

La mujer en la obra de Jean Jacques Rousseau

Fernando CALDERÓN QUINDÓS

Recibido: 29 de septiembre de 2004

Aceptado: 25 de noviembre de 2004

Resumen

Este trabajo resume los diversos *pretextos* que Rousseau argumenta como *razones* para defender la subordinación de las mujeres. Me ha parecido apropiado dividir el trabajo en dos apartados. El primero de ellos pretende decidir si la producción rousseauiana anterior a 1755 –fecha de publicación del *Discurso sobre la Desigualdad*– puede ser o no objeto de la crítica feminista. El segundo, en cambio, pretende reconstruir históricamente las convicciones políticas, pedagógicas y religiosas de las que Rousseau se sirve para marginar a la mujer.

Palabras clave: Rousseau, mujer, subordinación, discriminación sexual, ciudadano, ilustración.

Abstract

This paper sums up the various *pretexts* Rousseau argues as reasons to defend women's subordination. It seemed interesting to organise the paper in the two parts. The first one intends to decide whether Rousseau's writing until 1755, date in which his *Second Discourse* was published, can be object of feminist criticism. The second, on the contrary, means to reconstruct historically the political, pedagogical and religious convictions which Rousseau makes use of in order to exclude women.

Keywords: Rousseau, women, subordination, sexual discrimination, citizen, enlightenment.

1. Insinuaciones, sospechas y omisiones. El discurso patriarcal

En el año de 1741, cuando las obras de Voltaire ya eran celebradas en toda Francia, Rousseau aún no había escrito ninguna. Sin embargo su estancia en Lyon –ciudad que, amén de ser quizá *la más corrompida de Europa*, albergaba una Academia de Ciencias y Bellas Letras–, le dio la oportunidad de granjearse sus primeras simpatías de renombre. Entre los académicos destacaban Gabriel Parissot y Charles Bordes, a quienes Rousseau dirigió sendas cartas de confesada devoción por las bondades de su siglo. Rousseau estaba entonces muy lejos de ser el filósofo impertinente, el misántropo¹, *esa alma amasada con barro y hiel* –según el autor de *El Mundano*– y quien tuvo la valiente vileza de negarles la suya a las mujeres². Faltaban nueve años para que Rousseau se colgara sobre su cuello una medalla de oro de treinta doblones como premio por su *Primer Discurso*, y la agitación de su espíritu, aunque a veces desbocada, no servía de presagio a sus futuras reyertas con *les philosophes*. Hasta entonces sólo había demostrado erudición, cierta elegancia en el estilo y un tono bastante cortés y agasajador:

*Il en serait pas bon dans la société
Qu'il fût entre les rangs moins d'inégalité.
Irai-je faire ici dans ma vaine marotte
Le gran déclamateur, le nouveau Don Quichotte ?
Le destin sur la terre a réglé les états
Et pour moi sûrement en les changera pas.*³

Rousseau compartía el optimismo de sus contemporáneos con una aceptación entre resignada y gozosa; se sabía en *el mejor de los mundos posibles*, aunque no en el mejor de sus mundos imaginados. Las virtudes enseñadas por Plutarco sólo sabía sentir las su corazón, y una certeza tan solitaria no era inversión suficiente para cambiar el mundo. Vivir a tono con su tiempo se le aparecía, en fin, como la opción más ventajosa, y a ello decidió entregarse sin el menor escrúpulo. Así que en el otoño de 1742 llegó a París con su *Proyecto de Música* bajo el brazo, su comedia *Narciso* y quince luises de moneda corriente. Tan escaso caudal no desanimó a Rousseau, quien en muy poco tiempo ya frecuentaba los cafés más encopetados de París. Diderot, d'Alembert y Condillac trabaron amistad con él; se le invitó formal-

¹ Apodo con el que solían referirse a Rousseau quienes participaban en las tertulias parisinas, luego del retiro voluntario de éste en el bosque de Montmorency.

² El pastor Montmollin predicaba improperios de este estilo desde su púlpito con el ánimo de poner al pueblo de Môtiers contra *el ciudadano de Ginebra*, después de que distintas escaramuzas ante la Venerable Clase no le fueran suficientes para conseguir su excomunión. Véase Trousson (1995, pp. 258-261).

³ «Épître a Monsieur Parissot (10 juillet 1742)» en *Ballets, Pastorale, poésies*, OC, II, p. 1140.

mente a participar en el proyecto enciclopédico, y el advenedizo accedió con verdadero entusiasmo. Pero, como es sabido, Rousseau cambió sus relaciones con el mundo el día de su iluminación en Vincennes. Si hasta entonces Rousseau había sido del partido de Descartes prefiriendo *corregir sus deseos antes que el orden del mundo*, aquella tarde renunció a mantener por más tiempo una determinación tan cómoda.

Mis sentimientos se acomodaron con una rapidez inconcebible al tono de mis ideas –escribe en las *Confesiones*. El entusiasmo por la verdad, la libertad y la virtud, ahogó todas mis pequeñas pasiones, y lo más sorprendente es que esta efervescencia subsistió en mi corazón, durante más de cuatro o cinco años a tan alto grado como quizá jamás haya existido en otro corazón humano⁴.

Rousseau se desmarca ahora de sus contemporáneos. En su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, auténtico catálogo de reproches contra las grandezas de su siglo, Rousseau ajusta cuentas con su tiempo. Pero, a pesar de la mordacidad de su *Discurso*, aun arramblando con toda la sarta de prejuicios tan bien maquillados en el París de los perfumes, prefirió no pronunciarse sobre la subordinación de las mujeres. Obviamente el tema propuesto por la Academia de Dijon para la concesión del premio de Moral de 1750⁵ poco tenía que ver con *el bello sexo*, pero Rousseau aplicó a su *Primer Discurso* una cadencia crítica difícilmente concertable con su silencio. En una composición un tanto desmañada, Rousseau dirige su primera invectiva contra el progreso ilustrado: las ciencias y las artes nos han hecho más cívicos, pero no más ciudadanos, “tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; [pero] no tenemos ya ciudadanos”⁶. ¿A qué llamamos progreso social? ¿Han sido suficientes tantísimos esfuerzos para disfrutar de mayor libertad, para sentirnos a la vez tan hermanos como iguales? ¿Alguna vez acaso tuvo el hombre de ciencia una aspiración tan encomiable? La respuesta de Rousseau es bien conocida. Sin embargo, en este punto se ha contestado a Rousseau mucho más por lo que dijo que por lo que omitió, y en esa parte omitida se encuentra la mujer. Rousseau se queja con amargura de que ya no haya otros ciudadanos que los que mueren de hambre en las campiñas de Francia, y sin embargo encuentra algún consuelo en contemplar a sus mujeres ocupándose devotamente de las tareas del hogar. El diagnóstico del siglo ilustrado al que Rousseau llega mediado el *Primer Discurso* coincide en sus resultados con los defectos que asociará más tarde, de manera inequívoca, al sexo femenino. “El estudio de las ciencias es más propio para aflojar y afeminar los bríos que para consolidarlos y enardecerlos”⁷.

⁴ *Confessions*, OC, I, p. 351.

⁵ El premio de moral para ese año sería concedido a quien mejor respondiese a la siguiente cuestión: «Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres».

⁶ *Discours sur les sciences*, OC, III, p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 22.

Para Rousseau, la decadencia moral de su siglo es efecto del cultivo de las ciencias. La “concepción combativa”⁸ de la virtud, unida a lo varonil y defendida por Rousseau como expresión moral arquetípica, carece de presencia en su siglo. Lo femenino ha sustituido a lo masculino, y el vicio a la virtud.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* es una propuesta de reforma de lo público desde la asunción de lo privado. Público y privado son esferas entre las que no hay correspondencia ni de tiempo ni de espacio. La familia es una institución insensible a la historia, ajena al paso del tiempo, desprendida de lo público por decisión de su parte masculina; lo público, en cambio, se ocupa de marcar el compás, y si nunca se hubiesen reunido las familias, raramente se habría iniciado la historia de nuestra especie. Rosa Cobo afirma de Rousseau que “si consideramos sólo el *Primer Discurso*, sus respuestas a las refutaciones que suscitó él mismo y el «Prólogo» a *Narciso*, podríamos hablar de la razón rousseauiana como de una razón no patriarcal”⁹. Ciertamente Rousseau denuncia las desigualdades una detrás de otra, pero no lo es menos que después de haber enumerado diversas formas de desigualdad se olvida de contar la que le queda. En su *Discurso sobre las ciencias* afirma que “la funesta desigualdad fue introducida entre los hombres por la distinción de los talentos y la degradación de las virtudes”, pero olvidó –o tal vez prefirió omitir–, que esa funesta desigualdad también fue introducida por los hombres al subordinar a las mujeres. En su respuesta al Rey de Polonia y Duque de Lorena, Rousseau declara *no poder olvidar* “que cuando de asuntos de razón se trata los hombres vuelven siempre al estado de naturaleza y reasumen su primitiva igualdad”¹⁰. Seguramente Rousseau no pudo olvidarlo, pero tampoco tuvo a bien decirlo todo y calló lo que encontró más perjudicial a los intereses de su sexo. En esas palabras dirigidas al Rey Estanislao I, Rousseau recuerda el *bon sens* de Descartes, e incluso lo aplica tan cicateramente como él. A fin de cuentas ¿quién se ocupa de esos *asuntos de razón* en tiempos del ginebrino? ¿No son los *físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos o pintores*, todos ellos varones? Incontestablemente, sí.

Rousseau, quien exhortaba a sus lectores a *descubrir su corazón con la misma sinceridad* con que él comenzaba sus *Confesiones*, tuvo la rara tentación de concurrir al concurso convocado por la Academia de Bastia para el año de 1751¹¹ con un homenaje a las ciencias y las bellas artes. Su *entusiasmo por la verdad* parecía hacer sólo su efecto a intervalos, con lo que la relación de Rousseau con los prejuicios de

⁸ Tomo esta expresión de la *Introducción* de Alicia Villar a *Cartas a Sofía*, Alianza, Madrid, 1999, p. 23.

⁹ Cobo (1995, p. 79).

¹⁰ *Discours sur les sciences*, OC, III, p. 22.

¹¹ El premio convocado por la Academia de Bastia sería otorgado a quien más inteligentemente supiera responder a esta pregunta: «¿Cuál es la virtud más necesaria para el héroe y cuáles son los héroes que han carecido de esa virtud?».

su siglo variaba de acuerdo con el dominio alterno de aquéllos. Sin embargo, esta peculiaridad de Rousseau no dependía tanto de un carácter naturalmente voluble, como de una formación erudita y desordenada. La mujer en Rousseau es una de las ideas que acusa de los vicios de su formación y que arrastra los vetustos prejuicios de la tradición patriarcal. “Se ha argumentado –dice Cobo–, que la razón rousseauiana contiene una poderosa crítica a la razón ilustrada [...]. Sin embargo, la más antigua de las sujeciones, la de las mujeres, no es impugnada por Rousseau”¹². A partir de 1755 podrá añadirse que el discurso patriarcal rousseauiano no sólo no impugna la desigualdad, sino que la defiende y legitima.

Después de una dedicatoria a Ginebra en la que más tarde el propio Rousseau reconocerá la impronta de antiguas y falsas ilusiones, Jean Jacques inaugura la lectura de su *Segundo Discurso* en un tono bastante solemne: “Voy a hablar del hombre [...]. Defenderé, pues, con toda confianza la causa de la humanidad ante los sabios que a ello me invitan, y no me sentiré descontento si me hago digno de mi tema y de mis jueces”¹³. Inmediatamente propone la desigualdad como preocupación fundamental, y después de dividirla entre *natural* y *política*, define esta última como todo aquello en que consisten “los distintos privilegios de que gozan unos en detrimento de otros, como el ser más ricos, más distinguidos, más poderosos o incluso de disponer de autoridad sobre los demás”¹⁴. Huelga decir que Rousseau fue siempre un encarnizado defensor de la igualdad, y no me parece escandaloso asegurar que contra cada uno de esos privilegios dedicó obras de principio a fin¹⁵.

Por lo demás, siempre se ha sabido qué igualdades enarbolaba Rousseau en sus discursos, pero hasta no hace tanto aún faltaba por saber entre quiénes. El feminismo ha dejado maltrecho el mito rousseauiano de la igualdad desde que supo conceder a aquel interrogante el valor de asunto académico. Para cualquier lector avisado, la denuncia del feminismo no puede pasar desapercibida, y cualquiera que lea el *Segundo Discurso* advertirá no sólo la quiebra de los principios metodológicos y morales sobre los que reposa el pensamiento de Rousseau, sino también su intencionalidad y necesidad política¹⁶. Tal vez Rousseau pretendiera ciertamente defender la causa de la humanidad, pero el *Discurso sobre la desigualdad* se vuelve patriarcal tan pronto como concluye su descripción del estado de *pura naturaleza*¹⁷.

¹² Cobo (1995, p. 80).

¹³ *Discours sur l'inégalité*, OC, III, p. 131.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ La desigualdad económica recibe su tratamiento en *el Discurso sobre la Economía política* que Rousseau redactó en 1755 para el cuarto tomo de la Enciclopedia; la desigualdad de méritos recibe el suyo en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*; y la desigualdad de poderes y de autoridad bien podrían relacionarse con el *Discurso sobre la desigualdad* y *El Contrato Social*. A esta lista habría que añadir también la desigualdad de sexos, extensamente tratada por Rousseau en el libro V del *Emilio*, aunque en este caso su juicio es aprobatorio.

¹⁶ Cfr. Cobo (1995, p. 90).

¹⁷ Michele Duchet emplea esta expresión en (1985), y Rosa Cobo la recoge en (1995). El adjeti-

En aquel tiempo evocado con nostalgia, Rousseau no enfrenta los conceptos de hombre y de mujer, y toda vez que menciona al hombre lo hace refiriéndose a la especie.

2. Intento de legitimación de la subordinación de la mujer al varón

Anteriormente se dijo que la idea de mujer en Rousseau acusaba las peculiaridades de su formación autodidacta, y que no había otro modo de pronunciarse sobre ella que acudiendo a los sobreentendidos, insinuaciones u omisiones. Con la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, cualquier presunción previa adquiere el valor de prueba inculpatoria. Pero el efecto de este giro es tanto más gravoso cuanto que su concepto de estado de naturaleza no es descriptivo, sino normativo, y que es la igualdad que él quiere reconocer en aquel estado, la que insiste en recuperar para la sociedad. Con este ánimo se dirige a los grandes teóricos del derecho natural –Hobbes, Grocio y Puffendorf–, a los que acusa de fundar la ley natural en el principio de la utilidad común, y de estudiar al hombre por el que tienen a su lado. Hobbes, por ejemplo, afirma que el hombre es un lobo enfurecido, y que si no corren los unos detrás de los otros para devorarse mutuamente, se debe sólo a la presencia de un monarca esforzado en contener los instintos con el sabio empleo de la ley natural. “Se empieza por buscar aquellas normas que, en pro de la utilidad común, convendría que los hombres aceptasen de buen grado y conformidad; y luego se da el nombre de ley natural a la compilación, sin otra prueba que el bien que se piensa que resultaría de su práctica universal”¹⁸. Esta declaración es suficientemente explícita como para no tener dudas sobre su contenido, pero ¿podrá decirse otro tanto sobre la fidelidad de Rousseau al principio conforme al cual expresa su denuncia? Si la utilidad común no es sinónimo de ley natural, ¿qué ocurre con la subordinación de la mujer? O bien es de utilidad común, en cuyo caso no hay razón suficiente para hablar del derecho natural; o bien refleja, en efecto, la ley natural, de lo que se sigue que la mujer subordinada, lejos de padecer los desmayos de la razón, se halla en completo acuerdo con el orden de la naturaleza. Pues bien, Rousseau resolverá esta disyuntiva aplicando el principio leibniciano de *razón suficiente*: dado que no basta la utilidad común del varón para reconocer la subordinación de la mujer –puesto que el estado de pura naturaleza es el paraíso de la igualdad–, Rousseau describe un momento intermedio, algo así como el *limbo* entre el estado civil y el estado de la naturaleza, correctamente definido como *estado pre-social*. En éste “las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guar-

vo “pura” se emplea para distinguir el estado primigenio de naturaleza de un estado posterior llamado “presocial”. Más tarde se aclarará esta diferencia.

¹⁸ *Discours sur l'inégalité*, OC, III, p. 125.

dar la choza y los hijos mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común”¹⁹. Era un tiempo en que cada familia vino a ser una pequeña sociedad antes de que el nuevo hábito de vivir reunidos formara en cada territorio una nación particular²⁰. Pero, aunque la solución del ginebrino fue bastante audaz, sabía, no obstante, que su respuesta faltaba a su conciencia y que no tardarían en llegar los primeros reproches. Tal vez por eso completó la dedicatoria a su república con un elogio dirigido a las mujeres ginebrinas. “Amables y virtuosas ciudadanas, la suerte de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro”²¹. La mujer tiene así, bajos sus auspicios, el raro gobierno sobre su gobernante. La incoherencia es manifiesta y, sin embargo, aquel elogio conserva la fuerza de la persuasión. Mary Wollstonecraft estaba en lo cierto cuando afirmaba que Rousseau “ha pintado tan ardientemente lo que sentía con tanta fuerza, que al interesar los corazones e inflamar la imaginación de sus lectores según la fuerza de la suya, éstos se imaginan que convence a sus entendimientos, cuando sólo sienten afinidad por un escrito poético”²².

De hecho, la Francia letrada tuvo la ocasión de desmayarse, emocionarse, llorar y hasta enloquecer después de que en 1760 apareciera en las librerías de París la *Nueva Eloísa*. La baronesa de d’Houdetot, por quien Rousseau sintió el único auténtico amor de su vida y con quien tuvo una fluida correspondencia en el otoño de 1757, estaba al tanto de los afanes de su *querido ciudadano* por dar al público una novela capaz de volver tierno el corazón más arisco, y de reconciliar al hombre con su bondad originaria. Pero a pesar de la ansiosa persecución de un tiempo ya perdido, la mujer volvió a ser cortejada por Rousseau tan alevosa como esmeradamente.

En su *Primer Discurso* Rousseau se propuso ridiculizar la tonta institución de la *apariencia* entre sus contemporáneos. Lo logró, pero no buscaba con ello la superficialidad de una escena teatral, sino la esencia del hombre o, en otras palabras, aquello que perteneciendo a toda la especie y siendo compartido por todos, nos obligaría a reconocernos como iguales. Pues bien, Rousseau no había cambiado de parecer después de cumplidos dos lustros, y su desprecio por las apariencias se mantenía intacto en su corazón. Todo el aparato con que sus contemporáneos acompañaban cada gesto, cada leve movimiento, cada palabra, contrasta para Rousseau con la simplicidad de la naturaleza, la fácil desenvoltura del instinto y la abierta expresión del ser. Sin embargo, en la *Nueva Eloísa* la apariencia recibe un tratamiento sospechosamente amable, curiosa y sexualmente discriminatorio.

La apariencia es un deber moral que Rousseau le impone a la mujer.

La mujer virtuosa no sólo debe ser digna de la estimación de su marido, sino

¹⁹ *Ibidem*, p. 168.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 169.

²¹ *Ibidem*, p. 119.

²² Citado en Cobo (1995, p. 253).

que ha de procurar también obtenerla; si él la censura, será censurable; y aunque fuese inocente, tiene culpa por haber dado lugar a que sospechasen de ella, pues las apariencias constituyen también uno de sus deberes”²³.

No deja de parecer desconcertante, en fin, que después de que Rousseau advirtiera a sus contemporáneos de la torpeza de estudiar al hombre tomando como modelo al ciudadano de París, proponga como modelo para la mujer la esposa de cualquiera de esos ciudadanos. Rousseau tenía su propio modelo, la baronesa de d’Houhetot, a quien enseguida identificó con Julia y a la que engalanó con las mejores virtudes aun siendo mujer de un conde, amante de un marqués y algo más que confidente de un filósofo burgués. La baronesa de d’Houhetot sentía una sincera amistad por aquél que se resignaba a no recibir otros placeres que los que ella podía ofrecerle; Rousseau le agradecía, pese a sus deseos, un comportamiento franco y virtuoso, y ambos se consolaban mutuamente de sus desdichas.

En Enero de 1758, a Rousseau ya sólo le queda la amistad de la baronesa. Diversos malentendidos han dado al traste con sus amistades de París, y siente que su enfermedad le pone al borde de la muerte. Pero en su carrera hacia la celebridad no había dado sino los primeros pasos y la publicación del séptimo tomo de la Enciclopedia le obligó a tomar la pluma cuando apenas podía sostenerla. El artículo *Ginebra*, escrito por d’Alembert a instancias de Voltaire, exigía una réplica inmediata, y Rousseau la redactó en menos de un mes maldito que a punto estuvo de costarle la vida. Tal vez aquí aparezca insinuada mejor que en ningún otro lugar la razón por la que nuestro autor excluía a las mujeres de la política.

La *Carta a d’Alembert* no es sólo un despropósito para el círculo de ilustrados; lo es también para las mujeres. De ellas asegura que ni son expertas, ni pueden ni desean serlo en ningún arte, que les falta el ingenio, que los libros salidos de su pluma son todos fríos y bonitos como ellas, que les falta razón para sentir el amor e inteligencia para saber describirlo²⁴. Su sitio es el hogar; permitirles lo contrario –continúa– constituye para ellas una invitación a su propia deshonra. Rousseau reitera aquí una tesis ya expuesta en un *Segundo Discurso*: que a la mujer le corresponde el hogar por naturaleza. La mujer es el último asilo de lo natural, pero es también el primer fundamento de la sociedad civil. Sin el hogar que ella mantiene por toda ocupación, el hombre, dividiendo sus quehaceres entre la familia y la república, no sería digno de ninguna de ellas y faltaría a los dos grandes deberes que el pueblo tiene el derecho de exigirle. La mujer es la condición de posibilidad de la vida política del varón, y sólo el amor confirmado por el santo sacramento del matrimonio mantendrá a los pueblos en la esperanza de ser bien gobernados. Ahora bien, este contrato no agota su interés en el espacio de la política, sino que funciona como una bisagra de simetrías múltiples: a la vez que retiene la impronta de la naturale-

²³ *La nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 314 (traducción nuestra).

²⁴ Cfr. *Lettre à d’Alembert*, OC, V, p. 95.

za, es también recurso de la sociedad civil; la subordinación y la libertad se dan la mano; pasado y presente, la historia de la especie y el olvido de su origen, eternidad y tiempo se reflejan en los contratantes. Los términos del contrato sirven de apertura a una pluralidad de conceptos contrarios pero mutuamente dependientes y a los que se encargan de dar vida el varón y la mujer.

Imagínese qué temple puede tener el alma de un hombre tan sólo ocupado en el importante quehacer de divertir a las mujeres, y que se pasa la vida entera haciendo por ellas lo que ellas deberían hacer por nosotros, cuando, agotados por el trabajo que ellas son incapaces de hacer, nuestro espíritu necesita reposo²⁵.

D'Alembert recibió la carta que Rousseau redactó para él, y éste contestó con una breve apología de las mujeres. El ginebrino había censurado a quienes invitaban a éstas a adoptar otras costumbres que las propias del hogar; aseguraba que en estas invitaciones podía reconocerse el sello de esa filosofía que nace y muere en las esquinas de las grandes ciudades²⁶, y en cuyo catecismo se contempla como deber dignísimo el de llevar la contraria a la voz unánime del género humano. Para d'Alembert era en cambio el ginebrino quien predicaba esa filosofía de un día, sabiamente aderezada con una mezcla de miedos y de prejuicios. Si la mujer está sujeta al marido, la causa no debe reconocerse en la debilidad de ésta, sino en los temores de aquél, pues "parecería que intuimos sus ventajas y queremos impedirles que las aprovechen"²⁷. Rousseau no respondió a esta carta con otra. Prefirió hacerlo por extenso cuatro años más tarde en el *Emilio*²⁸. Para entonces Rousseau ya era conocido por su vitola de músico, filósofo y excelente novelista, y ahora se presentaba en las librerías de París como extraño pedagogo.

La educación de *Emilio* disgustó a todo el continente: el Parlamento de París dictó orden de arresto contra su autor, y Rousseau se vio obligado a iniciar un peregrinaje del que sólo pudo descansar en las costas de Inglaterra. Sin embargo, las críticas que recibió por entonces el *Emilio* rara vez repararon en el trato que esta obra concedía a las mujeres. El feminismo contemporáneo ha enmendado la falta ilustrada, y ha centrado su atención en aquella parte del *Emilio* marginada de los discursos de la época.

El libro V es un *discurso sobre la desigualdad entre los sexos*²⁹. En clara res-

²⁵ *Ibidem*, p. 94.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 76.

²⁷ Citado en Puleo García (1993, pp. 74-75).

²⁸ Obviamente nos referimos a la fecha de publicación del *Emilio*, aunque no puede olvidarse que Rousseau ya había concluido la primera versión de esta obra en 1759. Este detalle cronológico hace verosímil la argumentación que se adelantó previamente y según la cual algunos párrafos del *Emilio* responden a su polémica con d'Alembert.

²⁹ No me parece desafortunado resumir el libro V del *Emilio* con una paráfrasis de su segundo discurso. Su lectura tiene la brevedad propia de este género, y su contenido recomienda un subtítulo como el propuesto aquí.

puesta a d'Alembert, Rousseau afirma allí que las mujeres deben “aprender muchas cosas, pero sólo las que conviene que sepan”³⁰, lo que es tanto como afirmar que tienen derecho a la instrucción, pero sólo en aquello que sirva para el interés de su pareja. Aprenderán a coser, a cocinar, a ocuparse devotamente de la casa, de los críos y del marido. Más allá de la vida doméstica, donde la piedad y la ternura apenas valen nada, la mujer tampoco valdrá nada. Ciertamente que Rousseau les reconoce estos sentimientos como virtudes, pero también se complace en identificar las carencias de la piedad y en asignar a ésta, en consecuencia, un valor sólo *privado*. La piedad –afirma Rousseau– es una virtud cuya fuerza depende de la proximidad del objeto que la inspira; quien sólo puede sentir piedad jamás podrá ser justo, y en cualquier acto en que se reclame la justicia, jamás deberá ser invocada la voz de una mujer.

Comúnmente los críticos de Rousseau insisten en la importancia que para el ginebrino tiene la piedad pero, aunque es cierto que asegurar lo contrario sería una torpeza, es también obligado reconocer las limitaciones que el propio Rousseau atribuye a este sentimiento. De hecho, es la piedad la virtud que sirve al ginebrino para ridiculizar cualquier demanda de participación política femenina y es, en cambio, la justicia la virtud que promueve la actividad política del varón.

Cuanto menos inmediata relación con nosotros mismos tiene el objeto de nuestro afán, menos temible es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza este interés, más equitativo se hace, y el amor del linaje humano no es otra cosa en nosotros que el amor a la justicia [...]. Para evitar que la piedad degenera en flaqueza, es preciso generalizarla y extenderla a todo el género humano³¹.

Esta generalización recibirá precisamente el nombre de justicia. Rousseau es aquí consecuente con sus principios filosóficos, pero no podrá decirse lo mismo en lo que atañe a los asuntos religiosos.

En *La Profesión de fe del vicario saboyano*, Rousseau toma partido por la religión natural, insiste en la consulta a la propia conciencia como hontanar de las verdades religiosas, y asegura que la conformidad de las conciencias y la atención que cada uno debería prestar a la suya, bastarían para tolerar cualquier desacuerdo en otro punto. Sin embargo, y pese al escaso concurso que aquí se concede a los argumentos racionales, Rousseau insiste en que “toda muchacha debe tener la religión de su madre y toda casada la de su marido”³². La contradicción es obvia, a menos que Rousseau redactase su *profesión de fe* sólo para lectura del varón o, de otro modo, a menos que el *patriarcalismo* de Rousseau pueda advertirse también en el público al que se dirige. En efecto, Rousseau piensa sólo en el varón, y si alguna vez se dirige a la mujer, lo hace sólo excepcionalmente.

³⁰ *Emile*, OC, IV, p. 348.

³¹ *Ibidem*, p. 307.

³² *Ibidem*, p. 355.

Un contrato originario, el *contrato sexual* (así ha dado en llamarlo la crítica feminista), parece encerrar la razón de que la mujer se encuentre para Rousseau legítimamente subordinada al marido en la sociedad civil. Ahora bien, ¿de qué modo podrían conciliarse en un mismo autor el amor por la libertad y la igualdad con la defensa de la subordinación de un sexo al otro? Una palabra surge al instante como respuesta: el *consentimiento*. Sin embargo, el acto de consentir, al que los teóricos como Hobbes, Grocio y Puffendorf atribuyen la condición de bisagra entre el derecho natural y el derecho político, es inadmisibles para Rousseau tal y como ellos lo formulan. El ginebrino se anticipa aquí a la crítica de Carol Pateman al afirmar que, si bien cada individuo es dueño de su libertad, no se hace un uso correcto de ella renunciando a su ejercicio. ¿De qué otra libertad podría disfrutar un hombre que ya vendió la que tenía? La libertad del hombre no vale para Rousseau como moneda de cambio. Entonces ¿con qué extraño troquelado se adornó la libertad de las mujeres? Con el de la ocultación y el interés político del varón.

Para Rousseau, la mujer se halla naturalmente subordinada, y la transacción por la que pone en juego su presunta libertad, es sólo la diligencia que obtiene del varón para restaurar en la sociedad civil la subordinación a la que ya estaba obligada en el estado de naturaleza. Sólo de este modo se explica la contradicción señalada por feministas como Rosa Cobo o Carol Pateman, y que abreviadamente podría contenerse en esta pregunta: ¿Cómo una mujer naturalmente subordinada podría hacer uso de una libertad que no tiene para recibir a cambio una protección que ya obtuvo previamente de su varón? Así las cosas, la mujer ni gana ni pierde nada, mientras el hombre cree ganarse por contrato una hembra que ya era suya por naturaleza. Carol Pateman, muy acertadamente, reconstruye los términos en que este contrato habría sido formulado por el varón:

mujer, cuando quiera que te subordines tú también lo querrás, cuando me reclames que te proteja, lo haré para dar fe de mi contrato, porque me obligo al hacerte mía, pero no porque así quede compensada la situación. Con quien contrato es conmigo, y no contrato con nadie más que conmigo mismo. En ti reconozco una propiedad, y si te protejo es sólo porque eres mía y no porque renuncies a ser tuya³³.

El contrato sexual es así para el feminismo interesado en Rousseau el contrato oculto sin el que no podría haber contrato social. Lo privado y lo público, la familia y la sociedad obedecen respectivamente a estos hitos contractuales. Sin la mujer ocupándose de la casa, el hombre no podría ocuparse de sus funciones de ciudadano, y si éste se viese obligado a abandonar tales funciones, nadie sería capaz de sustituirle en su ejercicio. Además, hace falta que la voluntad general esté representada por cada uno de los que están de acuerdo en respetar los escrutinios, y si se quie-

³³ Pateman (1995, p. 90).

re disfrutar de una democracia en que las leyes que se promulguen obedezcan a la voluntad del pueblo, cualquiera que esté convocado a las urnas deberá acudir por su propio bien y por el bien que con el suyo ganará para los demás. Pero de este derecho quedan excluidas las mujeres, lo que vuelve irrisoria la democracia participativa de Rousseau, a menos que la mitad de un pueblo sea una cifra lo suficientemente mezquina como para poder permitirse la licencia de no tomarla en consideración. Apenas iniciado *El Contrato Social*, Rousseau confiesa su propósito de “unir en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen en conflicto”³⁴. Ciertamente Rousseau tomó la precaución de distinguir ésta de aquélla, pero hablando sólo para el varón, lo dispuso todo contra la mujer.

Referencias bibliográficas

- COBO, R. (1995): *Fundamentos del Patriarcado Moderno. J.J. Rousseau*, Madrid, Cátedra.
- DESCARTES, R. (1982): *Discurso del Método*, México, Espasa-Calpe.
- DUCHET, M. (1985): *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, Madrid, Siglo XXI.
- PATEMAN, C. (1995): *El Contrato Sexual*, Barcelona, Anthropos.
- PULEO, A. H. (1993): *La Ilustración Olvidada*, Madrid, Anthropos.
- ROUSSEAU, J. J. (1959): *Les confessions. Autres texts autobiographiques*, Vol. I, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1964): *La nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais littéraires*, Vol. II, *Oeuvres complètes*, introd. de Henri Coulet y Bernard Guyon, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1964): *Du contrat social. Écrits politiques*, Vol. III, *Oeuvres complètes*, introd. de François Bouchardy, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1964): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Vol. III, *Oeuvres complètes*, introd. de Jean Starobinski, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1964): *Du contrat social ou principes du droit politique*, Vol. III, *Oeuvres complètes*, introd. de Robert Derathé, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1969): *Émile. Éducation, Morale. Botanique*, Vol. IV, *Oeuvres complètes*, introd. de Pierre Burgelin, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, J. J. (1995): “Lettre à M. d’Alembert”, *Écrits sur la musique, la langue*

³⁴ *Contract Social*, OC, III, p. 351.

et le théâtre. Textes historiques et scientifiques, Vol. V, Oeuvres complètes,
introd. de Jean Rousset, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

TROUSSON, R. (1995): *Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Alianza Editorial.

Fernando Calderón Quindós
Universidad de Valladolid
quindos@yahoo.com