinación que confinaría a la mujer a la proximidad de lo natural y lo privado, mientras que asentaría al hombre en el espacio de lo público y lo universal de la política.

Así, ambos sexos se constituirían en “mundos de vida”, en espacios de identificación y reconocimiento que deben permanecer separados y diferenciados, pues, ellos —como en la Antígona— representarían principios antagónicos que se oponen y excluyen.

* Doctorando en Filosofía Política, Universidad de Chile.

I. Introducción

“Esta feminidad —
la eterna ironía de la comunidad (...)”
(Hegel, *Fenomenología del espíritu*)

En la escena contemporánea de discusión sobre filosofía política, no cabe duda, que los estudios sobre Hegel y su filosofía han despertado un renovado interés vinculados, esta vez, a temáticas como el liberalismo¹, el comunitarismo² y la democracia³. La luz arrojada por estas nuevas preocupaciones ha logrado visibilizar y configurar un otro campo de redescrpciones y conceptualizaciones que desafían a la filosofía hegeliana más tradicional. Problemas como la distinción entre lo público y lo privado, la ciudadanía, la identidad y la sociedad civil han sido objeto de replanteos motivados por un contexto intelectual fuertemente determinado por discusiones y querellas inscritas en lo que podríamos llamar un horizonte filosófico (post) hegeliano. Al punto que se ha llegado a afirmar que tras estas alegaciones y oposiciones no se encontraría sino reseñada, de nueva forma, la ya vieja querella de “Kant versus Hegel”⁴.

¹ Centrales para la discusión actual sobre el liberalismo son los textos de John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978; y Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.

² Ver por ejemplo: Sibyl Schwarzenbach, “Rawls, Hegel and communitarianism”, *Political Theory*, Londres, Vol. 19, n°4, 1991; Andrew Buchwalter, “Hegel’s Concept of Virtue”, *Political Theory*, Londres, Vol. 20, n°4, 1992; Peter Benson, “Rawls, Hegel and Personhood. A Reply to Sibyl Schwarzenbach”, *Political Theory*, Londres, Vol. 22, n°3, 1993; Arthur Ripstein, “Universal and General Will. Hegel and Rousseau”, *Political Theory*, Londres, Vol. 22, n°3, 1994; James Schmidt, “Cabbage Heads and Gulps of the Water: Hegel on the terror”, *Political Theory*, Londres, Vol. 26, n°1, 1998; Mark Tunick, “Hegel on Justified Disobedience” en *Political Theory*, Londres, Vol.26, n°4, 1998.

³ Si bien la discusión en torno a la democracia en filosofía política es bastante extensa, abarcando desde las teorías de la elite hasta la problemática de los derechos, nos interesa destacar aquí, sin embargo, aquellos aportes que han logrado re-articular, y pensar, la filosofía hegeliana en conexión a la democracia, en este sentido véase, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *The Radical Democratic Imaginary*, Londres - Nueva York, Verso, 1996; y Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000.

⁴ Querella inscrita principalmente en lo que se ha llamado el debate entre “liberales y comunitarios”. Los textos más destacados en dicho debate desde la perspectiva liberal son los de John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., Roland Dworkin, *Taking Rights Seriously*, op. cit., Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, op. cit., y Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Inglaterra,

Lo que es crucial en estas innovadoras formas de leer y escribir a Hegel es la evidencia de una preocupación preponderante en los operadores del campo por arreglar cuentas tanto con las tradiciones filosóficas a las que pertenecen como con los proyectos de sociedad y las formas de vida en ejercicio en las sociedades actuales. Existe, por decirlo en otras palabras, una preocupación intelectual por las formas democráticas de convivencia y de justicia social, así como por los modos y procedimientos de justificación y validación de las mismas. Se diría que existe en la filosofía política, más renovada, una inquietud creciente por la discusión del proyecto societal, esto es, por las prácticas de construcción del orden deseado.

Esta nueva recepción e interpretación de la filosofía hegeliana se manifiesta, no sólo en los elevados índices de publicaciones referidas al tema en el área de teoría y de filosofía política, sino que también, y más importante aún, en las inusuales formas que han tomado *las viejas temáticas hegelianas* en nuevos contextos de discusión ya sean políticos, sociales o filosóficos⁵.

Indudablemente uno de los contextos que posibilita repensar a Hegel desde un “otro lugar” es el propuesto por la filosofía política feminista, que guiada por los derroteros de la deconstrucción y de la filosofía política post-lacanian⁶, ha encontrado en los texto-

Cambridge University Press, 1987. Los principales contradictores a la visión liberal son, por un lado, los llamados “críticos epistemológicos” representados por Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, South Bend, University of Notre Dame, 1984, y Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1982. Y por otro, por los demócratas comunitarios que incluyen a Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1975, y Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993. Para un panorama general del debate, véase Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984, y Carlos S. Nino, “Kant versus Hegel, otra vez”, en *La Política*, Barcelona, nº1, 1996.

⁵ Algunos autores que podrían ser mencionados en este sentido son Jacques Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989; Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991; José M^a Ripalda, *Fin del clasicismo: A vueltas con Hegel*, Madrid, Editorial Trotta, 1992; y Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁶ Llamamos “filosofía política post-lacanian” en especial a los trabajos desarrollados por Gayatri Spivak y Slavoj Žižek, Véase, respectivamente, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York - Londres, Routledge, 1988; *Porque no saben lo que hacen. El goce un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

metáforas de *Glas*⁷ y de *El sublime Objeto de la ideología*⁸ fuentes esenciales para articular una renovada forma de hablar de la mujer en la filosofía⁹.

Los aportes propuestos por la teoría y la filosofía política feminista han sido centrales no sólo para la comprensión y denuncia de las formas de subordinación y opresión de las mujeres en el mundo y el pensamiento moderno, sino que también, para advertir y sensibilizar sobre aquellas otras formas de exclusión presentes en las estructuraciones histórico-sociales de las relaciones humanas.

Entre los referentes teóricos más relevantes a la filosofía política feminista se podrían señalar los trabajos de Carole Pateman, pertenecientes a lo que se ha denominado “feminismo radical”¹⁰; los escritos de Susan Moller Okin, adscritos a la vertiente intelectual del liberalismo norteamericano¹¹; y los de Chantal Mouffe, comunes al campo de la deconstrucción y del posmarxismo¹².

Sin embargo, los desarrollos de la teoría y la filosofía política feminista están lejos de reducirse a estas designaciones e individualizaciones. Siguiendo una clasificación amplia, los trabajos en teoría y filosofía política feminista podrían ser divididos en tres grandes áreas¹³: a) los estudios críticos de las obras de los clásicos del pensamiento político¹⁴; b) la

⁷ Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Denöel/Gonthier, 1981.

⁸ Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

⁹ Algunos textos que han sido centrales para repensar a Hegel desde la filosofía política feminista son los de Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; Seyla Benhabib, “On Hegel, Women and Irony”, en Patricia Jagentowicz Mills (Comp.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 1990; Gayatri Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, op.cit.

¹⁰ Véanse particularmente de esta autora, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Berkeley, University of California Press, 1985; *The Disorder of Women*, Stanford, Stanford University Press, 1989; y *El contrato Sexual*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1995.

¹¹ Ver de Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979; y de la misma autora *Justice, Gender, and The Family*, Nueva York, Basic Books, 1989.

¹² Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹³ Seguimos la clasificación propuesta por Carme Castell en su compilación *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 10-12.

¹⁴ Algunos textos centrales en este punto son los de H.F. Pitkin, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984; Jean Bethke Elstain, *Public Man, Private Woman, Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981; Diane Coole, *Women in Political Theory*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1993; y M^a Xose Agra Romero, “Fraternidad (Un concepto político a Debate)”, en *Revista Internacional de filosofía Política*, Madrid, N^o3, 1994, pp.143-166.

crítica y reconceptualización de nociones de la filosofía y teoría política¹⁵; y c) las elaboraciones de una ética feminista¹⁶.

Dentro de este esquema clasificatorio creemos, y ya dentro de los propósitos de esta investigación, que este ensayo se inscribiría en el primer recorte textual, pues, este se presentaría como un estudio de interpretación y crítica de la filosofía de Hegel examinada desde la filosofía política feminista contemporánea. En este sentido se intentará presentar no sólo las críticas feministas a lo que se suele llamar los “desvaríos falocéntricos” de la escritura hegeliana (ello reseñado, magistralmente, por Hegel en su ya célebre frase “las eternas ironías de la comunidad”), sino que también, y principalmente, se buscará esbozar el conjunto de lecturas contemporáneas, provenientes de la teoría y filosofía hegeliana. En especial, en relación a la constitución identitaria de la mujer, identidad paradójicamente constituida en la propia exclusión de la mujer de lo social.

II. ¿Por qué un retorno a Hegel?

Por un lado, la justificación para un “retorno” a Hegel proviene de la propia filosofía política contemporánea que desde sus elaboraciones teórico políticas de izquierda ha intentado poner en escena un nuevo comunitarismo de corte neo-hegeliano. Propuesta que en términos generales ha sido levantada por los trabajos de Michael Walzer quien en su texto *Las esferas de la Justicia*¹⁷ intenta esbozar un tipo de sociedad “socialista democrática descentralizada” marcada por la diversidad, la igualdad y la tolerancia. No está demás decir que para esta propuesta la Filosofía del derecho de Hegel es central en la medida que

¹⁵ En este punto podrían mencionarse a M.L. Shanley y Carole Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991; Linda J. Nicholson (Comp.), *Feminismo / Posmodernismo*, Buenos Aires, Editora feminaria, 1992; Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comp.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990; Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy*, Londres Verso, 1995; A. Phillips, *Democracy and difference*, Cambridge, Polity Press, 1993; Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, op. cit.; y Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997.

¹⁶ Véase entre otros a C. Card (Comp.), *Feminist Ethics*, Lawrence, University Press of Kansas, 1998; Carol Gilligan, *In a Different Voice, Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982; Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984; Seyla Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”, en *Isegoría*, Madrid, Nº6, 1992, pp.37-63 ; y Celia Amorós, “Ética y feminismo”, en Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, pp. 145-170.

reconstruye a la sociedad civil en términos de la tripartición de lo legal, lo plural y lo asociativo y plantea el vínculo del Estado con la sociedad civil como mediación e interpenetración¹⁸.

Esta actualización de Hegel por el comunitarismo vuelve pertinente la pregunta de si es posible pensar lo social teniendo como base las distinciones hegelianas de familia/sociedad civil y Estado las cuales a su vez supondrían la distinción de los sexos, distinción que no sólo separa a las mujeres de la política, sino que las excluye de la esfera de lo público. En esta misma línea también podría preguntarse ¿cómo es posible vincular la idea de comunidad hegeliana a un proyecto social sin que ese concepto de comunidad no este mediatizado por la fantasmática figura de la mujer como un reducto conservador? En este mismo sentido, cabe pensar si es viable en términos político-sociales la dicotomía hegeliana familia/sociedad civil cuando el propio cuerpo de la mujer, en cuando lugar de la familia, se vuelve el punto de condensación de la tradición y guardadora de las costumbres. Desde esta perspectiva, cabe también preguntarse si la ordenación hegeliana de lo social permite a la mujer acceder a lo público con plenos derechos ciudadanos o si su inclusión será siempre una inclusión mediada por la figura de la mujer-madre, *mujer sagrada*. Cuando la mujer, su cuerpo, se vuelve el lugar de lo político la mujer se hace verdaderamente *sagrada*, en el sentido que tiene este término en el derecho romano arcaico: consagrada a la muerte, diríamos, entonces, consagrada a la muerte en lo social. No esta demás señalar que esta discusión no sólo tiene eco y pertinencia en el mundo académico sino que también ella reclama relevancia a la hora de pensar que tipo de sociedad queremos. Sobre todo y principalmente en Chile, en donde categorías hegelianas como las de familia y sociedad civil sustentan políticas y retóricas conservadoras que animan y orientan el debate de temas tan urgentes como el divorcio y la anticoncepción, por ejemplo.

Por otro lado, uno de los debates que más intensamente ha tenido lugar en la filosofía política feminista es la problemática abierta por la siempre conflictiva distinción entre lo público y lo privado. Distinción prefigurada en la filosofía hegeliana en la dicotomía sociedad Civil/Estado; temática que aquí nos interesará principalmente en relación a la

¹⁷ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, op. cit.

¹⁸ Para un estudio en detalle de la génesis del concepto hegeliano de Sociedad civil y su vinculación a las problemáticas de la teoría política actuales véase Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2000; y más específicamente relacionado con el objeto de nuestra investigación, ver de Renato Cristi, "Sociedad civil y Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel, Seminarios de Filosofía, n°10, Santiago, 2000.

constitución de la identidad de la mujer. En relación a ello, y con el propósito de realizar una breve introducción al tema de esta investigación, podríamos señalar que en la filosofía del Derecho de Hegel, la constitución identitaria de la mujer se articula en un espacio privado de identificación y reconocimiento. Este contexto determinará no sólo la emergencia de una tópica de la sociedad que distingue y separa lo público de lo privado, lo social de lo político, sino que en ella también está inscrita la originaria diferencia de los sexos, en la cual la mujer es presentada en la proximidad de lo natural y de lo particular, mientras que al hombre se le reserva la escena de lo público y lo universal, la política y la comunidad.

Es por lo señalado anteriormente que el propósito central de este “retorno” a Hegel será indicar los diferentes debates articulados a partir de la discusión contemporánea en relación a la exclusión de la mujer de lo social en la Filosofía del Derecho de Hegel. Lo cual nos permitiría presentar la siguiente línea de trabajo: la elaboración de una especie de cartografía de las diferentes orientaciones en el debate actual de la teoría y filosofía política feminista, posibilitaría avanzar no sólo un conjunto de enunciados críticos respecto a la noción de “mujer” presente en la propia filosofía hegeliana sino que también permitiría indicar, tentativamente, un campo de problemáticas comunes en la teoría y la filosofía política feminista, lo que permitiría esbozar dos claves de lectura en relación a la constitución identitaria de la mujer en la filosofía de Hegel. Estas lecturas o redescpciones son las proporcionadas por el anticontractualismo y por la filosofía política crítica al patriarcado.

III. Redescpción feminista de la filosofía hegeliana

El núcleo central de este artículo podría ser presentado bajo la siguiente interrogante: ¿Por qué la mujer en la filosofía del derecho de Hegel debe ser excluida del espacio público y de toda actividad política? La afirmación inicial de esta interrogante no oculta la sospecha de que, en lo esencial, la filosofía hegeliana, a pesar de su crítica a las diversas variantes públicas (Rousseau) y privadas (Kant) de la teoría contractualista, al comprender las diferencias de lo masculino y lo femenino, de lo público y de lo privado, se mantiene al interior del espacio contractual. Aquí, en este espacio problemático de argumentaciones, la afirmación hegeliana de la familia como aquel espacio privado de identificación parece determinar no sólo la emergencia de una diferencia significativa a través de la cual se constituye una tópica de la

sociedad que distingue y separa lo público de lo privado, lo social de lo político, ella también articula la emergencia de una diferencia sexual que confina a la mujer a la proximidad de lo natural, de lo privado y lo particular, mientras asienta al hombre en el espacio de lo público y lo universal de la política.

La afirmación de esta diferencia social y política viene dada a partir de una valoración inicial de la diferencia de los sexos. Como lo señalara el propio Hegel en la Enciclopedia:

“La diferencia natural de los sexos aparece, además, como una diferencia de la determinación intelectual y ética”¹⁹.

En este sentido, ambos sexos, para el filósofo, se constituyen en "mundos de vida", en espacios de identificación y reconocimiento que deben permanecer separados y diferenciados, pues, ellos— como en la Antígona de Hegel— representan principios antagónicos que se oponen y excluyen²⁰.

Esta singular construcción de "mundos de vida" en la filosofía política hegeliana ha sido objeto de una ardua discusión por parte de la teoría feminista. Entre las críticas más fuertes levantadas contra la concepción hegeliana del lugar de la mujer en la arquitectura del todo social, se encuentran, sin duda, las argumentaciones del feminismo radical anti-contractualista²¹. Las posiciones de este anti-contractualismo feminista, que encuentra en Carole Pateman el lugar de su máxima expresión, tienden a concentrarse en la noción hegeliana del matrimonio para ver allí la afirmación de una variante singular de un contrato sexual-social a través del cual las mujeres son sometidas a los hombres. En un nivel más general, el representado por las teorías del patriarcado, la crítica feminista tiende a ver en la lectura hegeliana del significante "mujer" la presencia de una lógica de argumentación patriarcal (falocéntrica diría cierta crítica feminista de orientación derridana), en la cual la mujer es reprimida a una función vegetativa cuando no decorativa del todo social (aquí, la

¹⁹ G.W.F., Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (Trad.) Eduardo Ovejero, México, Juan Pablos Editor, 1974, parágrafo 519.

²⁰ Al contrario de lo que afirman algunas interpretaciones feministas de Hegel, como la representada por Simone de Beauvoir, no hay aquí, en estricto rigor, posibilidad alguna para una dialéctica de identificación y reconocimiento a la manera del amo y del esclavo, pues, la posición original de desigualdad sexual tiene un estatuto biológico irreductible que hace imposible toda dialéctica del reconocimiento.

²¹ Feminismo radical anti-contractualista que, en opinión de Carole Pateman, tiene por base a las tradiciones teóricas anarquistas y marxistas del movimiento socialista europeo. Al respecto, Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit.

afirmación hegeliana de la mujer como el "oropel de la comunidad" se hace valer en toda su literalidad). También se encuentran, por último, y a un mismo nivel de generalidad, aquellas otras lecturas "benévolas" de la Filosofía del Derecho de Hegel que tienden a reconocer en el conjunto de significaciones unívocas que determinan la identidad de la mujer, el puro efecto perverso de un "velo ideológico", la huella de una determinación epocal a la cual no pudo sustraerse el filósofo de Stuttgart²².

Para desarrollar el conjunto de efectos inscritos en la interrogante inicial, propondremos tres variaciones o tres modalidades para la escritura de la exclusión: en un primer momento, señalaremos la forma en que Hegel concibe a la mujer en relación a su rol, función y lugar en la sociedad; luego, en un segundo momento pasaremos revista a algunas de las críticas e interpretaciones más relevantes que la teoría política feminista ha dado del lugar representado por la mujer en la Filosofía del Derecho de Hegel; por último, propondremos esquemáticamente un desplazamiento crítico respecto del conjunto de interpretaciones con que la teoría feminista ha buscado comprender el ambiguo lugar de la mujer en la filosofía de Hegel.

IV. La familia y la mujer en la filosofía de Hegel

La familia es el contexto que posibilita tematizar a la mujer dentro de la Filosofía del Derecho de Hegel²³. Es por ello necesario realizar, primero, un rodeo describiendo el concepto de familia en Hegel antes de abordar el tema que aquí nos interesa más directamente, esto es, la mujer y su lugar en la filosofía hegeliana; aún cuando, no olvidamos, que mucha de la significación de la mujer en la filosofía de Hegel está profundamente vinculada a la manera en que allí se concibe a la familia.

²² Dentro de esta misma temática, aunque desde un punto de vista diferente, la autora Seyla Benhabib sostiene que Hegel no estuvo preso de los prejuicios y de la ideología de su tiempo como corrientemente se da por hecho. Esto debido a que su "tiempo", según esta autora, fue "revolucionario" y tuvo más de una ocasión de estar cerca de intelectuales que deseaban la igualdad de los sexos. Para un análisis más detallado ver de Seyla Benhabib, "On Hegel, Women, and Irony", en Patricia Jagentowicz Mills (ed.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, op. cit., pp. 25-43.

²³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, (Trad. Juan Luis Vermal), Barcelona, EDHASA, 1988. Las secciones especialmente vinculadas a la "familia" van desde el parágrafo 158 al parágrafo 181.

Para Hegel, la familia representa la sustancialidad inmediata del espíritu²⁴. Esto es, el espacio de identificación primaria en el cual los individuos constituyen sus identidades particulares o privadas en la unidad de una comunidad natural e indiferenciada. En otras palabras, la familia constituiría una sociedad natural, en la que sus miembros estarían ligados simplemente por el amor²⁵, la confianza y la obediencia natural²⁶. Cabe destacar, que es precisamente el “amor” lo que proporciona dicha cohesión e indiferenciación de los miembros de la familia, esto debido a que Hegel considera al amor como *la unidad en la unidad y la diferencia*, en última instancia, el amor excluiría toda oposición. Desde esta perspectiva, el amor, momentáneamente, revitalizaría dentro de la familia, en tanto "comunidad ética" el viejo ideal platónico de la "fusión comunitaria".

Esta "sociedad natural" alcanzaría su realización plena mediante un desarrollo que recorre tres estadios o niveles de afirmación, los cuales considerados en su singularidad constituirían sólo momentos necesarios a un despliegue total de la familia.

El primero de estos momentos es el matrimonio, cuya figura representa la realización inmediata de la familia. El segundo momento viene dado por la propiedad y los bienes alcanzados por el matrimonio, los que le proporcionarán existencia exterior a los ojos de la comunidad. El tercer, y final, momento en el despliegue de la familia se realiza mediante la educación de los hijos, lo cual a su vez señala el ocaso y disolución de la misma²⁷.

²⁴ Ibid., parágrafo 158.

²⁵ Existen algunas lecturas del concepto de familia en Hegel que la señalan como una comunidad ética por encima de la vida natural, por lo cual la relación familiar no estaría cifrada en el amor, esta es, por ejemplo, la lectura realizada por Valls Plana de la Fenomenología del espíritu. Sin embargo, creemos que la lectura proporcionada por Dalmacio Negro Pavón, en la introducción a *El sistema de la eticidad* de Hegel, se ajusta más a la redescrición que intentamos realizar de la Filosofía del derecho. La lectura de Dalmacio Negro Pavón señala a la familia, en cuanto sustancialidad inmediata del espíritu, determinada por su unidad sentida, el amor. Esto, debido a que Hegel haría suya la concepción vitalista Goetheana del amor como el fundamento de toda auténtica relación interhumana. Una otra lectura, coincidente en algunos puntos con la propuesta por Negro Pavón, puede observarse, a su vez, en el trabajo más reciente de Luis Mariano de la Maza. El desarrollo de estas lecturas se encuentran, respectivamente en Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Editora Estela, 1971; G.W.F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón, (trad. Luis González-Hontonia), Madrid, Editora Nacional, 1983; y Luis Mariano de la Maza, "Hegel: Los primeros esbozos sistemáticos sobre eticidad", *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Santiago, Vol. LI-LII, 1998, pp. 87-110.

²⁶ G.W.F Hegel, *El sistema de la eticidad*, op. cit., p.57.

²⁷ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 160.

De estos tres momentos el que reviste mayor interés, para los fines de nuestra investigación es, sin duda, el matrimonio. Éste, según nos indica Hegel, es una relación ética inmediata, la cual contiene el momento de la vida natural y la vida en su totalidad como realidad de la especie y su proceso²⁸. Hegel desestima considerar al matrimonio como la simple unión de dos sexos o como un recíproco acuerdo mediado por un contrato²⁹. Prefiere considerar al matrimonio como el simple y libre consentimiento de dos para constituir un solo ser abandonando en esa unidad su personalidad natural e individual, permitiendo a través de ella alcanzar la autoconciencia sustancial³⁰. En dicho libre consentimiento lo que prima, nuevamente, es el amor, "el estar enamorado". En este sentido, el amor constituye lo ético del matrimonio, es la conciencia de la unidad como fin sustancial³¹.

No esta demás señalar, que tal unión no debe ser confundida con el amor sensual, pues el matrimonio para Hegel se funda en una declaración solemne de consentimiento a través de la cual dicha relación es reconocida por la familia y la comunidad³². Este rechazo al amor sensual, tal como lo explica Valls Plana, se debe a que la relación familiar no se basa en la mera sensibilidad ni en un "comportamiento de amor", puesto que el amor en su sola acepción conductista, si pudiésemos llamarla así, quedaría relegado a la esfera del sentimiento y de la singularidad material³³.

Por otro lado, Hegel rechaza otras formas de unión. Tal es el caso del concubinato, por ejemplo. Este rechazo es justificado recurriendo a los diferentes *ethos* de realización de ambos sexos. Es debido a esto, que Hegel indicará que las mujeres sólo a través del matrimonio pueden desarrollar, y alcanzar, la vida ética; es por ello, que la entrega sensual fuera del matrimonio conllevaría al abandono de su honor, lo que no ocurriría al hombre, quien tendría otro campo diferente al de la familia para su actividad ética³⁴. En otras palabras,

²⁸ Ibid., párrafo 161.

²⁹ En este punto Hegel explícitamente desacredita la concepción contractual del matrimonio propuesta por Kant. En este sentido Hegel señala que "no se puede, pues, subsumir el matrimonio bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente— hay que decirlo— lo ha hecho Kant", Ibid., observación párrafo 75.

³⁰ Ibid., párrafo 162.

³¹ Ibid., párrafo 163.

³² Ibid., párrafo 164.

³³ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, op. cit., pp. 217-218.

³⁴ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., agregado al párrafo 164.

la familia sería el "ethos" femenino por excelencia. Allí la mujer, al permanecer ligada a la familia de una manera inmediata e irreflexiva, encarnaría lo sustancial del mundo ético³⁵.

Esta distinción entre mujeres y hombres, en cuanto a sus ethos de realización, parece estar respaldada sólo por una determinación natural de orden biológico³⁶. Según tal determinación, el hombre se identificaría con lo intelectual y la mujer con lo ético. Esta clausura de los contextos de realización de cada sexo es explícitamente señalada por Hegel cuando afirma que:

“La determinación natural de ambos sexos recibe por medio de su racionalidad un significado intelectual y ético. Este significado está determinado por la diferencia en que se divide en sí misma la sustancialidad ética en cuanto concepto, para conquistar, a partir de ella, su vida como unidad concreta”³⁷.

De este modo, el hombre, por un lado, sería lo espiritual pero también la independencia personal que existe por sí, la que es lograda por el desarrollo de la autoconciencia³⁸. Por otro lado, la mujer sería, solamente, lo espiritual que se mantiene en la unidad como saber y querer de lo sustancial en la forma de la individualidad concreta y el sentimiento³⁹.

Habiendo alcanzado este punto es necesario señalar que la *ethicidad*⁴⁰, si se nos permite esta elaboración semántica para al término de *Sittlichkeit*, nos remite a las leyes universales o "divinas" de una cierta comunidad, es decir, a aquellas costumbres profundamente enraizadas a ella, costumbres, que de modo discreto pero crucial, se transforman en silenciosas leyes que hacen emerger su mandato desde las profundidades de la tierra. Leyes que constituyen a la comunidad pero a la vez constituyen sujetos sujetos a la comunidad, a la tierra; sujetos, que

³⁵ Para un excelente análisis de la familia y el mundo ético véase de Ramón Valls Plana, "La dialéctica hombre-mujer en el seno de la comunidad político natural", en *Del yo al nosotros*, op. cit., pp. 211-241.

³⁶ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 165.

³⁷ *Ibid.*, parágrafo 165.

³⁸ *Ibid.*, parágrafo 166.

³⁹ *Ibid.*, parágrafo 166.

⁴⁰ En un juego de yuxtaposiciones, y desplazamientos, hemos intentado condensar los significados de ethos y de eticidad en el neologismo *ethicidad* con el objeto de hacer explícito el vínculo entre las costumbres, la tradición, y el lugar en el cual se anclan y sedimentan.

en otras palabras, corporizan diariamente el mandato universal de la mantención de la comunidad en hábitos, conductas y obligaciones⁴¹.

En un cierto afán conservatorio, dichas leyes reclaman su existencia mediante la inmutabilidad de las formas de vida. Mandatos subterráneos, saber de la tierra. Inmutabilidad pareciera ser un concepto que sólo encuentra su afinidad bajo el refugio de la palabra mujer. Refugio que también Hegel reconoció en la mujer y elaboró mediante la figura trágica de Antígona como la máxima expresión de la feminidad y de las leyes que la guían:

"La ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como ley eterna de la que nadie sabe cuando apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad"⁴².

Esta "ethicidad", lo universal en sí, encontrará su singularidad en la comunidad ética por excelencia, la familia, y ésta, a su vez, hallará su concreción en la mujer. En una representación, *ad eternum*, de la piadosa Antígona, las mujeres interpretarán su función ética de la reincorporación y mantención del yacido cuerpo del padre travestido en costumbres. Será en el terreno de las mores, en el terreno de las leyes divinas donde las mujeres hallarán su propio terreno para el desarrollo de su deber ético de guardián de lo familiar. En este punto Hegel observa que es precisamente dentro de los márgenes de la familia donde la mujer podrá de mejor manera desarrollar su actividad ética.

A la determinación biológica de los sexos antes comentada, Hegel extiende una diferenciación de las funciones y de las actitudes. Es debido a ello, que las mujeres actuarían siguiendo las leyes de la sustancialidad subjetiva sensible, leyes que aún no han alcanzado su perfecta realización⁴³. La ley de la mujer, debido a su imperfecta realización, únicamente será aplicable a la vida familiar puesto que las mujeres sólo están capacitadas para actuar en lo

⁴¹ Véase Carlos Ruiz, "La concepción de la familia en Hegel" en *Familias y terapias*, Santiago, nº7, 1994, p.3.

⁴² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op cit., observación al párrafo 166.

⁴³ Ibid., observación al párrafo 166.

particular, perdiendo de vista los objetivos generales⁴⁴. Es por tal motivo que Hegel señala que las mujeres no están hechas para las ciencias más elevadas como la filosofía o las artes⁴⁵. Con un ánimo ilustrado Hegel indica al respecto que:

“Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación”⁴⁶.

Consecuentemente, si las mujeres no están hechas para las ciencias debido a la falta de perspectiva de su accionar, menos lo estarían para desarrollar las tareas del Estado, expresión de la "Idea", la encarnación más elevada de la vida pública. Debido a ello, Hegel considera que el Estado correría peligro si hubiera mujeres en su dirección, porque éstas no actúan según exigencias de la universalidad sino que siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes⁴⁷.

En síntesis, el lugar por excelencia que correspondería a la mujer, en lo que Charles Taylor denomina la "estructura ontológica de la comunidad hegeliana", no sería otro que el de la familia⁴⁸. En ella, "la eterna ironía de la comunidad" — en palabras de Hegel— encontraría su determinación sustancial.

⁴⁴ Hegel, didácticamente, ejemplifica este paso desde una eticidad universal hasta su singularización en la figura de la mujer, a través de su ya célebre análisis de la tragedia griega de Sófocles: "Antígona". Análisis en el que pondrá de manifiesto las diferentes leyes que animarían tanto el accionar femenino como masculino. En este sentido Hegel señala que la ley de la mujer, "como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como la ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en este sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad". Ibid., Observación al párrafo 166. Ver también de G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (Trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 320 y ss.

⁴⁵ Ibid., agregado al párrafo 166.

⁴⁶ Ibid., agregado al párrafo 166.

⁴⁷ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., agregado al párrafo 166.

⁴⁸ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 181 y ss.

V. Diferencia sexual *qua* diferencia política

A la comúnmente aceptada distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado pareciera subyacer una otra distinción, algo menos aceptada, que le daría sentido y coherencia. Se podría decir que tal estructura profunda es la propia distinción entre esfera privada y esfera pública. Esta segunda distinción estaría a su vez precedida por la diferenciación biológica de los sexos. Esto es, la determinación biológica marcaría las funciones y roles de hombres y mujeres en la filosofía política hegeliana. Determinación que confinará a la mujer a la proximidad de lo natural, de lo privado y lo particular, mientras asentará al hombre en el espacio de lo público y lo universal de la política.

No es de extrañar que la mujer esté determinada de forma natural a permanecer únicamente en la esfera privada, si consideramos que para el filósofo de Stuttgart el sexo femenino es imperfecto. Pero, ¿imperfecto en relación a qué? Sin temor a equivocarnos podríamos afirmar que tal imperfección tendría como patrón de normalidad la propia anatomía masculina.

En este sentido Hegel declarará la existencia de un sólo un sexo, el masculino: el sexo femenino sólo sería producto de un subdesarrollo del primero. Esto parece ser lo que señala Hegel cuando nos dice que:

“el útero en el hombre es reducido a una simple glándula, mientras que en la mujer el testículo permanece cubierto dentro del ovario, fallando en tomar su posición, lo que le impide su actividad. Además, el clítoris en la mujer no tiene sensibilidad activa; mientras que en el hombre tiene su contra parte en la sensibilidad activa, la expansión vital, la efusión de la sangre”⁴⁹.

En otras palabras, el hombre sería el principio activo, mientras que la mujer permanecería en una unidad subdesarrollada⁵⁰. Debido a esta concepción analógica de los sexos, muy influenciada por los logros científicos y el clima ideológico de su época, Hegel destina a los

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, Vol. 3, Editado y traducido por M. J. Petry, Londres, Allen & Unwin, 1970, p. 175. Tomado de Tina Chanter, *Ethics of Eros*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 83.

hombres a la vida pública y por lo tanto a la sociedad civil, que es el espacio de la diferenciación por excelencia, el lugar de la lucha por lograr el reconocimiento y la autonomía individual. La mujer, en cambio, debido a su imperfección sólo puede acceder tangencialmente, o imperfectamente, a la vida pública mediante el matrimonio y la familia; viviendo en lo social sólo a través del espéculo de la representación masculina.

Cabe señalar, sin embargo, que la exclusión de la mujer de la sociedad civil no es total, de alguna manera es necesaria su presencia (imperfecta) para la constitución de la vida pública. La forma usada por Hegel —y también por otros filósofos políticos⁵¹— para mantener esta ambivalencia de presencia/ausencia o de inclusión/exclusión de la mujer en la vida cívica es el "contrato matrimonial".

En este punto es importante destacar que Hegel rechaza aceptar al matrimonio como un contrato para la cohabitación conyugal o como un contrato de "uso sexual recíproco" al estilo de Kant, como veremos más adelante. Este deseo de apartar al matrimonio de los límites del contrato se debe a que para Hegel el matrimonio representa uno de los fundamentos básicos sobre los cuales descansa la vida ética de la comunidad. No hay que olvidar que para Hegel el matrimonio no es sino una relación ética. En su *Filosofía del Derecho* describe en los siguientes términos al matrimonio:

“En cuanto relación ética inmediata el matrimonio contiene, en primer lugar, el momento de la vida natural y, más concretamente, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la especie y su proceso (...) Pero, en segundo lugar, la unidad sólo interior o en sí de los sexos naturales, y precisamente por ello sólo exterior en su existencia, se transforma en la autoconciencia en la unidad espiritual, en amor autoconsciente”⁵².

⁵⁰ Para un interesante análisis de la concepción biologista de los sexos en Hegel desde una perspectiva psicoanalítica ver de Luce Irigaray, "The Eternal Irony of Community", en *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1996, pp. 45-57.

⁵¹ Al respecto, resultan ilustrativas las recientes críticas de la teoría feminista a la tradición contractualista clásica y contemporánea de la filosofía política. Dos críticas ejemplares pueden encontrarse en Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press, 1995; y "The Disorder of Woman", en VV. AA., *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994.

⁵² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, EDHASA, 1988, parágrafo 161.

Queda claro que para Hegel el matrimonio es mucho más que un contrato, es más bien el cimiento natural de la vida ética, la cual tiene como principio absoluto, al menos en el matrimonio y en la familia, al amor. El amor, más no el contrato, es lo que da fundamento al matrimonio. Cabe señalar, que cuando Hegel utiliza la palabra amor le da un doble sentido, por un lado, como el sentimiento de estar enamorado y, por otro, como unión, como aquel elemento capaz de dar cohesión a la familia, y por extensión a la comunidad⁵³. Hay aquí en Hegel un esfuerzo por definir el vínculo matrimonial como un vínculo ético, inscrito más allá de las relaciones contractuales. De allí que sea enfático en indicar que:

“como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la inclinación particular de las dos personas que entran en la relación o la previsión y organización de los padres, etcétera; pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente el consentimiento para constituir una persona y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual”⁵⁴.

¿Cómo podríamos admitir que Hegel incluye/excluye a la mujer de la sociedad civil a través del contrato matrimonial, si el mismo Hegel se encarga de alejarlo del contractualismo como clásicamente se ha entendido? Para responder a esta pregunta seguiremos la perspectiva de análisis abierta por Carole Pateman quien señala que si bien Hegel critica y rechaza concebir al matrimonio como un "contrato para uso recíproco" no logra, con ello, desvincularse del todo de la doctrina contractual en la medida que, pese a su rechazo del contractualismo, mantiene aún y comparte un elemento constitutivo de esta doctrina: la construcción de la sociedad civil a partir de la diferencia de los sexos⁵⁵. Es por ello que para Pateman el rechazo

⁵³ Esta idea de amor como cohesión de la familia posibilita la construcción de una nueva forma de pensar la familia, esto es, basada en el sentimiento. Al volverse el amor el centro de la familia se posibilita la emergencia de la “familia sentimental”. El desarrollo e idealización de la familia doméstica sentimental, a finales del siglo XVIII, provee de una nueva racionalidad y tiene como principal objetivo, o consecuencia, un nuevo argumento para la subordinación de las mujeres desplazando al ya discutido “orden jerárquico natural”. Cabe destacar que con la formación de la familia sentimental, la exclusión de las mujeres de la vida pública ya no tendrá como fundamento el orden natural de las cosas, sino que se presentará como una especie de acuerdo entre hombres y mujeres. Para el desarrollo de esta idea ver de Susan Moller Okin, “Women and the Making of the Sentimental Family”, en *Philosophy & Public Affairs*, N°1, Princeton University Press, 1981, pp. 65-83.

⁵⁴ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 162.

⁵⁵ Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1995, p. 240.

y criticismo hegeliano a la teoría del contrato no logra poner en cuestión la forma primordial del contrato: el contrato sexual⁵⁶.

Para la filósofa, el contrato sexual será el acuerdo original que se encontraría en la base de la constitución de la familia, constituyendo de algún modo un impensado al conjunto de la tradición del contrato⁵⁷. Éste, desde esta perspectiva, generaría relaciones de dominación y subordinación al descansar sobre una concepción de individuo como propietario de su propia persona, como un individuo posesivo. En este contexto las mujeres serían excluidas del contrato original debido a que las categorías de individuo y contrato siempre remitirían a un universo simbólico masculino. Desde esta particular mirada de la teoría del contrato, sólo los hombres estarían dotados de los atributos y de las capacidades necesarias para realizar contratos mientras que las mujeres carecerían "naturalmente" de los atributos necesarios para ser consideradas como "individuos". De esta manera, la diferencia sexual conllevaría una diferencia política, diferencia que en última instancia demarcaría los márgenes entre la libertad y la sujeción⁵⁸.

Bajo la línea de estudio esbozada, introductoriamente, —que se ha denominado feminismo anti-contractual— Carole Pateman admite, no sin sus sospechas, la tesis ampliamente difundida y aceptada del anti-contractualismo hegeliano. Acepta ver, en primera instancia, a Hegel como un crítico tanto del contrato social de Rousseau como de la versión matrimonial planteada por Kant. Para ello, Pateman se ceñirá a los propios argumentos ofrecidos por Hegel en los que destaca explícitamente que la unión matrimonial no debiera estar mediada ni por un contrato ni por una inclinación sexual sino que, muy por el contrario, por el vínculo establecido mediante el "amor ético-legal" que trasciende al frágil mundo contractual⁵⁹. En este sentido, Carole Pateman deberá admitir, nuevamente no sin sus sospechas, que el contrato como base de la familia es deslegitimado por Hegel debido a que:

“el contrato no puede proporcionar una base universal para la vida social. El contrato debe formar parte de las instituciones sociales no-contractuales más amplias. El contrato puede subscribirse precisamente porque la conciencia se desarrolla y se conforma en un terreno no contractual (...) El contrato cuenta con un lugar

⁵⁶ Ibid., p. 240.

⁵⁷ Con la sola excepción de Hobbes, cabe señalarlo.

⁵⁸ Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit. p. 15.

⁵⁹ Ibid., p.242.

apropiado en la vida civil y en la esfera económica, la esfera que Hegel denomina "sociedad civil", pero si el contrato se extiende más allá de su propio reino, el orden está amenazado"⁶⁰

El matrimonio, por lo tanto, no será para Hegel ni la lamentable degradación del uso sexual recíproco, ni un simple acuerdo entre dos individuos. Por el contrario, para Hegel el matrimonio será una forma distinta de vida ética, parte del universal *familia/sociedad civil/Estado* constituidos por un principio de asociación que no puede ser desplazado por un contrato⁶¹. Este cambio de terreno es motivado por el rechazo de la idea contractual de que dos individuos convienen voluntariamente en un contrato en el que ambos se reconocen como propietarios y mutuamente conformes en utilizar la propiedad del otro. Desde una muy diferente postura, el contrato matrimonial para Hegel posibilita que una esposa y un esposo dejen de ser individuos aislados para convertirse en miembros de una pequeña asociación en la que se tornan una sola persona⁶². Bajo esta óptica el contrato matrimonial tendrá para Hegel sólo la función de proporcionar los cimientos básicos para la realización de la familia.

En este sentido, Carole Pateman paso a paso desplegará la obra anti-contractual de Hegel en la que margina al matrimonio de los dominios contractuales. El guión para dicha obra es sencillo, el matrimonio para Hegel es una forma de la vida ética constituida por un principio de asociación en la que prima el amor y la confianza, más no la propia relación contractual.

Tal es el argumento y la defensa que es usualmente presentada para indicar a Hegel como un crítico de las teorías del contrato original, quien se niega aceptar la idea según la cual el matrimonio y la familia tendrían como base un contrato. Coherente con su postura anti-contractual, Hegel combatirá a la propia idea contractualista que animaría a lo social de acuerdo a la teoría política clásica; idea según la cual lo social se constituiría sólo mediante una cadena descendente de contratos.

Habiendo alcanzado este punto, sin embargo, Pateman intentará, en un segundo momento, deslegitimar tal lectura anti-contractualista de Hegel analizando su Filosofía del Derecho desde una perspectiva política feminista. La crítica desplegada por esta autora toma por base la paradójal exclusión e inclusión de la mujer de la sociedad civil mediante la singular figura de un "contrato sexual".

⁶⁰ Ibid., p.243

⁶¹ Ibid., p.241

VI. Un otro contrato: El contrato sexual

Bajo este análisis, Pateman se propone señalar los profundos e importantes vínculos que Hegel mantiene con los teóricos clásicos del contrato. Vínculos, las más de las veces ignorados por la teoría clásica del contrato y por las re-interpretaciones actuales de él. Estos vínculos son presentados por Pateman en la forma de tres argumentos.

Primero, las relaciones entre los sexos, como también la propia concepción que de ellos se tienen, son asumidas como elementos periféricos o irrelevantes a la teoría política. Es por ello que las aseveraciones hegelianas en las cuales las mujeres son excluidas de la vida pública por una falta/falla natural no logran adquirir algún significado dentro de las redes interpretativas de la filosofía política.

En segundo lugar, las discusiones en torno a la Filosofía del Derecho de Hegel escasamente reparan en sus argumentos sobre el contrato matrimonial. Es por dicha omisión que es posible mantener la ambigua posición de inclusión/exclusión de la mujer de la sociedad civil. Esta omisión también deja sin respuesta a la crucial pregunta de por qué las mujeres, que por naturaleza y capacidades, no pueden hacer contratos, si pueden entrar, sin embargo, en una relación contractual bajo la figura del matrimonio.

Y, en tercer lugar, las discusiones en relación al contrato original presuponen, invariable y erróneamente, la igualdad semántica entre contrato original y contrato social familiar, lo que conllevaría a tratar al contrato como la antítesis del patriarcado. Sin embargo, para Pateman, el contrato social es sólo una dimensión de las teorías del contrato original. Esto debido a que el contrato original no sólo abarca la génesis del derecho político sino que también la génesis del derecho en el sentido patriarcal moderno⁶³.

En este punto quizás sea necesario indicar que generalmente se piensa que la teoría del contrato es la base para la consolidación de relaciones sociales libres e igualitarias. Se cree también que en la sociedad civil la libertad es universal en la medida que todos los sujetos

⁶² Ibid., p.241

⁶³ Carole Pateman, "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract", en *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, op. cit., pp. 210-223.

disfrutarían de los mismos derechos civiles y podrían ejercer dicha libertad en la iteración y multiplicación de diversos contratos. También es moneda corriente aceptar que el derecho político, como derecho paterno, es inconsistente con una sociedad civil moderna. Inconsistencia basada en la extendida suposición de que el origen de la sociedad civil estaría marcado por el desmoronamiento del orden patriarcal. El nuevo orden civil sería, irremediabilmente, post-patriarcal.

Con un afán disruptor de los acuerdos en filosofía política Carole Pateman arremete contra la propia figura del contrato. Señalando, en primer lugar, que la libertad civil no es universal puesto que sería un atributo masculino y dependería del derecho patriarcal. Bajo esta óptica, los hijos destronarían al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se narra en la silenciada historia del contrato sexual. Por ello, el pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es social en el sentido que es patriarcal —esto es, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres— y también es sexual en el sentido de que establece el acceso de los varones al cuerpo de las mujeres. En este sentido, el contrato está lejos de oponerse al patriarcado. El contrato sería el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye⁶⁴.

Desde esta perspectiva, releendo la Filosofía del Derecho de Hegel guiada por el feminismo anticontractual de Pateman, tendríamos que admitir, que Hegel rechaza la idea que dos individuos se contraten mutuamente mediante el matrimonio, puesto que el matrimonio trasciende la idea de contrato, pero sin embargo, aún sería necesaria la ficción contractual de dos individuos libres y autónomos que acuerdan convertirse en una "sola persona". Desde luego, para lograr ser una sola persona, que sin lugar a dudas, tendrá existencia en la sociedad civil mediante la figura del hombre, es necesario ser por un instante, el instante de la ceremonia matrimonial, un otro, una otra, que pacta como cualquier individuo sobre el devenir de su cuerpo. Es por dicha razón que Hegel rechaza dentro de los márgenes del matrimonio la idea de individuo como propietario, no obstante, establece un contrato de matrimonio que constituye a la esposa en objeto para su esposo reponiendo en ese gesto las ideas de individuo y las de propiedad⁶⁵. En cuanto a la postura de Hegel en lo que dice relación al contrato, Pateman aclara:

⁶⁴ Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., pp. 9-15.

⁶⁵ *Ibid.*, p.240.

“Hegel rechaza la teoría del contrato, pero retiene el contrato como un elemento esencial de la libertad civil. La vida social como un todo no puede constituirse a través del contrato, pero el contrato es apropiado para la sociedad civil (la economía). Los varones interactúan en la sociedad civil a través de la "particularidad" que caracteriza a quienes hacen los contratos y pueden hacerlo porque también interactúan el Estado y la familia no-contractual”⁶⁶

Por tales razones, la postura anti-contractual de Hegel no lograría alejarlo de una comprensión patriarcal de la masculinidad y la feminidad⁶⁷. Es también, por ello, que a la diferenciación sexual se le otorga un significado político⁶⁸. Significado que instauro y delimita los contextos sociales de realización para ambos sexos. Por un lado, las mujeres quedan relegadas a la esfera privada del hogar y, por otro, los hombres a la esfera pública de la sociedad civil. Debido a esta distinción, se cree ver en la familia, mujeres incluidas en ella, el cimiento natural, no contractual, de la vida civil. Por tal motivo —siempre en la argumentación de Pateman— Hegel rechaza el contrato matrimonial pero, sin embargo, acepta solapadamente un "contrato sexual" que constituye el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres; permitiendo la entrada silenciosa de todas las anomalías y contradicciones de la distinción entre lo público y lo privado que son generadas por la teoría contractual clásica⁶⁹. En otras palabras el contrato matrimonial tendría por base un silencioso contrato sexual que establecería, y naturalizaría, la división del trabajo entre los sexos destinando a las mujeres a la esfera privada de la familia y a los hombres a la esfera pública de la sociedad civil. Esta

⁶⁶ Ibid., p.240.

⁶⁷ Aunque creemos que el contrato matrimonial en Hegel incluye/excluye a la mujer de lo social mediante la figura de la “madre cívica” o en tanto reservorio de las tradiciones, como en Antígona, y que la diferenciación de lo público y lo privado entrañaría la propia diferencia de los sexos *qua* diferencia política. Tendríamos algunos reparos en la aceptación de la noción de “contrato sexual” en lo que tiene que ver con el derecho de los varones al acceso al cuerpo de las mujeres. Reparo que pone atención en que el fin esencial del matrimonio para Hegel es el “amor” y la “asistencia mutua” relegando a un segundo plano el “momento sensitivo, que corresponde a la convivencia natural”, momento que sólo se realizará en cuanto “consecuencia y accidentalidad” pertenecientes a la existencia exterior del vínculo ético, en este sentido. Sobre este punto volveré con amplitud en la versión definitiva del presente trabajo. Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 159, parágrafo 164.

⁶⁸ Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., p.176.

⁶⁹ Ibid., p. 178-179. Una crítica reciente a algunas de las distinciones contractuales mantenidas en una de las propuestas más interesantes de la filosofía política contemporánea, puede encontrarse en Nancy Fraser, “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del Género”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, pp. 49-87; y, de la misma autora, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, *Debate feminista*, Vol. 7, año 4, México, 1993, pp. 3-58.

división no sólo establece dos esferas separadas para el desarrollo de hombres y mujeres sino que también, y más importante aún, naturaliza dicha división creando a la vez relaciones de dominación y subordinación.

De tal modo, a través de este contrato sexual la inclusión/exclusión de la mujer de la sociedad civil y del espacio público queda asegurada. Pues, a través de esta inclusión en la comunidad mediante el contrato sexual la mujer es paradójicamente excluida de la misma. Su identidad y función en el espacio familiar no puede, por ello, sino estructurarse a través del reconocimiento del hombre como esposo, como un "amo patriarcal"⁷⁰. En tal lógica del reconocimiento, la mujer sólo puede constituirse identitariamente en términos reactivos, esto es, como madre, hija o hermana de algún hombre.

Es importante destacar que el contrato sexual, que nos señala Pateman, implica también, como se indicó brevemente, una división "patriarcal" del trabajo⁷¹. En relación a esto, Hegel es bastante claro cuando establece que el hombre tiene "su vida sustancial en el Estado, la ciencia (...) y en el trabajo exterior"⁷², mientras que la mujer tiene su vida sustancial en la familia. Hegel explícitamente excluye a la mujer del trabajo estatal debido a que "el Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes"⁷³. Hegel señala lo anterior con mucha más fuerza en aquel ya clásico pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en donde se establece que:

“esta feminidad —la eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga al fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia”⁷⁴.

En el pasaje citado podemos notar en forma explícita la exclusión de la mujer de las funciones del Estado, pero también se puede apreciar un cierto temor frente al accionar femenino⁷⁵. En

⁷⁰ Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., p. 179.

⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

⁷² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 166.

⁷³ *Ibid.*, agregado al parágrafo 166.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 281.

⁷⁵ Cabe destacar que este "temor" a la presencia pública de la mujer no está sólo presente en la filosofía de Hegel sino que también en todo el contexto político-social que posibilita e influencia los escritos de

este sentido, se podría decir que para Hegel las mujeres expresan el signo de un desorden, el punto de subversión presente en todo orden político⁷⁶, la falla en torno a la cual se articula toda estructura ontológica⁷⁷.

Ahora bien, si la mujer es explícitamente excluida de la vida pública ¿Por qué, entonces, ella condensa los signos de la destrucción y la subversión de lo público en la filosofía política hegeliana? Podríamos, en principio, ante tal pregunta, esbozar al menos cuatro posibles respuestas.

Una de ellas sería seguir la argumentación hegeliana y admitir que las mujeres sólo llegan a desarrollar una conciencia inmediata, debido a lo cual la intencionalidad de sus acciones no podría ir más allá de lo particular, lo contingente; sólo podrían atisbar las consecuencias más cercanas de su accionar⁷⁸.

Una segunda lectura posible, sería nuevamente pensar a la mujer como a "lo natural" a lo propio de la tierra, y como todo fenómeno natural impredecible y destructor del orden de los "hombres"⁷⁹.

También podríamos hallar una tercera lectura, la que podríamos inscribir en el pensamiento maternalista, en la que la exclusión de la esfera pública y confinamiento de la mujer dentro de los márgenes de la familia son significados positivamente en la medida que la mujer condensaría todas aquellas construcciones y manifestaciones sociales alternativas al orden establecido, al orden de los hombres. Por ello, la mujer al estar unida naturalmente a la

este autor. Este contexto no es otro que el de la Revolución Francesa. Para un completo e interesante análisis de la exclusión de la mujer de la esfera pública en el período de la Revolución Francesa véase de Genevieve Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.

⁷⁶ Este punto es desarrollado ampliamente en el texto *The Disorder of women* de Carole Pateman. Una síntesis de este texto puede leerse en Carole Pateman, "The disorder of women", en VV.AA., *The Polity Reader, Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp.108-119.

⁷⁷ Una lectura lacaniana de Hegel que tiende a estructurarse sobre esta tesis fundamental, puede encontrarse desarrollada en los trabajos de la escuela de Eslovenia. Para nuestros propósitos resultan particularmente relevante, Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992; y, fundamentalmente, del mismo Zizek, *Ellos no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

⁷⁸ Un ejemplo de este tipo de argumentación puede encontrarse en Diana Coole, "Hegel, Marx and Engels: Familial and productive determinants of woman's role", en *Women in Political Theory*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993, pp. 139-159.

⁷⁹ Celia Amorós, "Mediación e inmediatez, universalidad y singularidad, inconsciencia y autoconsciencia: la Antígona de Hegel", en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

familia, y mediante ella a las "leyes divinas" de la comunidad, podría ser vista como una voz y una forma diversa de organización y estabilización social⁸⁰.

Por último, estaría aquella otra interpretación que afirmaría que las mujeres deben ser excluidas de lo público debido a que guardan la afectividad, el deseo y el cuerpo. Por ello, en palabras de Iris Marion Young, permitir que las llamadas al deseo y a las necesidades corporales agitaran los debates públicos socavaría la deliberación de la comunidad fragmentando su unidad⁸¹.

A la matriz que conforma la base argumental de las respuestas precedentes, es posible señalarles aún una última pregunta. ¿Es posible neutralizar la subversión de las mujeres, enemigas internas del sistema político hegeliano, sin su exclusión de la esfera pública?

Para el común de las lecturas feministas el accionar subversivo de las mujeres es una eterna amenaza al sistema hegeliano, puesto que la culminación del proceso dialéctico en el Estado depende exclusivamente de los hombres. Cabe recordar, en este punto, que las mujeres nunca llegan a formar parte del Estado en calidad de ciudadanos. En otras palabras, las mujeres no llegan a ser nunca sujetos racionales, seres autoconscientes, individuos de la sociedad civil, ya que las mujeres-hijas abandonan la familia "sólo" para ingresar a una nueva familia, para transformarse, una y otra vez, en mujeres-esposas, en mujeres-madres.

VII. La mujer como síntoma del hombre

Luego de este análisis estaríamos tentados en afirmar que el ondulante lugar ocupado por la mujer en la "estructura ontológica" de la comunidad estaría determinado por la presencia en Hegel de una marcada lógica de construcción patriarcal, en la cual se requiere la función pasiva-reactiva de la mujer para la reafirmación de la lógica del reconocimiento, esto es, para reconocer y constituir al hombre en cuanto "amo patriarcal"; función que incluye a la mujer en la sociedad civil a través de la familia, pero que, sin embargo, requiere a su vez, para la

⁸⁰ Para un mayor desarrollo de esta lectura ver Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon, 1973; y Shari Neller Starrett, "Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine", en *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, op. cit., pp. 253-273.

⁸¹ Iris Marion Young, "Imparcialidad y lo cívico público", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Comps.), *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., p. 103.

afirmación de la propia sociedad civil, excluirla de la esfera pública. No obstante, aún podríamos preguntarnos si ese lugar ambiguo del significante "mujer" en la filosofía política hegeliana se debe a una típica exclusión patriarcal solapada de las mujeres de todos los ámbitos de decisión y deliberación política, o, si esa exclusión obedece a una necesidad estructural propia a la lógica de argumentación de la filosofía política hegeliana. Necesidad estructural que sólo logra hacerse evidente bajo la figura del síntoma, de una falta/falla en el sistema político de Hegel⁸².

Siguiendo la segunda alternativa, pensamos que la inclusión/exclusión de la mujer de la filosofía política hegeliana se debe a que ella representa el "síntoma" en torno al cual se estructura lo político en Hegel. En otras palabras es aquel elemento que debe permanecer como una excepción, esto es, como el punto de suspensión del principio de universalidad de un orden simbólico. Si el principio de universalidad fuese aplicable a dicho punto de excepción, el propio sistema se desintegraría⁸³. Este punto de excepción constituiría, así, el principio interno de negación y afirmación de todo orden político⁸⁴.

Ahora bien, si es cierto que toda lógica de universalización tiende a estructurarse irremediabilmente sobre la existencia de un "lugar vacío", de un núcleo traumático que sirve de base a la propia lógica de universalización⁸⁵, el lugar de la mujer en la filosofía hegeliana expresaría, precisamente, aquel significado reprimido que siempre persiste como un plus a la

⁸² La figura de la exclusión en la Filosofía del Derecho de Hegel aparece también constituida en las representaciones de la pobreza extrema (lo que hoy comprendería el umbral de indigencia social). Los pobres constituirían, así, en la Filosofía del derecho de Hegel, aquel punto de exclusión necesario a la propia dinámica de la sociedad civil. Ellos, más que un accidente de mal manejo social, o de inadecuadas medidas económicas, representarían para la sociedad la necesidad de una clase excluida de los beneficios económicos y de los derechos humanos elementales. Para un desarrollo de este punto ver Slavoj Žižek, "Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism", *New Left Review*, N°225, London, 1997, pp.28-51.

⁸³ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁴ El punto de excepción sería, de este modo, el soporte inicial de toda lógica del síntoma y de toda política. Un desarrollo más extenso de esta afirmación, que toma en cuenta la lógica del significante lacaniano para reelaborar una teoría de la política de raíz marxista, puede encontrarse en Miguel Valderrama, "¿Lógica del antagonismo o lógica de la dislocación?: la problemática (post) althusseriana del sujeto", en Taller de teorías críticas, *Perspectivas Críticas en Teoría Política*, N°26, Arcis, Centro de investigaciones sociales, 1998, pp. 102-111.

⁸⁵ Para esta lectura del síntoma y de la lógica de la universalización, véase, Jacques-Alain Miller, *Matemas*, Vol. I, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1990. Asimismo, para una reelaboración hegeliana de estos conceptos lacanianos, puede consultarse Slavoj Žižek, "Identity and its Vicissitudes: Hegel's Logic of Essence as a Theory of Ideology", en Ernesto Laclau (Ed.), *The Making of Political Identities*, Londres, Verso, 1994, pp. 40-75.

significación, como un resto que nunca puede ser "domesticado" del todo pero que, sin embargo, es la condición previa de toda estructuración social, esto es, de un orden político⁸⁶.

Pero, ¿cuál sería el principio universal que articula al sistema político hegeliano? Creemos que ese principio constitutivo es la lucha por el reconocimiento. Puesto que mediante esta lucha los miembros de las diferentes familias logran ser individuos autoconscientes y, por lo tanto, ciudadanos. No obstante, sólo los miembros del sexo masculino son llamados a participar activamente en la lucha por su identidad, mientras que las mujeres permanecen atadas a proto-identidades sociales (como lo son las identidades madre, hija o hermana) imposibilitadas de articular un discurso identitario capaz de desviar el determinista reflejo del espejo de la "madre naturaleza".

Esta exclusión de la mujer de la lucha por la identidad pareciera ser necesaria para mantener al sistema político hegeliano; ello, debido a que para Hegel las mujeres constituirían el último y eterno reducto conservador de su sistema filosófico. Pues, si las mujeres fuesen también llamadas a participar activamente en la lucha por el reconocimiento se perdería el punto de unificación ideológica sobre el cual reposa la integración del sistema hegeliano —no debemos olvidar, en este punto, que para Hegel las mujeres al estar más cerca de la naturaleza, sólo pueden educarse "respirando ideas", tradiciones y costumbres, y que como tales están mejor capacitadas para su transmisión "atmosférica". En este punto conviene recordar las palabras de Hegel sobre la educación femenina: "Sin que se sepa por qué, la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos..."⁸⁷.

⁸⁶ En este sentido se podría decir que nos acercamos, aunque desde otra formulación teórica, a lo que es planteado por Jacques Rancière en su texto *El desacuerdo*. Ahí se señala que sólo existe política a partir del momento en que existe un objeto paradójico, que es al mismo tiempo un todo y una parte. Lo paradójico de este "objeto" es que finalmente esta parte se cuenta como todo: constituye fundamentalmente todos aquellos que no participan en nada. Para un desarrollo extenso de este argumento véase de Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

⁸⁷ Al respecto, Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., agregado al parágrafo 166.