
La construcción de la diferencia entre lo público y lo privado

Angélica Bernal Olarte*
angelica.bernal@acid.org.co

Recibido: 20/6/2012

Aprobado: 26/7/2012

Resumen

Este artículo esboza la repercusión de las nociones de lo público y lo privado en las dimensiones de la vida humana, y su uso teórico para establecer parámetros de interpretación y estructuración de formas de organización política y justicia. De ello deviene una reflexión sobre lo íntimo y las implicaciones de las mismas en el concepto de ciudadanía, ejemplificado con la necesidad inminente del feminismo de derribar dichas fronteras que restringieron a las mujeres su capacidad de actuar en el ámbito político, atándolas a la vida familiar bajo argumento puramente biológico. Hecho que condujo al deseo de transformación social, empero manteniendo el poder del Estado.

Palabras claves

Democracia, legitimidad, organización política, ciudadanía y los derechos humanos, exclusión, Estado, esfera pública y privada, íntimo, , comunidad política, feminismo.

Abstract

The article outlines the repercussions in the dimensions of human life, of the public and private notions in its theory, to establish parameters and to interpret and structure forms of Political and Judicial organization. The author deliberates on the implications for the concept of citizenship, exemplified by the imminent need of feminism to demolish these boundaries that restricted women's ability to act in the political arena, tying them to family life under purely biological arguments. This fact led to the desire for social change, however maintaining State power.

Keywords:

Democracy, legitimacy, political organization, citizenship and human rights, exclusion, State, notion of the public and private sphere, intimate, political community, feminism.

* Politóloga y magíster en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. Candidata a doctora. Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona.

Introducción

Cuando partimos de la certidumbre de que la democracia ha alcanzado plena legitimidad como forma de organización política en cierta parte del mundo, categorías como la ciudadanía y los derechos humanos son cada vez menos objeto de reflexión ya que se consideran como parte del sentido común. Difícilmente se cuestiona su sentido restringido, en cuanto son categorías histórica y socialmente construidas, y por tanto, circunstanciales e inestables. Sin embargo, una superficial revisión de la historia de Occidente daría cuenta de cuánto se han transformado para adaptarse al cambio social ligado a luchas sociales que como las feministas, han cuestionado su pretendida universalidad y han puesto en evidencia sus formas de exclusión por razones de clase, raza/etnia, género u orientación sexual.

En su obra *Public man, private woman*, la filósofa norteamericana Jean B. Elshtain, realiza un importante recorrido histórico a lo largo del pensamiento filosófico, en el que analiza las nociones de lo público y lo privado que han sido desarrolladas en algunas teorías políticas. Desde el pensamiento clásico hasta el moderno, Elshtain conduce su análisis por un interesante camino que devela cómo cambian las concepciones de democracia, ciudadanía y

Estado; pero también cómo parece haber cierto núcleo fijo, presente de un modo u otro en todos los autores estudiados, que tiene que ver con la división entre los ámbitos de lo público y lo privado.

Esta división no tendría mayor relevancia si no es porque sobre ella se han edificado robustos desarrollos teóricos con amplia repercusión en las formas de organización social y política. Las nociones de lo público y lo privado, lejos de ser aspectos marginales, en muchos casos se constituyen en el argumento central de muchos teóricos, que buscaban interpretar la sociedad pero también, proponer formas de organización política distintas, en ocasiones, más justas. Lo público y lo privado, al lado de otros binomios, tales como hombre/mujer, naturaleza/cultura, razón/emoción, son consideradas nociones compartidas intersubjetivamente, es decir, que hacen parte de las ideas, símbolos y conceptos que no sólo son compartidos entre los seres humanos, sino que al compartirlos reflejan y ayudan a constituir una forma de vida (Elshtain, 1981). Estas categorías entonces, no tienen solamente un peso teórico o interpretativo sino que ordenan y estructuran diversas actividades, fines y dimensiones de la vida social humana.

Algunos pensadores occidentales hacen esta distinción y se ven

en la necesidad de demarcar su diferencia. Ésta, en general, se ha estructurado acerca de lo visible y lo que se esconde. Lo que tiene peso y es presentable en el espacio público y se puede compartir con los semejantes; y lo privado, que se ha relacionado incluso con ciertas actividades del cuerpo: funciones, pasiones, deseos que provocan culpa y vergüenza, y por ello deben ser hechas fuera de la vista de “los demás”. Para Amorós, la distinción entre las dos esferas corresponde con la que se hace entre el espacio del “reconocimiento, de la valoración social, el de lo que *se ve* y es expuesto a luz pública –dicho de otro modo, el espacio de los sujetos del contrato social- y el que se sustrae del conocimiento público, lo insignificante o no-significante, lo que no se ve, en suma y no es valorado socialmente”. (Amorós, 2005, pág. 78).

Nancy Tuana por su parte, afirma que “con la excepción de Platón, los filósofos occidentales que desarrollaron teoría social o política aceptaron la división entre la esfera pública de la política y la ciudadanía y el ámbito privado de las relaciones familiares. Vieron el ámbito público, que incluía el poder de gobernar a los demás, como el ámbito de lo racional y por lo tanto limitaron la presencia allí a quienes fueran superiores en razón y virtud. A su vez,

consideraron a quienes relegaron la esfera privada como capaces sólo de una virtud limitada e inferior y los calificaron como subordinados por naturaleza. La definición del ámbito privado como inferior, en esencia, tiene la intención y el propósito de proveer una base productiva y reproductiva, sobre la cual descansa el ámbito público” (Tuana, 1992, pág. 86). Las visiones de los pensadores sobre las mujeres les han ayudado a determinar qué es lo público y qué es lo privado y qué valores implica cada uno. El problema para ellas no solamente tiene que ver con que siempre fueron ubicadas en la parte más débil o menos valiosa de la ecuación, sino que fueron excluidas de lo público, a lo cual se añade los términos en los que ha ocurrido la exclusión.

El texto se divide en cinco partes. La primera busca describir algunas de las concepciones que han estado presentes en el trabajo de algunos pensadores sobre la distinción entre lo público y lo privado, con el fin de ofrecer un panorama muy general acerca de las ideas políticas que han estructurado la distinción y en qué sentido lo han hecho. En la segunda parte se desarrolla una reflexión sobre lo íntimo, es decir, sobre esta categoría que busca escudriñar los niveles y escenarios que hacen al mundo privado más complejo, tratando de establecer, sin em-

bargo, las limitaciones que conlleva asumir la distinción entre lo íntimo y lo doméstico en el marco de este trabajo.

La tercera parte busca describir las implicaciones que la división entre lo público y lo privado ha conllevado sobre las diferentes concepciones de sujeto político, y en particular a la categoría de ciudadanía, desde la pregunta sobre quién tiene voz pública, es decir, quién está autorizado para ser parte de la comunidad política. La cuarta parte intenta responder a la pregunta por las consecuencias que estas conceptualizaciones han traído acerca de las ideas sobre las mujeres y que he categorizado en tres tipos: 1. las mujeres como naturaleza: o la prisión de la biología; 2. las mujeres como imperfectas o defectuosas y; 3, la reclusión en la vida privada.

Para terminar, el texto incluye una reflexión sobre lo necesario de mantener un campo específicamente político, en la idea de que, aunque para el feminismo derribar las fronteras entre lo público y lo privado ha sido un objetivo central, la misma necesidad de transformación social requiere un campo político específico, pero también la necesidad de mantener al poder de Estado y otras fuerzas sociales lejos de la esfera de decisión individual, especialmente cuando se trata de la decisión de los

seres humanos sobre sus cuerpos y sus vidas.

I. Concepciones sobre la distinción

Para desentrañar los orígenes de la distinción entre lo público y lo privado, las autoras estudiadas inician su análisis en el origen mismo de la reflexión filosófica. Para Elstain en la época Helénica se inicia una reflexión profunda acerca de la separación entre naturaleza y cultura, que fue necesaria para distinguir entre la *Polis*, esto es, el cuerpo político y el *Oikos*, el reino del hogar, de lo privado. En general, la diferencia se empieza a estructurar alrededor de lo que se consideró el reino de la naturaleza y la necesidad; de la producción y la reproducción, por tanto, de la falta de libertad; y, el mundo público de la política.

Sobre el reino de lo privado Hanna Arendt, afirma que para los griegos, “el hombre existía en esta esfera no como verdadero humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Esta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado” (Arendt, 1993, pág. 56). Esta autora afirma que “un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, que, a semejanza

del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano”. (Arendt, 1993, pág. 48). El pensamiento griego no sólo edificó las bases de la distinción, sino que lo hizo en términos de dar valor y reconocimiento a lo público, y despreciar la esfera de lo privado, lo que además tuvo como correlato la estructuración de una jerarquía entre quienes ocupaban cada una de estas esferas.

De acuerdo con el análisis de Arendt, “la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía *iguales*, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad.” (Arendt, 1993, pág. 44) En ese sentido, en lo público se ubicaron los varones, ciudadanos libres e iguales; en el reino de la razón. Por el contrario, en el reino privado, escenario central de las relaciones familiares, la reproducción, se ubicó a las mujeres y la niñez; y la producción, a través de la esclavitud. Esta distinción jerárquica, sin embargo, no aisló a una esfera de la otra sino que las vinculó. Para Platón por ejemplo, las actividades que se realizaban en lo privado eran importantes para suplir las necesidades en las que se basaba la libertad de los varones en lo público, estableciendo un total control de lo político sobre lo privado. En el Libro 1 de la “República” describe la diferencia entre el hogar

y la *polis*, uno de las condiciones necesarias para un adecuado funcionamiento del Estado.

Para él, lo público era el escenario de “la política, (...) el reino de la mayor justicia, el espacio para la actividad que sirvió como fin a la *polis*. Las personas públicas, por definición, son responsables, racionales y libres. Participan plenamente en la vida privada y en la vida de la polis como parte constitutiva”. (Elshtain, 1981, pág. 47) En ese sentido, su concepción era que los varones podían estar en las dos esferas, pero su valor estaba en su capacidad de ser parte de lo público y apartarse del reino de la necesidad, en donde principalmente se ubicaban las mujeres, la infancia y las personas esclavas.

Nancy Tuana considera que “Platón elimina las distinciones entre lo privado y lo público ya que politiza el matrimonio y la reproducción: considera que los matrimonios deben ser arreglados por el Estado. (...) La intención de Platón aquí es hacer que el bien del Estado sea la preocupación fundamental de todas las personas, mediante la eliminación de las tensiones que podrían derivarse de que una persona desee su propio bien o el de su familia más que el del Estado”. (Tuana, 1992, pág. 21) Si bien es cierto que Platón politiza las relaciones familiares al pedir la intervención del Estado, ello

en sí mismo no rompe con la división, ya que lo que plantea es más bien, un dominio total del ámbito público sobre el privado, de modo que no obstaculice el correcto funcionamiento del Estado. Además, refuerza la distinción a partir de la separación entre los papeles y las funciones que debían cumplir cada actor social: varones, mujeres, personas esclavas. Cada quien tenía un rol que cumplir y un escenario para hacerlo.

Para Arendt, “lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su posición acerca de la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno pre-político característico de la organización doméstica de la vida privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad”. (Arendt, 1993, pág. 44)

Platón consideraba que las mujeres podían cumplir con algunos roles de manera similar a los varones, aunque en general eran incapaces de un discurso racional. Es por esto que creía que las mujeres eran peligrosas fuera de casa, más aún dentro del cuerpo político y por ello se requería racionalizar y controlar su sexualidad a través de la intervención del cuerpo político en el matrimonio, el

embarazo, el nacimiento y la disposición de la herencia. La condición de ser una comunidad organizada dependía de las reglas políticas que racionalizaran lo privado y le impusiera límites.

El siguiente momento que identifica Elshtain, como clave en el desarrollo de la distinción entre lo público y lo privado, lo ubica en el auge de la ideología cristiana, simultáneo a la caída del Imperio Romano, cuando la *polis* y la política habían perdido parte de su capacidad organizadora de la sociedad y se encontraban en decadencia. Para esta filósofa, el cristianismo retó la primacía de la política, declaró el agotamiento del Estado público, del imperio, y sentó las bases de la noción de resistencia al poder secular. En ese sentido, los cristianos van a ser mártires del poder secular contra el que luchaban desde la idea de moral.

La postura cristiana hacia el poder en particular y en general hacia la distinción de lo público y lo privado produjo cambios radicales. El principal es que demandó del poder la obligación de ser justo y legítimo, ya que el poder último radicaba en Dios y en nadie más en la tierra. En ese sentido, el poder individual sólo debía servir a Dios y cualquier acción debía orientarse a ese fin.

Puso en cuestión la división público/privado ya que en contra de

la tendencia anterior a asignar mayor valor al ámbito público en este caso, eran los actos realizados en privado, los que no buscaban la gloria pública los que eran bendecidos. El llamado reino de la necesidad fue mostrado con su propia “santidad” y lo privado no se consideraba un reino despreciable.

En este marco, “todo ser humano es igual a los ojos de dios”, todos son, en potencia, libres y capaces de trabajar en el esfuerzo común de la moral, ya que la igualdad radica en el hecho de que todas las personas tienen un alma inmortal. Para los primeros cristianos, mujeres y hombres eran por igual sujetos de Dios y estaban bajo su autoridad legítima. Nadie poseía derechos o responsabilidades en lo público, ni tenía que participar en decisiones políticas y cuestiones de Estado, en tanto era por su alma y su destino en el reino de la otra vida que debían trabajar, a partir de la norma moral cristiana.

Esta idea, sin embargo, varió a través del tiempo, dentro del mismo pensamiento cristiano, que, encontró el cambio más importante en la obra de Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*. Si bien no es una obra sistemática sobre teoría política, sí incluye reflexiones en las que resalta los lazos entre familia y sociedad política. Para Elshtain, en esta obra Agustín plantea que el hogar, la ciudad, lo

público y lo privado no son diferentes clases de reinos, y establece una relación entre *demus* (hogar) y *civitas* (sociedad civil). (Elshtain, 1981, pág. 70).

En síntesis, esta obra enmarca el rol doméstico del “padre cristiano” en la ley *civitas*, que busca la armonía con los demás. *Civitas* en esta obra es un término genérico para designar la sociedad humana, aunque sin una connotación política clara. De acuerdo con este pensador, el cuidado era la responsabilidad conjunta del padre y la madre de familia, sin embargo las mujeres debían estar subordinadas a la autoridad de los varones, en razón de la tradición, y para mantener la armonía familiar. Esta subordinación, producto de la tradición permitiría que las personas aprendieran el respeto por la ley, si esta era justa.

Tomás de Aquino, por su parte, aunque diferenció las esferas, estableció un vínculo entre las dos ya que el bien de la familia y de la esfera privada estaba vinculado con un correcto orden cívico en el reino de lo público. Consideraba que el hogar era el único lugar para las mujeres, mientras que los hombres aunque también estaban en lo doméstico, tenían un papel central como ciudadanos en lo público, en tanto poseían la capacidad de serlo, participar de la justicia civil y compartir una di-

mensión universal. En el matrimonio la mujer pertenecía al hombre, pero como un individuo separado y diferente; es decir, que no era una relación como la que podía haber entre esclavo y amo, o hijo y padre; pero sí había una autoridad que estaba depositada en los varones. En este caso la justicia también existía en el ámbito doméstico y se le exigía a la autoridad del padre.

Si bien consideraba que en lo privado debían prevalecer ciertas virtudes y valores, también argumentaba que se daban allí actividades pecaminosas y socialmente destructivas, que como tal eran consideradas pecados, no sólo en lo privado sino también en lo público. En general, estimaban que las actividades diarias en el ámbito privado tenían una gran carga pública y una dimensión política. En resumen, lo familiar no era un asunto privado.

El siguiente paso en esta descripción la sitúa Elshtain en Martín Lutero, quien a pesar de haberse rebelado contra la moral cristiana y sus valores, mantuvo la valoración que estos daban al ámbito privado. En su obra, ubica a la familia como base y epicentro de la existencia social humana; como el área de la compasión, los cuidados, la emoción y la obediencia a los padres. Allí, la autoridad tenía un carácter particular, diferente a la del gobierno secular, que

radicaba en que la autoridad paternal era basada en el amor y la comprensión, de carácter voluntario y por ello natural; en cambio el político es forzado y artificial. Lutero estableció como categoría central la obediencia a la autoridad paternal en lo privado, y a la secular en lo público. De hecho, su extremada valoración del ámbito privado le llevó a plantear que la observación de los valores y exigencias de la autoridad paternal, inspirada por Dios, eran prioritarias sobre la participación en el reino secular de la ciudadanía.

En la obra de Nicolás Maquiavelo podemos ubicar otro hito en nuestra distinción. Si la tradición griega y la cristiana pensaron el poder político desde la necesidad de darle justificación en tanto buscaba la justicia o provenía del mismo Dios, este filósofo se centra en cómo conseguir el poder y mantenerlo. Para él, la esfera de lo privado no es parte de lo público pero provee una base para él, eso sí, teniendo claro que las reglas de la moral privada no son válidas en lo público para el ejercicio del poder. Defendió un concepto de acción política fuerte y amoral basada en las armas. Conceptuaba que las reglas de la política debían ser establecidas y juzgadas desde una visión no cristiana de la moral. Ello ya que consideraba que un hombre podía ser buen gobernan-

te en lo público y en lo privado una malvada persona moral. Esto es, que un hombre “malo” podía ser un buen político.

Maquiavelo refería su obra como una defensa del político ante la debilidad en que lo había sumido la aplicación de virtudes cristianas a la acción política e identificó al ciudadano con el guerrero. Para un hombre ir a la guerra significaba arriesgar la vida, cosa que no hacían las mujeres, y esto le investía de capacidad para ser ciudadano. Sobre el ámbito privado afirmaba que era un campo de batalla o una “guerra entre sexos” que implicaba sus propios juegos de poder, estrategias, ventajas y el lenguaje de la coquetería, que terminaba en la decepción de hombres y mujeres. Este filósofo creía que en la esfera privada las mujeres y los hombres son apolíticos y el varón se movía entre ambos escenarios, ya que tenía la capacidad de jugar con reglas opuestas. Político en lo público, apolítico en lo privado. Las mujeres permanecían en lo privado y en ese sentido eran apolíticas.

Es interesante observar la distinción en la obra de Robert Filmer ya que equiparó la autoridad de los reyes a la de los padres no sólo como analogía sino que toma conceptos como autoridad natural, poder absoluto, sujeción y obediencia como referentes a seguir en los dos tipos

de autoridad. Para él no existe lo privado, no hay una línea divisoria, porque politizó a fondo la familia y le asignó un carácter familiar a la comunidad. Filmer entendía que cada padre de familia era un señor y dominaba a su esposa, hijos, sirvientes y siervos; y a su vez estaba sujeto al rey en una larga cadena de mando y obediencia. La familia, como institución natural, pertenecía a una esfera privada y social; aunque piensa que no existía una división entre lo público y lo privado, porque todas las relaciones y actividades, incluso las más íntimas, eran en esencia políticas.

Aquí, el rey es la única persona pública, su dominio sobre el resto se respondía con obediencia, sin otra motivación distinta al hecho de que el rey era el señor y padre de todos, autorizado por dios que le otorgaba ira y capacidad de venganza y le demandaba absoluto sometimiento sobre la base del Antiguo Testamento. La preocupación central de Filmer es el orden y por ello excluye la idea de una búsqueda de un posible bien común como fin de la actividad humana. El fin de la vida política era el orden y por ello el mundo de la vida debía estar bajo la competencia y la soberanía todopoderosa de lo público. Consideró que la política fue creada por los hombres por miedo y ubicó el origen de todo el orden so-

cial de acuerdo con el texto bíblico en el “Jardín del Edén”. Esta doctrina es considerada la base del absolutismo no sólo por su visión del poder incontrovertible del rey sino también porque no contemplaba ninguna idea de ciudadanía sino que consideraba que los individuos eran, más que nada, súbditos.

Aunque contemporáneo, otro pensador se aparta de manera radical de la visión de Filmer y pone en cuestión sus ideas acerca del absolutismo y la obediencia. Para John Locke “la legitimidad de la autoridad política no es de origen divino, sino que se basa en el consentimiento voluntario, lo que denomina el contrato social. La autoridad entonces no es una relación natural, sino que es racional”. (Tuana, 1992, pág. 89) La idea básica de su teoría es que el orden social vigente tenía como antecedente un estado de naturaleza en el que todos los individuos son iguales y libres, sin embargo, en un momento particular los hombres deciden abandonar ese estado original y conformar un tipo de organización política. Locke sostiene que el gran y superior objetivo de los hombres al unirse y aceptar someterse a la autoridad de un gobierno es la preservación de sus bienes.

En el marco de esta teoría, es necesaria la existencia de dos esferas divergentes de organización so-

cial que en cierto sentido reflejan la división entre razón y pasión. La racionalidad de la vida humana que da origen al contrato social tiene su contraparte en los deseos privados que tienen los individuos. Las dos esferas están internamente relacionadas y son profundamente dependientes. La arena pública, en la teoría de Locke, es la esfera en la que individuos libres e iguales en un sentido legal, de protección de ciertos derechos (básicamente el de la propiedad) e intereses, hacen contratos y alcanzan acuerdos de mutuo beneficio. Allí, el conocimiento es compartido por todos y es la esfera en la que los individuos son racionales, iguales, libres, prudentes, calculadores y buscan su propia utilidad marginal. En síntesis, en lo público reina la razón, las leyes del estado y del mercado.

Por el contrario, lo privado es la esfera del deseo incontrolado y arbitrario, en la que estamos a merced de nuestros propios deseos irracionales. Allí, concibe Locke “el poder conyugal, al igual que el poder político, (es) una relación contractual. Pero el poder conyugal no es absoluto, como el poder político. Locke claramente niega al marido el poder de vida o muerte sobre su esposa. Pero la relación conyugal no es puramente consensual, pues también hay un elemento natural, que es la subordinación de la esposa al mari-

do en materia de la propiedad de la familia”. (Tuana, 1992, pág. 91) Así mismo, considera que cuando una mujer es soltera puede poseer bienes y manejarlos, sin embargo, “en el contrato típico de matrimonio, la mujer consiente en perder el control sobre sus bienes o los bienes comunes y ya que la propiedad constituye la razón principal para entrar en la sociedad civil, empieza a parecer que las mujeres (y hombres sin propiedad) se benefician menos de la sociedad civil que los hombres propietarios”. (Tuana, 1992, pág. 93).

El pensamiento de Locke inaugura una nueva concepción de la legitimidad del poder político luego del oscurantismo de la Edad Media con la prevalencia de las formas políticas monárquicas, teocráticas y absolutistas: Inaugura una nueva ola de pensadores que impulsan La Ilustración, remueven hasta las bases las formas de gobierno pero con leves modificaciones mantienen la separación entre las esferas pública y privada.

Tal y como lo expresa Amelia Valcárcel, “cuando en la Ilustración la democracia volvió a presentarse en el horizonte de la política posible, uno de sus principales teóricos, Rousseau, siguió separando claramente estos dos ámbitos. La política pertenece a los varones al igual que les pertenece la racionalidad, la jerar-

quía, la cultura, el temple, el valor, el carácter y la capacidad de acuerdo. Las mujeres deben estar excluidas de la política, limitarse al buen arreglo de su casa, la obediencia, la dulzura y en general a facilitar la libertad y el éxito de los varones a cuya autoridad han sido subordinadas”. (Valcárcel, 2004, pág. 77).

Para profundizar un poco en las concepciones de J.J. Rousseau, acerca de esta división, es preciso señalar que para él la autoridad paterna no era otorgada por Dios sino que era producto de la sociedad civil. Consideraba sin embargo, a la familia como la más antigua de todas las sociedades y la única natural. Este pensador establece profundas diferencias entre la familia y la sociedad política y defiende la idea de que ningún hombre tenía autoridad política natural sobre los otros.

En ese sentido, concebía la política como una actividad construida a lo largo de la historia, desarrollada para conseguir ciertos propósitos y fines en común para todos. La política, sin embargo, encontraba un límite, es decir, llegaba hasta la frontera de la familia, en donde el gobierno no era legal, contractual ni soberano sino que se reglamentaba mediante las reglas de los sentimientos naturales (como el amor).

Consideraba así mismo que la ley pública, la libertad y la justicia

eran principios constitucionales de una ética política que no eran aplicables en la esfera privada debido al carácter natural de la autoridad del padre. De allí que le otorgara relevancia al ámbito privado ya que servía como la base desde la que se podía “moldear” a los hombres en el respeto al contrato social, es decir, desde allí se formaban los valores que les permitían a los varones estar en la esfera pública. En su obra “Emilio o de la Educación”, Rousseau describe en detalle el equilibrio e interrelación mutua entre los ámbitos y entre las funciones de los hombres y las mujeres. Afirma que el ámbito político es un ámbito masculino y que las mujeres deben participar en ella sólo muy indirectamente, ya que sus vínculos con las personas obstaculizan o impiden su participación en “la voluntad general”, que considera necesaria para la participación en la esfera pública, especialmente la formación de las leyes. Al igual que Platón, Rousseau opinaba que el “apego” de la mujer a la familia y a lo individual, era un peligro para el funcionamiento del Estado. El ámbito privado era femenino y servía como base del resto de la organización social ya que sin las mujeres procreando y cuidando el mundo no existiría, es decir, no se contaría con el ambiente necesario para la formación de los ciudadanos.

Otro pensador clave en la historia del pensamiento es G.W.F. Hegel. En palabras de Tuana, “como la mayoría de los filósofos antes que él, Hegel acepta la división entre la esfera pública de la política y la ciudadanía y el ámbito privado de las relaciones familiares. Hegel también percibe estos dos ámbitos no como separados y sin relación, sino más bien como íntimamente vinculados a través de una serie de relaciones dinámicas”. (Tuana, 1992, pág. 98) Hegel, describe la sociedad moderna como el conjunto conformado por tres esferas: la familia, la sociedad civil y el Estado. Cada una de ellas con sus propias dinámicas y relaciones.

El Estado es el momento social más desarrollado y una síntesis de la familia y la sociedad civil. En esta línea, considera que la ley del Estado, que es humana, es superior a la de la familia que por su parte es la ley divina. Concibe a la sociedad civil, como un escenario diferente al del poder político, en que prima lo individual y en donde los varones “... en la universalidad de un consenso no forzado, alcanzado entre iguales y libres, queda abierta a los individuos una instancia de apelación a la que pueden recurrir incluso contra las formas particulares de concreción institucional de la voluntad común”. (Habermas, 2003, pág. 57).

Al establecer esta separación entre la esfera política del Estado y la sociedad civil, esta última se constituye en bastión de protección de los individuos del poder del Estado y es el escenario del ejercicio de su libertad para alcanzar su propio bienestar. Esta separación sin embargo, no implica una desvinculación ya que el lugar que ocupe un individuo en el sociedad civil, en cierto sentido determina su posibilidad de acceso al Estado; en palabras de Habermas, “la estratificación social y la participación diferencial en (o la exclusión de) el poder político van juntas la estructura de dominación política integra la sociedad en su conjunto” (Habermas, 2003, pág. 53).

Esa particular esfera de la sociedad civil es concebida por Hegel como el reino en el que “cada uno es un fin para sí mismo, todo lo demás no significa nada para él. Pero sin la relación con los otros no puede alcanzar sus fines. Estos se convierten, por tanto, en el medio para el fin del individuo particular. Pero el fin particular se da así mismo, mediante su relación con los otros, a forma de universalidad y se satisface satisfaciendo el bienestar de los otros”. (Habermas. 2003. Pág. 53). Para Hegel, en la sociedad civil se construye la individualidad pero en la polis, en el Estado, es en donde los individuos

conocen y se reconocen en la noción de lo universal.

Tal como Aristóteles, Hegel separa el reino de la necesidad, es decir, el de la familia del de la libertad en la sociedad civil. Consideraba a la familia como un lugar estático, sin cambios desde los paganos hasta el Estado moderno, por ello se lamentaba de que los varones tuvieran que estar allí ya que eso implicaba que estuvieran aislados y por tanto, no se constituían como ciudadanos. La familia ocasionaba un exceso de individualismo que debía ser resuelto enviando a los jóvenes a la guerra, en donde se desvanecía el interés propio y predominaba lo colectivo.

En este orden de ideas, lo público se consideraba el reino que definía y humanizaba al hombre. La posibilidad de transformación del hombre estaba en que éste era un ser público, a diferencia de la mujer que era considerada un ser privado. “el lugar en el que Hegel ubica a la mujer, ya sea pagana o moderna, es dentro de la esfera que denomina la comunidad ética natural: la familia. De tal modo, la mujer es expresamente excluida del ámbito político, pero su conclusión no es que el papel de la mujer es insubstancial o de poca importancia. Por el contrario, Hegel percibe a la familia como íntimamente relacionada con el estado. (...) Es una de las raíces éticas del

Estado". (Tuana, 1992, pág. 99) Sin embargo, al excluir a las mujeres de la sociedad civil, Hegel las margina del escenario en donde se manifiestan los intereses propios y por tanto, donde se desarrolla la individualidad.

Al ubicar a las mujeres en el escenario ético natural, que es la familia, Hegel les asigna una existencia inmediata, es decir, que las concibe atrapadas en el autoconocimiento natural: están absortas en la particularidad de la familia. Las mujeres, cargan o corporizan el elemento femenino y no pueden investirse de una ética completa porque están atadas a sus tareas en el hogar, lo que no les permite la búsqueda de fines universales. Las mujeres aunque no pueden actuar en el mundo público, actúan o creen que lo hacen, siempre en defensa de su mundo privado.

Para terminar esta primera parte, vale la pena describir alguna de las ideas de Carlos Marx sobre el tema. Sus observaciones de lo público y lo privado surgen de la crítica general que hace a la sociedad burguesa. Marx afirma que de acuerdo con la ideología burguesa, en la esfera política "supuestamente se deja atrás las distinciones entre los ciudadanos, es decir, todos aquellos aspectos sociales o privados y por lo tanto, no políticos, que son el fundamento de su realidad objetiva: sus

relaciones sociales reales. Las esferas de la dominación económica y la subordinación, la explotación y la competencia, se dejan intactas o se apoyan en la noción de una esfera separada de lo político en el que tales distinciones no aparecen". (Elshtain, 1981, pág. 184).

Marx rechaza la división tradicional entre los ámbitos porque la considera propia de la sociedad burguesa y la ideología liberal y plantea que la esfera privada debe desaparecer con la caída del Estado burgués; sin embargo, no se aparta de la idea de una rígida separación entre lo público y lo privado; esto último conformado por el comercio, los negocios y la familia. En este caso, la familia es considerada apolítica. Repudia la familia burguesa pero no la idea de la familia en sí misma, ya que la estima inviolable y la transformación necesaria tiene que ver con liberarla de los efectos de la explotación capitalista que rompe los lazos familiares por la búsqueda del interés propio. La idea de la familia como tal permanece en el pensamiento político de Marx y aunque busca cambiarla no se plantea erradicarla como un escenario de explotación de algunas de sus integrantes.

Esta primera parte del texto buscó ofrecer una mirada general a un espectro muy amplio de autores que permitieran ubicar este tema

como parte de la reflexión política acerca de las formas de interpretar la realidad o proponer alternativas de organización política. En general, se desvela un común interés por establecer en dónde está lo político y en dónde se ubica lo natural o no político. En cierto sentido, distinguir entre aquello que cambia, es decir, que es producto de la historia y la acción humana y aquello que dado su carácter natural es inmutable y permanente. Termino esta primera parte con una pregunta que espero poder desarrollar en la cuarta parte del escrito y que ha sido planteada por Slavoj Zizek: ¿Qué sucede si el gesto político *per excellence*, en su máxima pureza, es precisamente el gesto de separar lo político de lo no político, de excluir algunos ámbitos de lo político? (Judith Butler; Slavoj Zizek; Ernesto Laclau, 2004, pág. 101).

2. Reflexión sobre lo íntimo y sus limitaciones en el marco de este trabajo

Recientes desarrollo teóricos se dirigen a identificar quiebres y hendiduras en el binomio público-privado, con el fin de romper con la idea de que cada uno de estos ámbitos es homogéneo, unitario o compacto. Quieren mostrar cómo dentro de la esfera pública se pueden distinguir niveles y escenarios al igual que

en el reino de lo privado. Tal como se analizó en el anterior apartado, la diferencia entre lo privado y lo público no sólo tuvo consecuencias acerca de los regímenes políticos y las formas de ejercer el poder y reconocer la autoridad política, sino que también, permitió estructurar una comprensión que con pocas variantes se mantuvo y es la que considera el espacio privado como natural o no político. De acuerdo con algunos autores, lo privado no sólo estaba conformado por las relaciones familiares sino que incluía las actividades económicas, que realizan los individuos alrededor de procurarse o mantener su propiedad, esfera en la que no era necesaria ni deseable la intervención del Estado.

En palabras de Celia Amorós, “en el capitalismo avanzado, el meridiano de la división sexual del trabajo no atraviesa el ámbito mismo de la producción, sino que separa la esfera de las relaciones mercantiles capitalistas de producción, del campo de la reproducción de la fuerza de trabajo y la vida privada”. (Amorós, 1985, pág. 248) En cierto sentido, la económica tendría un carácter de esfera de desarrollo individual, escenario de encuentro con otros individuos, lo que le daría un carácter de público, pero no de político. No se podría decir de dicha esfera que se le haya dado el carácter “natural” que

se le ha dado a la familia por lo que estaríamos de cara con una esfera, en cierta medida, mixta.

Soledad Murillo (1996: pág. XVI), desarrolla un argumento que tiene que ver con lo que denomina el ámbito de la intimidad, que trabaja desde dos perspectivas:

i. Como *apropiación de sí mismo*, que marca la idea inefable de privacidad; la retirada voluntaria y puntual de un espacio público, para beneficiarse de tiempo propio. Según este análisis “la privacidad se concentra en recintos más reducidos como la familia, ámbito donde el individuo se pliega para sustraerse de la sociedad como colectividad. Gracias a la dialéctica de ambas esferas (pública y privada) se construye la individualidad”. (Murillo. 1996, pág. 46).

Algunos pensadores afirmaron explícitamente la necesidad de mantener excluidas a las mujeres de la política, pero algunos de ellos, no sólo no excluyeron a los varones del ámbito privado, sino que se reconoció su capacidad para transitar entre una y otra esfera a voluntad. De hecho, se ha planteado la necesidad de que el varón encuentre en su esfera privada el reposo de la compleja actuación pública y tome distancia de ella.

Esta autora encuentra que “la privacidad siempre ha estado empa-

rentada con los asuntos de conciencia –política o religiosa–, cimentando un derecho unido a la idea emancipatoria de sujeto, en consonancia con su nombre original, en el siglo XVII: *privacy*.” (Murillo, 1996, pág. XXIII) Además, identifica una relación estrecha entre lo íntimo y lo público, ya que la ciudadanía, se cultivaría en ese escenario íntimo, en el que el individuo se estructura y aprende valores que pueden ser proclives o no, a la acción ciudadana. Para los varones lo íntimo es el ámbito del dominio de sí mismo, en el cual se asegura la intimidad, se disfruta de la libertad de las costumbres (leer, meditar) y se tiene acceso a un lugar tranquilo y reservado, en el cual descansar de su agitada vida productiva y política.

ii. Como *privación*. Esta segunda perspectiva de la intimidad, la plantea Murillo con un contenido limitado al ámbito doméstico, que propone como herramienta para descifrar la forma diferenciada en la que las mujeres habitan lo privado. Como punto de partida, se podría afirmar que la identificación del ámbito privado como propio de las mujeres, se justificó en su función reproductiva, su capacidad para la preñez, el parto y el cuidado de sus familias, se equiparó en cierto sentido a su particular forma de participación en la esfera de la producción económica: produ-

ciendo individuos para el trabajo. Tal como lo afirma Amorós “es la propia división sexual del trabajo en el capitalismo la que confina a la mujer, no es una zona específica de la producción, sino en el campo de la reproducción: es decir, al mismo tiempo que inserta a la mujer en la estructura de la familia, le asigna como trabajo la reproducción de la propia familia” (Amorós, 1985, pág. 249).

Ahora bien, retornando al análisis de Murillo sobre sus dos perspectivas de la intimidad, afirma que en la primera concepción, la privacidad es positiva, una forma de tomar distancia del afuera para alcanzar el pleno desarrollo individual, tanto en lo privado como en lo público; por el contrario, en la segunda perspectiva, “tratándose de mujeres, la privacidad cambia de signo y se convierte en un conjunto de prácticas que tienden al desprendimiento de sí, más próximas al dominio que la domesticidad. Privado – doméstico, de compartir alguna similitud sería el aislamiento respecto de la mirada ajena, al vigilante espacio público” (Murillo, 1996, pág. XVII).

La intimidad de las mujeres es equiparada al conjunto de actividades que desarrollan en tanto cumplen la función de madre y esposa, es decir, de tiempo y esfuerzo volcado hacia el cuidado de otros/as, pero ello, de acuerdo con Murillo no tiene

ninguna repercusión en el escenario público, no la habilita como ciudadana en lo político, pero tampoco a nivel de su proceso de individuación. En este sentido, identifica la intimidad para las mujeres con lo doméstico que para ella, va “más allá de las cargas familiares y el estado civil. Su contenido estaría más próximo a una *vinculación específica y sustentada por un aprendizaje de género*. Por ello, lo doméstico no se estrecha en los límites del hogar, es más una *actitud encaminada al mantenimiento y cuidado del otro*”. (Murillo. 1996, pág. 9)

Por otra parte afirma Amorós que el avance de las mujeres en la educación con su posterior inclusión en el trabajo remunerado, no contradice esta tesis ya que “las mujeres llevamos al ámbito del trabajo las connotaciones simbólicas del lugar que ocupamos en la estructura de la familia y, a su vez, se traducen en nuestra situación en la familia los efectos de la posición devaluada en que nos encontramos en el ámbito del trabajo”. (Amorós, 2005, pág. 377) Desde un análisis distinto, Mackinnon llega una conclusión similar sobre este tema: “La medida de intimidad muchas veces parecía ser la medida de la opresión. Al compararlos con otras mujeres, los hechos más privados parecían los más estereotipados, los más de cara al pú-

blico. Todas las mujeres, cada una a su modo personal, incluso elegido, reproduce en sus relaciones más privadas la estructura de dominio y sumisión que caracteriza todo el orden privado”. (1995: Págs. 171 y 172).

Murillo propone en su texto ahondar en las profundidades de lo íntimo para superar en el nivel teórico el monopolio de las categorías público-privado y tal vez tener márgenes más amplios de comprensión. Plantea no analizar dicho binomio sino “romper tal matrimonio de conveniencia” con el tercer elemento que sería el espacio doméstico. Lo doméstico como opuesto al espacio público, pero también diferenciado del espacio privado, pero sin embargo, como base para crear las condiciones necesarias de existencia de los anteriores. Esto es útil en su análisis ya que le permite no solamente hacer visible la doble connotación de lo íntimo: por un lado valorado y de distinción del orden masculino, y por el otro, vinculado con la necesidad, en el caso femenino; sino también, revelar el origen histórico de la distinción. Revelación que permitiría entender las razones por las cuales, en palabras de Valcárcel “... la pertenencia de las mujeres a un espacio cerrado, el de la casa, que se suele declarar privado, lo que no quiere decir que sea íntimo para las mujeres. Porque el hogar es privado para

el varón, no para la mujer, dado que en ese espacio existen para ella reductos inaccesibles y para el varón ninguno lo es”. (Valcárcel, 2004, pág. 177).

Lo íntimo en femenino sería el producto, según Murillo, del interés de considerar al espacio doméstico como “centro de la existencia femenina”. Espacio cargado de regulaciones de tipo moral, de reproducción de costumbres y de la posición subordinada de las mujeres lo que tiene como consecuencia directa en su vida el establecimiento de límites a su acceso a lo público en su calidad de ciudadana. A pesar del rico e interesante planteamiento de esta autora, hay que decir que su análisis se dirige a descifrar el papel productivo de las mujeres, su inserción laboral y la incompatibilidad entre lo doméstico y su desarrollo individual. Si bien este escenario está atravesado por relaciones de poder y sujeción, estas difieren en buen grado de las dinámicas propias en que se ven envueltas las mujeres que actúan en la escena política.

La categoría de lo íntimo poco aportaría a entender el nudo de la participación política y el ejercicio del poder por parte de las mujeres, ya que distinguir entre lo privado (tiempo y espacio para el sí mismo/a) y lo doméstico (el cuidado de las demás personas de la familia), profundiza

en un asunto que tal vez incluso pueda reproducir la identificación entre mujeres y lo doméstico y desconoce las transformaciones logradas por las mujeres que, de hecho, ya están haciendo política. Mi interés en este trabajo es profundizar en algunas claves para entender la legitimidad del ejercicio de poder político por parte de las mujeres, desde la hipótesis de que cuando se analiza la acción público-política de las mujeres, la distinción que pesa es la que se hace entre lo privado como lo doméstico y lo público. La distinción entre lo doméstico y lo íntimo no aportaría más que una separación artificial y poco útil, en tanto se entiende que las mujeres que hacen política, de hecho han gozado de esa esfera de desarrollo individual, formación y enriquecimiento personal, lo que en ocasiones puede disfrutar quien se compromete en la acción política institucional.

Tal como lo ha planteado MacKinnon (1995), el origen de la concentración de reconocimiento del poder y la autoridad masculina sobre la femenina, puede encontrarse en la distinción jerárquica entre lo público y lo privado, pero sobre todo por la manera en que se han incorporado las mujeres al campo político, es decir, los imaginarios que siguen pesando sobre ellas acerca de su rol en

lo privado, que en este caso, es igual a decir lo doméstico.

3. La ciudadanía: ¿quién es sujeto político? o ¿quién tiene voz pública?

El título de este apartado en el que se trata de relacionar tres categorías, tiene que ver con el hecho de que la división entre lo público y lo privado tuvo consecuencias sobre el tipo de personas que han sido reconocidas como ciudadanas, es decir, como pertenecientes a una comunidad política, y se reconoce como sujeto político y por tanto tiene “voz y voto” en decisiones de trascendencia general. Al negar a un grupo de individuos el estatus de ciudadanía, no sólo se le excluye de la comunidad política sino que se impide que se constituya como sujeto político, capaz de actuar por canales institucionales o no, tratando de incidir en las condiciones de su colectivo. Adicionalmente, se estructuran imaginarios que se plasman en la realidad, acerca de quién tiene voz pública, o en otras palabras, quién tiene autoridad para posicionar su punto de vista en algún escenario público.

La importancia de preguntarse quién tiene voz pública la descifra Amorós, quien da una importancia central a lo que denomina equifonía y que es, la “posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada

como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia de credibilidad, en las mismas condiciones que otro/a”. (Amorós, 2005, pág. 90) Este aspecto es clave a la hora de pensar en quien se deposita la legitimidad de ocupar un cargo público con poder de decisión política.

Hasta hace muy poco, el discurso público con autoridad, estuvo concentrado en los hombres, que encarnaban el arquetipo del ciudadano y que monopolizaban la autoridad sobre lo apropiado para decir en público: pensadores, políticos, ciudadanos, sacerdotes o científicos; se atribuyeron este monopolio. Se presume que los otros (que no caben en la categoría de ciudadanía) no tienen nada que decir por su limitada naturaleza o rol; no tienen capacidad o criterio para decidir y por tal razón no tenían voz pública o espacio para decirlo.

El pensamiento político consideraba, según Valcárcel, “normal hablar de ciudadanía, de igualdad, de leyes o de delegación de poder, de casi todo, pero sin que ello afectara una distinción fundamental: la que existía entre varones y mujeres. La división entre los sexos era de otra índole y no pertenecía al orden de lo político. Sus márgenes debían ser mantenidos donde estaban”. (Valcárcel, 2004, pág. 57) Para Platón, por ejemplo, un verdadero hombre era

aquel que ha desarrollado su humanidad masculina y puede participar en las altas funciones de los hombres: la política y la guerra. Su rasgo distintivo es que son capaces de disciplinar sus pasiones, sus deseos y por ello pueden ser parte de la comunidad política.

La idea de ciudadanía cambió posteriormente a partir de la comprensión cristiana al respecto. En la primera parte del texto se mostró cómo esta doctrina cambió la concepción de lo público y lo privado, haciendo más difusa la frontera y en cierta medida, otorgándole valor a las actividades desarrolladas en el ámbito privado, apartándose de las concepciones anteriores. Sin embargo, este hecho no se tradujo en un cambio en las ideas acerca de la participación de las mujeres en la comunidad de ciudadanos. De hecho, la idea de ciudadanía en general sufrió un duro golpe con el pensamiento de Agustín de Hipona, quien fusiona las ideas de comunidad con la de ciudadanía en tres sentidos:

Al resaltar el valor de lo privado, estableció un orden doméstico en términos cristianos al que denominó una *Civitas* familiar basada en el amor, la compasión y la autoridad de los padres cristianos.

En calidad de hijos/as de Dios, y al reconocer la igualdad en tal calidad abrió la posibilidad de que todos

los individuos, independientemente de su sexo, fueran parte de la comunidad cristiana durante su permanencia en la tierra, en la sociedad. Eso sí, reconociéndola como una estación transitoria y con poco valor.

Lo realmente valioso para cualquier cristiano era la promesa de una ciudad divina a dónde ir cuando terminara el viaje terrenal en la fe cristiana, después de la muerte. Este ya no es un estado transitorio sino permanente, eterno.

Con estos tres ingredientes, Agustín de Hipona rompe con la identificación de la ciudadanía como reconocimiento de la potencialidad de cualquier individuo para ser parte del poder político, de gobernar, la despoja de su contenido terrenal y la desaparece al dejar claro que la “Ciudad de Dios” no está en este mundo sino después de la muerte. La ciudadanía queda convertida en signo de vocación cristiana.

Sin embargo, la supuesta igualdad entre hombres y mujeres establecida por esta doctrina cristiana es sólo aparente y una visión más real la viene a mostrar Tomás de Aquino quien, analiza el lenguaje como el signo de distinción de la razón humana. Según su argumento, los humanos están separados por diferencias lingüísticas, y las mujeres siempre tendrán poca capacidad de lenguaje, lo cual las deja fuera del

cuerpo político, que existe con un fin moral de justicia, a través de la obediencia a la ley moral.

Otra concepción que representa un cambio cualitativo en la idea de ciudadanía la hace Maquiavelo, quien considera que el ciudadano era el soldado, aquel que tomaba las armas en defensa de su gobierno. Las virtudes del ciudadano tienen que ver con las habilidades para ser un buen soldado y por supuesto, totalmente contrarias a las ideas imperantes sobre el escenario de acción de las mujeres o sus características. Para Maquiavelo, las mujeres son piadosas en lo privado, lo que les permite cumplir las tareas que tienen asignadas (cuidado, crianza), pero esta característica produce daño en lo público porque lo válido en lo público, es el vigor marcial.

En otro salto histórico y teórico, me ubico en el “contractualismo” que marcó una diferencia con respecto a las ideas anteriores acerca de la ciudadanía. En primer lugar, Locke considera que los hombres son libres por naturaleza y no necesitan una sociedad política para serlo, sin embargo, deben crearla para proteger su propiedad. En síntesis, su idea es que suscribir un contrato social tiene como consecuencia el mutuo beneficio de la protección, cediendo ante un poder absoluto. El reconocimiento de un sujeto como parte de ese

contrato se concedía con base en la propiedad y recursos y aunque este pensador no hizo referencia a alguna diferencia que excluyera a las mujeres del contrato, sino que se dio de hecho ya que ellas no tenían acceso en las mismas condiciones a recursos y a la propiedad. Así, excluidas del acuerdo político en lo público y de la autoridad en lo privado, las mujeres fueron identificadas con los lenguajes del sentimiento *cursi*, totalmente opuesto al discurso público deseable.

En segundo lugar, Rousseau en su obra *Emilio o de la Educación*, plantea que las mujeres no son castas por naturaleza y por ello su destino debe ser la vida doméstica y de retiro. Elshtain considera que teme al poder sexual de las mujeres, ya que ese factor puede “despojar de civilización cualquier orden social”. En este sentido, descarta la posibilidad de un discurso virtuoso en lo público de las mujeres e incluso llega a afirmar que aquellas tenían un discurso público eran “las indecentes mujeres de la decadente sociedad de París, las chicas buenas que pagan un terrible precio por atreverse a hacerlo o las nobles madres desinteresadas de hogares burgueses”. (Elshtain, 1981, pág. 164) Para él, no se puede conciliar el amor a la familia y el ejercicio ciudadano de tiempo completo, que según su teoría, sí podían ejercer los

hombres. La expresión de su sexualidad que debía ser controlada a través de la monogamia íntima, se oponía al derecho público. Era imposible establecer una relación armónica entre el ser buen ciudadano y por una buena persona en la esfera privada.

El siguiente teórico que ofrece claves para entender las ideas de ciudadanía y de voz o autoridad en lo público es Kant, quien ubica como central la categoría de autonomía que aplica tanto a la política, como al ámbito moral. Para los fines de este texto, me limitaré a relacionar dicha categoría con sus nociones de ciudadanía y sobre quién está autorizado para el ejercicio del gobierno. Como punto de partida Tuana establece que para el filósofo “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. Para ser autónomo, hay que actuar con independencia de cualquier influencia, tanto si esta influencia es interna, es decir, sobre la base de la propia inclinación, o basada en la voluntad externa de otro. Por lo tanto, la acción individual es capaz o moral sólo cuando las acciones no están sujetas a ninguna influencia, es decir, cuando se escoge libremente el bien”. (Tuana, 1992, pág. 61)

De allí, Kant afirma que “los ciudadanos de pleno derecho, han de tener lo que él califica como una posición independiente de otras perso-

nas. Por el contrario, lo que él llama ciudadanos pasivos, que dependen para su vida (es decir, para la alimentación y protección) del oficio de los demás (excepto el Estado), no tienen personalidad civil”. (Tuana. 1992. Pág. 61) De esto infiere directamente que el papel cumplido por las mujeres en el ámbito privado las hace dependientes y por tanto las excluye de la posibilidad de ser autónomas, de ser ciudadanas. El filósofo admite que las mujeres pueden ser buenas, cuando desarrollan su acción como esposas y madres, sin embargo no les reconoce capacidad de bondad moral. En concreto, afirma que el matrimonio le permite al hombre ser más perfecto como hombre y a la mujer como esposa. Es precisamente la dependencia a sus maridos la que excluye a la mujer de la política, así como del ámbito moral. Al considerar la autonomía como una condición previa para la acción moral la excluye de una plena ciudadanía.

Para cerrar este apartado, es importante reconocer que si bien todas las mujeres, sin distinción de raza, clase u origen geográfico, fueron excluidas de la comunidad política de ciudadanos, tampoco todos los varones fueron desde siempre reconocidos como tales. El pensamiento filosófico occidental también trazó una línea de distinción por clase y

raza, excluyendo a ciertos varones de la calidad de ciudadanos.

4. Consecuencias para las mujeres de la división público – privado.

A lo largo del texto, se ha tratado de mostrar que la jerarquía establecida entre lo público y lo privado, casi siempre privilegió al primero en detrimento del segundo, lo que no significó que se dejaran de plantear como interdependientes o por lo menos interrelacionados. A este respecto Elshtain considera que “como campos gemelos de fuerza, ayudan a crear un ambiente moral para los individuos, solos y en grupo, contribuyen a dictar normas de acción apropiada o digna: establecen barreras especialmente en áreas tales como la disposición de la vida humana, la regulación de las relaciones sexuales, la promulgación de los derechos y las obligaciones familiares, y en el ámbito de la responsabilidad política.” (Elshtain. 1981, pág. 5)

En suma, más allá de establecer una línea divisoria, la separación de esferas tiene un profundo carácter normativo y político, ya que estructura una determinada forma de organización social y del poder político en una sociedad. Pero además, de manera casi general, contribuyó a reproducir un imaginario acerca del

carácter casi incuestionable e inalterable del orden familiar.

Este orden a su vez, en muchos casos se confunde con lo femenino, ya que se establece una relación simbiótica que se usa para interpretar la “particular” humanidad de las mujeres. Hacia fuera les niega la capacidad de actuar en lo público; y en lo privado, las ató a la vida familiar, como destino ineludible. De acuerdo con el análisis de Mackinnon esta identificación redujo la existencia femenina a las funciones que podían cumplir allí: “El poder que tienen procede de su papel como madres y lo ejercen en el hogar (...) los hombres no obtienen poder ni posición social de la paternidad: lo consiguen de su papel en la producción” (Mackinnon. 1995, pág. 67) y habría que agregar de su titularidad sobre la ciudadanía.

Kant, uno de los grandes pensadores de la historia, consideraba, por ejemplo, que “la educación asignada de las mujeres debe ayudarles a una adecuada adaptación a sus roles sociales: esposas y madres. La educación de una mujer no es la instrucción, sino una orientación. Debe conocer a los hombres en lugar de a los libros. El honor es su mayor virtud, la domesticidad su mérito.” (Tuana. 1992, pág. 65.) Sin embargo, las funciones de madre y esposa difícilmente pueden considerarse investidas de

la misma clase de autoridad de los varones. Este supuesto poder de las mujeres en lo privado, es marginal e irreal porque ningún análisis teórico puso en cuestión que la autoridad máxima en lo privado y en lo público recaía en los varones.

De esta revisión, se pueden clasificar en tres tipos las consecuencias de la división entre los ámbitos para las mujeres: en primer lugar, se justificó su subordinación política con argumentos naturalistas o biológicos; en segundo lugar, se estableció lo masculino como patrón de lo humano y por tanto, a las mujeres se les etiquetó como defectuosas o incompletas y, finalmente, se las relegó, más aún, se las recluyó dentro de la familia para asegurar que no minaran el orden político racional masculino en lo público. A continuación se profundizará en cada una de estas consecuencias.

4.1. Las mujeres como naturaleza: o la prisión de la biología

Este apartado tratará de describir cómo una de las consecuencias centrales de la división entre ámbitos fue la justificación del lugar designado a las mujeres a través de explicaciones basadas en sus características fisiológicas. Esta base “natural” volvió casi incuestionables los atributos o funciones asignados a las muje-

res. Como punto de partida, tomé una afirmación de Hannah Arendt: “Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida” (Arendt. 1993, pág. 40).

El sentido que tiene lo natural en esa reflexión, que se encuentra también en otras producciones teóricas, es que es fijo y por tanto un destino ineludible e imposible de transformar. El carácter natural de la función reproductiva de las mujeres genera consecuencias psicológicas, sociales y políticas; sin embargo este aspecto sólo fue develado recientemente por los análisis feministas al respecto. Tal como lo afirma Amorós, “la categoría de naturaleza, (...) culturalmente construida siempre, ha servido como meridiano ideológico para poner y pensar del otro lado las propias diferencias intrasociales e intraculturales que la sociedad misma establece”. (Amorós. 1985, pág. 221) El estatus de las mujeres, entonces, se establecería mediante una maniobra ideológica supuestamente basada en la razón: pasa a ser aquella parte de la humanidad que debe ser conducida, disciplinada o domesticada.

Para respaldar esta afirmación tomaré algunas ideas incluidas por algunos pensadores en sus cuerpos teóricos. Para empezar, me remitiré al análisis realizado por Tuana sobre la concepción de Platón al respecto. “De acuerdo con Platón, el tener y el hacer lo propio de uno mismo y lo que le pertenece (es decir, realizar las funciones para las que por naturaleza se está mejor diseñado) sin duda sería la justicia. (República 434a). Y así como la pérdida de control de los apetitos provoca la degeneración individual, la falta de armonía entre quienes fueron diseñados para mandar y aquellos que por naturaleza fueron diseñados para obedecer, lleva a la ruina del Estado”. (Tuana. 1992, pág. 17.)

Otro ejemplo lo encontramos en J.J. Rousseau quien conectó lo biológicamente dado con algunas consecuencias sociales funcionales a su visión del mundo. Básicamente, derivó de los diferentes roles y responsabilidades asignados a las mujeres debido a su constitución biológica, el tipo de educación que debía recibir cada sexo: los hombres en su calidad de ciudadanos y las mujeres para cumplir su rol y llegar a ser nobles y virtuosas esposas. Para este filósofo la diferencia sexual tenía como origen la naturaleza, previa a la civilización.

Por su parte, Kant afirmó que “la filosofía de la mujer no es la razón, sino sus sentimientos. (...) Sostiene que la naturaleza la diseñó para dos propósitos (1) para preservar la especie, y (2) para mejorar y perfeccionar la sociedad. Debido a que la mujer alberga al embrión, la naturaleza implanta el temor en su carácter. En otras palabras, Kant ve a la mujer como menos capaz que el hombre de desarrollar valentía debido a su papel en la procreación”. (Tuana. 1992. Pág. 63).

Un último ejemplo que retomo surgió en el pensamiento de Hegel quien, justifica la exclusión de las mujeres del Estado a través de los tradicionales argumentos de las diferencias biológicas entre los sexos. En la Filosofía del Derecho explica, por ejemplo, que la diferencia en las características físicas de los dos sexos tiene una base racional y por lo tanto adquiere significación intelectual y ética. Este tipo de reflexiones cierran un círculo vicioso: las mujeres no pueden ser parte del poder político, y deben estar en el ámbito privado debido a que su propia naturaleza delimita sus capacidades a sus tareas como madre y esposa; así mismo, debido a que cumple las tareas de madre y esposa no posee las características necesarias para participar en el escenario público-político.

Amorós advierte adicionalmente que el primer resultado de estos planteamientos es que “siendo naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto cultural por excelencia: la individualidad. Pues ésta requiere un determinado desarrollo de la autoconciencia y un despegarse de la inmediatez –el camino del espíritu es el de la mediación y el rodeo, dirá Hegel–, que no puede lograr la esencia de lo femenino, compacta en un bloque de características genéricas en que cada uno de sus ejemplares individual es irrelevante, en tanto que tal y carece de entidad en la medida en que no es representación del género”. (Amorós. 1985, pág. 177).

Esta misma reflexión es desarrollada por Amelia Valcárcel quien afirma que “contra toda la corriente individualista de la modernidad, todas las mujeres son *la mujer* y todo lo que se afirme de ese *la mujer* es válido sin fisuras para todas y cada una de ellas, se adapten al caso o no”. (Valcárcel, 2004, pág. 27). El vínculo con la naturaleza elimina así la posibilidad de existencia de una individualidad femenina. Su capacidad de razonar sería, en todo caso, limitada o desigual a la de los varones lo cual implica que no puede abstraerse de su destino biológico inmediato (común a todas las mujeres), no está en la capacidad de construir autoconciencia y por tanto de ser parte de lo

“cultural” o lo “civilizatorio” de la humanidad.

Un matiz interesante en esta reflexión es aportado por la misma Amorós, quien en su trabajo describe de una forma muy clara cómo, el desarrollo de interpretaciones sobre el orden social y político, puso cada vez más en aprietos a los teóricos para justificar la exclusión de las mujeres de lo público y en particular, de la titularidad de la ciudadanía. De allí que, tomando distancia de las explicaciones vinculadas únicamente a la naturaleza, se produjeron nuevas ideas al respecto: siendo parte de lo humano, teniendo capacidad de razonar, pero estando limitadas por su biología, en realidad las mujeres representaban algún tipo de mediación entre la naturaleza y la cultura.

En palabras de esta autora: “La mujer es pensada como naturaleza y, al mismo tiempo, como mediación. Una ideología que concibe a la mujer como instrumento de la mediación en la relación entre la naturaleza y la cultura, por una parte, y, por otra, en la relación intracultural del juego de las alianzas, no puede dejar de percibirla, al mismo tiempo, como el centro hemorrágico por el que la naturaleza amenaza permanentemente, con irrumpir en el seno mismo de la cultura”. (Amorós. 1985. Pág. 124) En palabras de Amorós, la cercanía de *la mujer* a la naturaleza le permi-

tiría ser mensajera de la naturaleza y sus significados pero además, servía como amenaza acerca de los peligros que conlleva para el orden humano, el imperio del deseo y los apetitos sobre el orden político civilizatorio.

El segundo resultado es que de la vinculación del estatus de las mujeres a la naturaleza se produjo la asignación de una esencia al ser mujer. Es decir, parte de las características atribuidas a las mujeres como la sensibilidad, la debilidad, el instinto maternal, la intuición, la falta de control sobre sus apetitos sexuales, la impulsividad, etc., se interpretaron como parte de una *esencia femenina*. Lo que en últimas es un efectivo sistema de control sobre aquellas que no realizaban a cabalidad su esencia. Para Amorós, “todo sistema de opresión es un eficaz fabricante de esencias (...) Se trata de construir esencias bien por arriba, bien por abajo, o ambas cosas a la vez. Esencias para oprimir o esencias sobre las que oprimir”. (Amorós. 1985, pág. 188) En ese sentido, la extendida idea de la *esencia femenina* no es más que un medio para fijar y reproducir la subordinación de las mujeres.

Para terminar esta parte, vale la pena recordar la reflexión realizada por Valcárcel acerca de que en últimas la naturalización del estatus de las mujeres y la atribución de esencia jugaron como ingredien-

tes de un eficaz sistema para legitimar la desigualdad entre hombres y mujeres: “declarar *natural*, es decir, legítima una desigualdad tan patente ha hecho muy cómodo no tener que tomarse nunca en serio la igualdad humana ni la libertad, y ha permitido poner fronteras, sobre todo a la primera de ellas, la idea de igualdad, demasiado turbadora”. (Valcárcel, 2004, pág. 75). Por lo general, las interpretaciones humanas sobre la naturaleza la han considerado perfecta, sin embargo, cuando se trata de interpretar a las mujeres, parece que esta perfección se pone en cuestión, cómo se describirá a continuación.

4.2 Las mujeres como imperfectas o defectuosas

En este apartado trataré de mostrar cómo se pueden encontrar justificaciones relacionadas con la inferioridad de las mujeres, como base para su exclusión de la participación plena en la esfera pública del Estado. Tuana, hace evidente este hecho cuando afirma que a pesar de divergencias profundas en sus modos de interpretar la realidad, “Platón y Aristóteles coinciden en un principio fundamental: el hombre es la forma verdadera de la humanidad (...) su sistema de creencias asocian la masculinidad con la humanidad”. (1992. Pág. 14)

Aristóteles, por ejemplo, hizo una detallada descripción de las diferencias entre los órganos de la mujer y el hombre, que le sirvió para sentenciar los aspectos diferenciados que encontraba en las mujeres como defectos. En este sentido, Tuana afirma que “la percepción de Aristóteles sobre las diferencias de la mujer es claramente negativa. Los términos que utiliza para describir a la mujer y sus diferencias tienen una connotación negativa: incapacidad, deficiencia, desviación del tipo, hombre mutilado. (...) La hembra es la privación de lo masculino. Lo masculino es, pues, la medida de lo humano, una medida contra la cual la mujer se considera una falta. Aristóteles describe la naturaleza y función de los sexos a través de una serie de términos opuestos: la capacidad/ incapacidad, activa/pasiva, y forma/materia”. (Tuana. 1992, pág. 26.)

En su obra, este filósofo planteó que el cuerpo femenino determinaba la psicología femenina: “la mujer es más compasiva que el hombre, tiende más fácilmente a las lágrimas, al mismo tiempo es más celosa, quejumbrosa, más propensa a regañar y golpear (...) Por lo tanto la debilidad de carácter de la mujer se refleja en su cuerpo, tanto es así que Aristóteles llega a la conclusión de que el macho es más honesto y valiente y,

en definitiva mejor que la hembra (814A 8-9)". (Tuana, 1992, pág. 27).

De otro lado, podríamos situar la posición de Platón quien en contraste, no se concentra en las diferencias biológicas o corporales sino que busca ofrecer una explicación a la inferioridad de las capacidades femeninas se ubica más en la naturaleza de su alma. Plantea que el origen de la humanidad todos los seres eran varones y que las mujeres aparecieron en los nacimientos posteriores, construyendo toda una explicación acerca de lo que sale mal en el proceso de gestación para que no alcance el desarrollo pleno como hombre y sólo se quede en ese nivel inferior que es la mujer. Al respecto Tuana afirma que "sobre esta consideración la existencia de la mujer no es sólo temporalmente secundaria, sino que es metafísicamente secundaria. Es decir, no sólo la mujer existe después del hombre, sino que también es menos perfecta. Ella existe como resultado de una falta de control y es el castigo por estar atado al mundo de las sensaciones". (Tuana, 1992, pág. 14)

De una explicación basada en la biología y otra basada en la diferencia del alma, paso a mostrar un tercer tipo de prejuicio y es el que se basa en la capacidad de razonar, que se puede ilustrar a partir de algunas ideas desarrolladas por Descartes.

Su esfuerzo por construir unas bases sólidas para la producción del conocimiento, lo lleva a establecer una clara distinción entre la razón y los sentidos. Para él, la razón era fuente segura de conocimiento, mientras que la percepción de realidad a partir de los sentidos era fluctuante y por tanto debía descartarse de los esfuerzos por conocer. De acuerdo con Tuana, "un componente fundamental de la concepción de la racionalidad en Descartes es la separación radical de la mente y la materia (...) Para ser racional, hay que estar separado de las necesidades, deseos y particularidades del cuerpo. Descartes considera que sólo ciertas actividades permiten lograr el conocimiento verdadero: la ciencia, las matemáticas, la filosofía" (Tuana, 1992, pág. 37)

Este autor no niega de manera explícita la capacidad racional de las mujeres, de hecho, insiste en que todas las personas poseen por igual "la luz de la razón", sin embargo, considera que "para lograr una vida de razón, uno debe ser capaz de trascender los deseos y las necesidades del cuerpo. Por otra parte, hay que centrarse sólo en cuestiones universales, ignorando por completo cualquier cosa "particular y personal". (Tuana, 1992. Pág. 39.) De allí que llega a afirmar que si una mujer desea seguir la vida racional, tendría que negar todo el apego que siente por los

asuntos particulares, el interés privado, o los sentimientos maternales: “Tendría que aprender a ser fría, desapasionada, impersonal, individual, distante. Ella tendría que negar las muchas voces de su educación y cultura, que la impedirían en el arduo entrenamiento necesario para la vida de la razón, porque todas las características necesarias para esta vida son estereotípicamente masculinas. (...) La oposición entre mente y cuerpo, razón y emoción, por lo tanto, tiene el efecto de masculinización de la racionalidad. Una mujer que quiere alcanzar la vida racional debe dejar de lado todo lo que la identifica como mujer. Ella debe ser un hombre”. (Tuana, 1992, pág. 41)

Un filósofo que desestimó esa separación entre razón y emoción fue Rousseau, quien las concebía como dos aspectos estrechamente ligados e interdependientes. Creía por ejemplo que una buena sociedad surgiría sólo a través de una correcta correlación entre ambas facultades; de hecho, llegó a afirmar que el principio cartesiano de separar la emoción y las sensaciones, de la racionalidad, era inútil, e incluso tenía un potencial corruptor. Esto sin embargo, no lo lleva a una revaloración de sentimientos culturalmente asignados a las mujeres como parte de una visión más integral de la racionalidad sino a justificar por otra vía la desigualdad

de las mujeres en materia de racionalidad. En el Emilio o la Educación se puede apreciar que la educación de Emilio es muy diferente a la de Sophie. Él es educado para ser “capaz de entender las leyes del universo y establecer y gobernar un Estado justo. La ciencia de la mujer civilizada es la capacidad de ver lo que está pasando en los corazones de los hombres, (...) el hombre dice lo que sabe, la mujer dice lo que le agrada (...) en este sentido, racionalidad del hombre no depende de la mujer, mientras la racionalidad de la mujer sí depende de hombre”. (Tuana, 1992, Pág. 50.)

Como cierre de este parte vale la pena incluir algunas alusiones al pensamiento de Kant. Friedman afirma que éste concibe el conocimiento como la búsqueda de “leyes universales categóricamente necesarias” y éstas sólo pueden “ser entendidas por medio de la razón. Las emociones, los deseos y las inclinaciones en general no pueden producir conocimiento alguno de la ley moral, puesto que son contingentes y carecen de universalidad”. (Friedman, 2001, pág. 232)

En palabras de Tuana, desde este punto de vista, “sólo la persona cuya acción está totalmente divorciada de sus propios deseos o inclinaciones es capaz de actuar desde el deber. (...) La persona moral kantiana, entonces, debe aprender a distan-

ciarse de sus emociones y deseos”. (1992, pág. 59). De nuevo, encontramos una concepción que separa la razón de la emoción, asignando valor y reconocimiento sólo al primero de éstos términos. Esta es una visión que “considera que las mujeres son más emocionales que los hombres lo que no necesariamente implica que su capacidad moral sería inferior o diferente a la del hombre. Kant no exige que las personas morales carezcan de todo sentimiento o inclinación, sino que simplemente no deben basar sus acciones en ella.” (Tuana, 1992, pág. 62.)

Se puede afirmar que comparó la opinión de otros filósofos que consideraron que los sexos tenían naturalezas distintas pero complementarias: “Si la mujer es la depositaria de la fertilidad, arguye Kant, será también el sexo más débil; y, de ahí, su requerimiento del sexo más fuerte para protegerla (...) De forma que el sexo fuerte está llamado a ejercer una función racional, en tanto que el bello sexo sólo obedece a una inclinación ciega”. (Posada, 1992, pág. 23)

Kant afirma que las mujeres son menos racionales que los hombres, lo que sumado a “su creencia de que la mujer es más emocional, implica que la capacidad moral de la mujer no es la misma que la del hombre. (...) La de la mujer es una

hermosa comprensión, mientras que la del hombre es una noble comprensión. Mientras afirma que las mujeres perciben inmediatamente y con facilidad la belleza de una acción, niega su capacidad para la meditación profunda y la reflexión”. (Tuana, 1992, pág. 62). Ya sea por los atributos de sus cuerpos, por su alma, por su razón o por su emotividad, las mujeres han sido vistas como seres incompletos o carentes de ciertas características que les permitieran ser consideradas parte del conjunto humano. Han sido miradas como imperfectas, ya que el patrón de perfección, el modelo de lo humano, ha sido el varón.

4.3. Reclusión en la vida privada: no voz pública

La tercera consecuencia de la división entre lo público y lo privado, tal vez resulte obvia al leer el resto del texto; sin embargo, considero necesario plantear algunas ideas acerca de los discursos que no sólo excluyeron a las mujeres del ámbito público sino que la recluyeron en la esfera del hogar, cuyas paredes simbólicas fueron reforzadas por ideas como las que se describen a continuación.

La biología, la naturaleza, la falta de razón o el exceso de emoción, fueron todos argumentos propios del discurso filosófico sobre las mujeres y sirvieron como justifica-

ción al hecho de que fueran recluidas en sus hogares y definidas únicamente en función de sus labores domésticas. Sobre este asunto, Valcárcel ha escrito que “lo que las mujeres son se explica por lo que deben hacer. Acostumbradas a la sumisión desean normalmente servir. Y sirven a los varones, al Estado o a la moral.” (Valcárcel, 2004, pág. 47) A diferencia del varón, el ser de la mujer se define por su hacer. Para Descartes, por ejemplo, “No sólo el cuerpo es un impedimento para la mujer, su papel social le trae también desventajas (...) El ocio es necesario para el ejercicio de la razón y no está disponible para una esposa y madre.” (Tuana, 1992, pág. 40).

En general, se ha afirmado que el reino privado, en el cual las mujeres pasaban toda su vida, era un escenario oscuro, en donde ellas podían ejercer su poder, caracterizado principalmente por las emociones y las pasiones sin control; si bien no representaban autoridad allí, sí tenían capacidad de influencia en sus esposos y de manipulación de sus hijos. En general, lo privado nunca ha sido vinculado a la razón o al conocimiento. Por ello, el encierro vivido por las mujeres en este tipo de escenario no era la mejor escuela para la ciudadanía. Su vida no tiene espacio ni oportunidad fuera de las labores domésticas. Su papel social

se concentra en este escenario que les asigna no sólo unas tareas propias y adecuadas a su condición, sino que cualquier intento de trascenderlas o inmiscuirse en actividades en el escenario público o político es introducir el desorden, el caos, las pasiones. Es el peligro del caos introducido al orden civilizatorio construido por los varones para su propia protección.

Para cerrar esta breve reflexión, vale la pena añadir un ejemplo bastante sugestivo de Posada: “La filosofía de Kant sobre los sexos no sólo excluye a las mujeres de toda universalidad de la especie, sino que las recluye en el ámbito de lo doméstico y lo privado, donde han de servir de solaz para su fatigado marido y, de paso, aliviarle de todo otro cuidado que pueda entorpecer su dedicación infatigable a la vida pública. El gran drama de esta idea no está sólo en la exclusión de las mujeres de la vida pública y los derechos/deberes de todo ciudadano, sino también en que tal exclusión se realiza mediante la reclusión que –y no es sólo en el caso de Kant– está sancionada por los grandes pensadores de la libertad, enemigos acérrimos de toda forma de esclavitud”. (Posada, 1992, pág. 27).

Esta reclusión se reforzó con los imaginarios acerca de la familia como núcleo de la sociedad, esfera donde las relaciones se estructuraban

sobre la base de los afectos naturales que surgen de manera natural, reino de la madre, ama de casa a quienes se le atribuyeron motes como “reina del hogar” o columna vertebral, lo que en últimas escondía un escenario lleno de desigualdad, violencia y explotación. Recluir a las mujeres dentro de ese escenario permitió explotar su trabajo productivo y reproductivo en las sociedades capitalistas.

5. Reflexión sobre lo necesario de mantener un campo específicamente político

A lo largo del pensamiento feminista se pueden identificar diversos intentos, algunos exitosos, de politizar el ámbito privado, o para usar los términos desarrollados en este texto, para eliminar esa tradicional distinción entre lo público y lo privado. Durante mucho tiempo se ha luchado por posicionar la idea de que lo personal es político, lo que ha llevado no sólo a cuestionar las grandes estructuras de poder como el Estado y la economía, sino que también han puesto bajo su lupa las relaciones humanas, esas expresiones del poder a un nivel interpersonal.

Mackinnon ha descrito, de manera muy precisa, el sentido de este esfuerzo: “La esfera privada, que confina y separa a las mujeres es, por tanto, una esfera política, un terreno

común de la desigualdad de las mujeres. En vez de trascender lo privado como predicado de la política, el feminismo lo politiza. Para las mujeres, epistémica y diariamente, lo privado trasciende necesariamente lo privado. Si lo más privado es también lo que más afecta a la sociedad en su conjunto, la separación entre lo público y lo privado se consolida como una potente ideología en la vida y en la ley, aplicada a la vida de las mujeres”. (Mackinnon, 1995, pág. 344).

Quisiera, sin embargo, plantear la necesidad de seguir profundizando en las concepciones feministas acerca de qué es lo político, qué es lo privado o qué es lo íntimo, en tanto, aunque ha sido útil la batalla permanente para lograr la disolución de la frontera en temas como la violencia que ocurre en la pareja, las garantías de libertad y/o protección en asuntos sexuales y reproductivos, e incluso la necesidad de conciliar la vida familiar con la profesional, existe el peligro de abrir la puerta a una injerencia no deseada del Estado en decisiones individuales de las mujeres.

Un segundo riesgo, tiene que ver con el hecho de que el cambio social, es decir, la posibilidad de que la gente alcance un nivel de vida digno y de bienestar, requiere seguir manteniendo una esfera propiamente

política, donde los diferentes proyectos de sociedad compitan y la ciudadanía pueda conocerlos y adscribirse a alguno pero si, todo es político, entonces nada es propiamente político y esto llevaría a un estancamiento de la sociedad. Los límites de lo político nunca han sido claros, sino que a lo largo de la historia han variado. Pero se puede pensar que si se borra toda la diferencia entre lo público y lo privado, la política no existiría por definición y con ello, dejaría de existir la posibilidad de transformación social. Más bien, habría que seguir en el camino de pensar nuevos límites, más borrosos y flexibles, que permitan proteger la esfera individual de los seres humanos, al tiempo que les ofrece las garantías que son responsabilidad de los Estados para vivir de manera digna, y que en estos dos aspectos no validen ni reproduzcan jerarquías basadas en la clase, la raza o el sexo.

Bibliografía

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, Editorial del Hombre. Barcelona.
- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.). Madrid.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós, Estado y Sociedad. Barcelona.
- Bethke Elshtain, J. (1981): *Public man, private woman*. Princeton University Press. USA.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid.
- Butler, J. et al. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Habermas, J. (2003). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus Humanidades. Madrid.
- Lovibond, S. (2001). “El feminismo de la filosofía antigua: la puesta feminista sobre el racionalismo griego” en M. Fricker y J. Hornsby. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Idea Books, S.A. Barcelona.
- Lloyd, G. (2001). “El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado” en M. Fricker y J. Hornsby. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Idea Books, S.A. Barcelona.

- Mackinnon, C. A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid.
- Murillo, S. (1996). *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Siglo Veintiuno de España Editores, S.A. Madrid.
- Posada Kubissa, L. (1992). "Cuando la razón práctica no es tan pura (aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant) en *Revista Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Madrid. No 6. Consejo Superior de investigaciones científicas. Instituto de Filosofía.
- Tuana, N. (1992): *Woman and the history of philosophy*. Primera edición. Paragon House. New York.
- Valcárcel, A. (2004): *La política de las mujeres*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S.A.). Tercera edición. Madrid.
- Valcárcel, A. (1994): *Sexo y filosofía: Sobre mujer y poder*. Anthropolos. Primera edición. Barcelona.