

Cuerpo y metáforas de género en la historia del pensamiento económico político

RAFAEL DOMÍNGUEZ MARTÍN

Departamento de Economía, Universidad de Cantabria

domingur@unican.es

«Escuchad decir metonimia, metáfora, alegoría y otros nombres tales de la gramática: ¿no parece que se habla alguna forma de lenguaje raro y peregrino? Son palabras propias del parloteo de nuestra camarera». Siguiendo esta observación del escéptico Montaigne (1588: 377), los que años después protagonizaron la revolución científica del siglo XVII consideraron que hablar por medio de metáforas era propio de mujeres, esos seres irracionales, conectados a la naturaleza por su sexualidad y dedicados a servir/seducir a los hombres, como la camarera del famoso ensayista. Estos modernos propusieron el uso de expresiones «claras y distintas» (Descartes 1637: 83) como vehículo del nuevo pensamiento masculino dualista en el que mente (lo racional) y cuerpo (lo irracional) quedaban definitivamente separados (Bordo 1986: 450-451; Ferber y Nelson 1993: 10; Nelson 1993b: 25; 1993c: 289-290; England 1993: 40-41; Jennings 1993: 117; Lloyd 1993: 45; Harding 1995: 91).

Hoy, en cambio, los filósofos de la ciencia asumen con Derrida (1971: 249) que «la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica», se habla de «la saturación metafórica del pensamiento» (McCloskey 1985: 106) y se considera que las metáforas no son meros adornos del lenguaje afeminado e irracional, sino que, precisamente por patentizar las conexiones inconscientes u olvidadas entre sujeto y objeto, organizan e informan el pensamiento científico, incluido también el de la economía (Lakoff y Johnson 1980: 39; Klammer y McCloskey 1988: 11-16; McCloskey 1985: 99 y ss.; 1994: 83, 87-89; 1995). En este campo, la mayoría de las economistas y de las filósofas de la ciencia, que comparten la distinción entre sexo (como variable independiente, natural) y género (como construcción social), consideran que la desestructuración de las metáforas puede servir para encontrar una nueva objetividad (Ferber y Nel-

son 1993: 9-11; Harding 1995: 23-26). Otras, por el contrario, postulan que tanto el género como el sexo son construcciones culturales, por lo que distinguir ambos conceptos es hacer el juego al dualismo cartesiano que privilegia la conciencia sobre el cuerpo: la deconstrucción de metáforas tiene que servir para desvelar no sólo el logocentrismo sino el falocentrismo (y la heteronormatividad y la homofobia) del pensamiento occidental basado en normas de género que son «reiterativas» y «performativas» (Scott 1988: 34-38; Hewitson 1999: *passim*; Butler 1991: 98, 101; 1993: 13; 1997: 183; Martínez-Expósito 2001: 27-31).

En este ensayo, que intenta aprovechar lo mejor de estas dos posiciones, trazaré, en primer lugar, un breve repaso de la historia de la metáfora con el fin de reivindicar, siguiendo la sugerencia que en su día hizo Derrida (1971: 261-262), el contenido económico de este tropo literario y también de evidenciar su utilización prácticamente universal incluso por quienes la intentaron expulsar del lenguaje científico, entre ellos, los primeros que se preocuparon del estudio de la economía. A continuación, procederé a desestructurar, mediante la arqueología de la separación entre familia y mercado sobre la que se construyó la economía política en el siglo XVIII, esa metáfora de dualismo jerárquico que es el género en dos momentos sucesivos: en la «época de la similitud», que abarca desde los tiempos mitológicos hasta el siglo XVI (Foucault 1966: 7, 26), a partir de la analogía fundacional «lo racional es al hombre como lo concupiscente es a la mujer»; y en la «época clásica» de la «representación», desde mediados del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII (Foucault 1966: 7, 57) —que coincide con el nacimiento y desarrollo de la «edad de la represión» o «el gran ciclo represivo» (Foucault 1976a: 12, 25, 140)—, a partir de la separación entre lo privado y lo público, sobre la que, con la mediación de un nuevo discurso sobre el peligro seductor de la sexualidad de las mujeres, se construyó finalmente la oposición binaria entre familia y mercado.

1. TEORÍA E HISTORIA DE LA METÁFORA COMO TROPO ECONÓMICO

Ortega (1914: 152) propugnó la «construcción de una teoría de la metáfora» y Borges (1936: 85) dijo que «algún día se escribirá la historia de la metáfora». Lo que sigue es un apretado resumen de uno y otro asunto. La palabra metáfora fue usada por primera vez por el fundador de una de las escuelas retóricas más famosas de Atenas, Isócrates (436-338 aC). En su etimología griega, el término metáfora está compuesto de dos palabras: *meta*, que significa más allá, y *pherein*, que significa transferir, transponer o transportar (Ortega 1914: 157; 1924: 389; Henderson 1994: 344, 364). Este último significado asocia la metáfora con una función económica (el intercambio), pero la analogía no acaba ahí. El propio Aristóteles caracterizó nuestro tropo de tal manera que, retrospectivamente, podemos considerarlo como el más económico de todos: si «la metáfora consis-

te en trasladar a una cosa un nombre que designa otra» (cfr. Lizcano 1999: 33) ello crea un valor añadido consistente en estimular el aprendizaje y la reflexión y, por tanto, agudizar el ingenio. Y lo hace, además, con una mayor economía del lenguaje que otras figuras esencialmente metafóricas: al «advertir la similitud en cosas que difieren considerablemente», la metáfora tiene, para Aristóteles, la misma función de estimular la mente que la filosofía. Finalmente, la metáfora es también económica porque la economía es una forma más de discurso retórico, es decir, su principal propósito, igual que el de cualquier otra ciencia, es persuadir, como nos ha enseñado esa paradoja de género viviente que es Donald, ahora Deirdre, McCloskey (1985; 1994: 320; Polanyi 1997). Así, la metáfora y otras figuras como la analogía y la alegoría serían el principal recurso retórico de la economía: tendrían la función de «haber conseguido previamente engatusar al oyente» que Aristóteles les atribuyó (*Retórica*, libro III, cap. X; Henderson 1994: 346-347).

Ahora bien, como cualquier elección económica, el uso de la metáfora tiene un coste de oportunidad, sobre todo, el uso de la «metáfora proporcional», la que Aristóteles consideraba más lograda y en la que la fuente de la transferencia de significados es el principio de la analogía. Ese coste es el riesgo de pérdida de sentido de las palabras, por lo que Aristóteles dictaminó eliminar la metáfora del razonamiento lógico desde una visión literal o logocéntrica del lenguaje según la cual la función de éste es transmitir información entre el autor de un texto o discurso y su lector u oyente, existiendo sólo una lectura o interpretación correcta de dicha información. En un mundo constituido por «cosas» estructuradas al margen del lenguaje que las nombra y clasifica en «géneros» y «especies», cada cosa es lo que es (principio de identidad), no es otra cosa (principio de no-contradicción) y no puede existir como término medio (principio del medio excluido) (Brown 1994: 370-371; Lizcano 1999: 33; Hewitson 1999: 15, 118). Ese riesgo de pérdida de sentido sobre el que había avisado Aristóteles se patentizó en la Edad Media, cuando el mundo físico era el término de una metáfora del gran libro de la naturaleza que Dios había escrito, un texto que los seres humanos tenían que descifrar siguiendo las etimologías de las palabras y en el que había una correspondencia entre el microcosmos (el hombre) y el universo, un ordenamiento del cuerpo humano según el orden del mundo (Brown 1994: 369; Jacquart y Thomasset 1989: 5-7). Así, hasta el siglo XVI, la *episteme* o fundamento último de los distintos saberes interactuantes o discursos –definidos como conjunto de significados que constituyen un sistema y como cadena de instituciones y prácticas sociales que articulan y soportan tales significados (Scott 1988: 35-36; Hewitson 1999: 16-17)– se basó en la noción de « semejanza » o « similitud » y las metáforas desempeñaron un papel estelar a través del pensamiento analógico y alegórico (Foucault 1964: 26-27; 1966: 26-38; Amariglio 1988: 587).

La revolución científica del siglo XVII, que se alejó radicalmente de la visión de la filosofía natural de Aristóteles, siguió en cambio su logocentrismo lingüístico y rechazó los abusos del lenguaje que habían alcanzado altas dosis poéticas

con Isidoro de Sevilla y luego con el pensamiento escolástico. La época de la similitud dio paso, así, a la época de la «representación» (Foucault 1966: 57-73; Amariglio 1988: 590-591). Fue entonces cuando se multiplicaron los intentos de construir lenguas perfectas y universales que eliminaran la «vaguedad simbólico-alegórica» del pensamiento medieval (Eco 1993: 177-178, 193 y ss.) y proliferaron las críticas a los abusos del lenguaje. Así, Locke estableció que los fines del lenguaje eran: «primero, dar a conocer los pensamientos de un hombre o sus ideas a otro; segundo, hacerlo con la mayor celeridad y facilidad posibles; y tercero, transmitir el conocimiento de las cosas», concluyendo que «se abusa y se hace un uso deficiente del lenguaje cuando no se cumple cualquiera de estos fines» (Locke 1690: libro III, cap. X, 23). De esta manera, el *dictum* de Aristóteles sobre la inconsistencia de la metáfora con el pensamiento lógico se mantuvo desde el siglo XVII hasta la crisis del empirismo lógico a mediados del siglo XX y la metáfora quedó progresivamente encerrada en el campo metafísico, como un residuo de los excesos del pensamiento de los antiguos, negándosele cualquier contenido cognitivo (Henderson 1994: 343, 353). La máxima de George Berkeley de que «un filósofo debería abstenerse de la metáfora» (cfr. Bicchieri 1988: 102) se convirtió en el signo distintivo de los modernos, los practicantes del «vicio cartesiano» (Mirowski 1988: 119), aunque el mérito de decirlo primero no correspondió a Descartes sino a su rival empirista Bacon (1620: libro I, 59), cuando propuso luchar contra «los más peligrosos de todos los ídolos, [que] son los ídolos *del foro*», es decir, las palabras, «siguiendo la costumbre de los matemáticos, por cerrar la puerta a toda discusión, definiendo rigurosamente los términos». La mayor contradicción de quienes así operaron consistió en que no sólo utilizaron metáforas para exponer sus nuevos principios científicos sobre los asuntos humanos, sino también para rechazar el uso mismo de la metáfora, puesto que, como reconoció el propio Bacon (1620: *ibid*), «las definiciones se hacen con palabras, y las palabras engendran las palabras».

Uno de los primeros que intentó expulsar a la metáfora incurriendo en esa contradicción fue Hobbes, que incluyó las metáforas dentro de los «abusos del lenguaje», en concreto, el abuso que corresponde al uso de transmisión del conocimiento y que tiene como resultado el engaño. Pero la condena hobbesiana de la metáfora incurre en el abuso que trata de suprimir: frente a las definiciones «exactas y depuradas de ambigüedad», donde «la razón es la senda; el incremento de ciencia, el camino» y «el beneficio de la humanidad, el fin», las metáforas son «como *ignes fatui*, y razonar sobre ellas es vagar entre innumerables absurdos. Y su fin es el litigio, la sedición o el desdén» (Hobbes 1651: caps. IV y V). Lo misma búsqueda de la claridad se encuentra en Pascal, quien consideró que el «arte de persuadir» consistía en «la producción de pruebas metódicas perfectas», auténticas «pruebas geométricas», lo que implicaba previamente «destruir con definiciones claras los términos de que hay que servirse» (nótese la metáfora bélica o arquitectónica), rechazando de manera implícita el uso de metáforas a partir de las reglas: «no definir ninguno de los términos que son perfectamente conocidos» y «no dejar sin definición ningún término un poco oscuro o equívoco» (Pascal 1670: 268-271).

Como Hobbes, Locke condenó «el empleo de palabras sin ideas claras y distintas» como «un claro engaño y un abuso». Pero rechazó el empleo del lenguaje metafórico por parte de los escolásticos recurriendo a metáforas: los escolásticos envolvían «cualquier extraña y absurda doctrina... con una legión de palabras oscuras, dudosas e indefinidas», auténticos «refugios» más parecidos a «guaridas de ladrones» o «madrigueras de zorros» que a «fortalezas de valerosos guerreros», de donde «si resulta difícil desalojarlos no es por su fuerza, sino por las zarzas y las espinas y la espesura de la maleza con que se han envuelto». Locke admitía el uso de la metáfora como un adorno para los discursos «en que pretendemos más el placer y agrado que la información y el aprovechamiento. Sin embargo, si queremos hablar de las cosas como son, debemos admitir que... todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir el juicio». La metáfora sexual implícita aquí se explicita unas líneas más adelante cuando Locke, un tanto pesimista acerca de sus recomendaciones, afirma: «la elocuencia, como el bello sexo, tiene encantos demasiado atractivos para que se permita hablar en su contra. Y resulta inútil intentar buscar los defectos de aquellas artes de engaño cuando los hombres encuentran placer en ser engañados» (Locke 1690: libro III, cap. X, 2, 9, 34). El propio Locke sucumbió a esta seducción al reconocer en su estudio sobre la probabilidad que, «para los experimentos racionales y para el establecimiento de hipótesis», la analogía «con frecuencia nos lleva al descubrimiento de verdades y de producciones útiles, que de otro modo estarían ocultas» (Locke 1690: libro IV, cap. XVI, 12).

En el siglo XVIII, Hume (1748: 47-49) clasificó el conocimiento en «relaciones de ideas y cuestiones de hecho» y vinculó implícitamente el uso de la metáfora a la metafísica, proponiendo quemarla junto a ella en el fuego de la razón: «Si cogiéramos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o de existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión» (Hume 1748: 192). Igual que Locke, Hume vio en los tropos metafóricos un poder de seducción femenino del que los filósofos, «raza independiente de mortales... poco habituados a estar sujetos a nadie» (Hume 1742b: 28), debían huir: «todo lo que causa sorpresa y admiración al sernos propuesto proporciona tal satisfacción a la mente, que ésta se deleita en tan agradables emociones con lo que nunca se dejará persuadir de que su placer carece por completo de fundamento» (Hume 1738: libro I, parte II, secc. I). Su amigo Adam Smith también condenó las artes retóricas y se aferró al principio cartesiano-lockeano de las ideas claras y distintas (Henderson 1994: 353), pero, igual que Hume, fue un maestro consumado en el uso de las metáforas. Incluso basó su teoría sobre la «disposición natural» de los seres humanos «al trueque, a la permuta y al intercambio» en «la inclinación natural que cada uno tiene a persuadir», inclinación, que «es la consecuencia necesaria de las facultades de la razón y del lenguaje» (Smith 1763: 400; 1776: libro I, cap. II).

Esta visión empirista del lenguaje como un sistema de sentencias literales y de la metáfora como carente de contenido cognitivo fue asumida de manera cada vez más estéril por el positivismo y el empirismo lógicos, siguiendo la estela que va del *Tractatus Logico philosophicus* (1921) de Wittgenstein (Bicchieri 1988: 102-103) a la obra de Ayer (1946: 47-51) en la que se condenaban las «confusiones lingüísticas» de la metafísica, y la metáfora era devuelta al campo de la poética. La crisis de esta filosofía de la ciencia, cuando fue imposible seguir negando que los hechos estaban cargados de teoría y que, por tanto, era indefendible la separación entre sujeto y objeto mantenida por los seguidores del vicio cartesiano, dio paso a una nueva concepción figurativa del lenguaje que admitía diversas interpretaciones en la lectura de un texto, interpretaciones que ni siquiera su autor podía controlar (Brown 1994: 370-371; Hewitson 1999: 15).

Dicha concepción es la que habían reivindicado de manera vanguardista Unamuno y Ortega a partir de influencias nietzscheanas, fenomenológicas y weberianas. Unamuno rechazó la «ortodoxia inquisitorial científica moderna» porque cualquier lengua culta «lleva implícita... una filosofía potencial» que «es en el fondo, una filología». Esto implica que «el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne». Los sistemas filosóficos eran, para Unamuno, «sistemas metafóricos» (Unamuno 1912: 294-296, 308-309) y lo mismo opinaba Ortega: «cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente un desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora... La metáfora... es una forma del pensamiento científico» (Ortega 1924: 387).

En la concepción figurativa del lenguaje, que deriva del modelo estructuralista de Saussure, el significado y, por tanto, la realidad, no puede existir fuera del lenguaje, cuyo principio central organizador son las metáforas, que, una vez desestructuradas, revelan la oposición logocéntrica presencia/ausencia (Bicchieri 1988: 103-104; Hewitson 1999: 13-14, 216). El precedente de esta idea se encuentra en el filósofo de la historia del siglo XVIII Vico. Famoso por negar la posibilidad de existencia de la separación entre objeto y sujeto en el estudio de los asuntos humanos, con lo que prefigura el *Verstehen* weberiano, Vico volvió a reivindicar el carácter económico de la metáfora (una especie de fábula condensada), pero fue más allá al afirmar su esencial función filosófica como creadora de conocimiento: «todas las metáforas construidas con semejanzas sacadas de los cuerpos para significar productos de las mentes abstractas deben pertenecer a los tiempos en que comenzaron a alborear las filosofías». Después «a medida que se fue desarrollando la mente humana y se hallaron las palabras que significan formas abstractas... el habla de esas primeras naciones fue traducida» (Vico 1744: libro II, sección segunda, cap. II). Los poetas románticos ingleses del primer tercio del siglo XIX también reivindicaron el poder de la metáfora como creadora de significados y Nietzsche llegó a afirmar que el lenguaje literal no es nada más que un conjunto de metáforas «que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible», inventadas en sus orígenes no, como creía Vico, por cam-

pesinos sino por las clases superiores (los que poseían la voluntad de poder para establecer una suerte de contrato social, «un tratado de paz» que fijó la verdad mediante la «designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»), y que las metáforas, además de indicar un significado, imponían, por medio del «poder legislativo del lenguaje», una interpretación del mundo necesaria para el ordenamiento social, eran la base sobre la que construir el «edificio de los conceptos» (Nietzsche 1873: 20, 25, 32-33; Henderson 1994: 354; Foucault 1964: 37-38; Derrida 1971: 257). Esta es la lectura que hizo Foucault de las *epistemes* y de sus sistemas de exclusión (entre lo correcto y lo incorrecto, lo racional y lo irracional, lo verdadero y lo falso), sistemas que sirven a una visión del conocimiento, de la «voluntad de saber», como «estrategia de poder» que se ejercería más que sobre las conciencias sobre los cuerpos, los cuales no son una última instancia, sino «una construcción metafórica más» producida culturalmente (Foucault 1975: 105; 1976a: 91-92, 101-110, 112-122; Amariglio 1988: 586-587, 606-607; Lizcano 1999: 31, 43).

Por eso, además de considerar la metáfora como una heurística que ayuda al avance del pensamiento científico en sus primeras etapas o un elemento constitutivo del discurso científico, hay que insistir en que la metáfora, como esencia del conocimiento, es también la esencia del poder. En las metáforas de los discursos científicos están «sus pre-supuestos culturales e ideológicos, sus estrategias persuasivas, sus contradicciones o incoherencias, los intereses en juego, las solidaridades, los conflictos latentes»: la metáfora es, por tanto, «un potente analizador social» (Lizcano 1999: 29), algo que ya había vislumbrado Ortega (1925: 74) cuando se refería a la metáfora como «la potencia más fértil» del pensamiento, potencia que él vinculaba con «el instinto que induce al hombre a evitar realidades», pero que evidentemente no sólo interviene en el contexto de la justificación, como se podría deducir de la interpretación orteguiana, sino en el contexto del descubrimiento.

Aunque esta renovada concepción de la metáfora ha servido para borrar en los últimos años la demarcación entre ciencia y no ciencia, existe una diferencia entre las metáforas literarias y las científicas que me interesa resaltar al acabar este apartado: las primeras son «metáforas vivas», que basan su efectividad en el efecto sorpresa y para las cuales la originalidad es un grado (las metáforas literarias se degradan en su función con el uso); en cambio, las metáforas científicas, aunque su éxito inicial puede depender de la capacidad de asombrar a una determinada academia (McCloskey 1985: 108-109), son en su mayor parte «metáforas muertas» o «borradas», metáforas desgastadas que se han retirado, en el sentido que propone Derrida (1971: 265; 1987: 49) siguiendo a Nietzsche, para convertirse en parte del conocimiento, y, por tanto, invitan a un examen de sí mismas como realidad (Bicchieri 1988: 107). Eso es precisamente lo que me propongo hacer a continuación con el término género como analogía de dualismo jerárquico.

2. DESESTRUCTURANDO EL GÉNERO COMO METÁFORA FUNDANTE

El término género, al que se ha apelado como «Madre de Todos los Dualismos» (McCloskey 1993: 75), plantea dos retos que ya apuntaron en sus trabajos sobre la metáfora Ortega y Borges: el primero, al reflexionar sobre el «por qué» de las metáforas cuando cada una de ellas «es el descubrimiento de una ley del universo» (Ortega 1914: 158); el segundo, al reflexionar sobre el carácter estructurador de la metáfora («la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas») (Borges 1950: 13, 16). La definición canónica del término género en las ciencias sociales se debe a Joan Scott, quien lo considera tanto un «modo de significar las relaciones de poder», como un «elemento constitutivo de las relaciones sociales» que incluye una serie de conceptos normativos e interpretativos frecuentemente en forma de oposiciones binarias, típicas del discurso religioso, filosófico y científico, y que son el resultado de un amplio consenso (Scott 1986: 1056-1069; Ferber y Nelson 1993: 9-10; Alberdi 1999: 16; Domínguez 2002: 64-65). A partir de estas oposiciones binarias, Julie Nelson propuso desestructurar el término género, que escondería una metáfora (más bien una analogía) muerta de dualismo jerárquico utilizada históricamente dentro de las ciencias sociales para atribuir a la economía los valores masculinos, frente a las otras disciplinas que compartirían valores femeninos. Estos valores se produjeron culturalmente ayudando a reproducir la división entre ciencias y humanidades (y entre ciencias naturales y ciencias sociales) que todos los defensores del vicio cartesiano mantuvieron hasta la crisis de las metodologías prescriptivas de la ciencia durante la década de 1960, momento a partir del cual empezó a recuperarse la concepción cognitiva de la metáfora. Partiendo de la *episteme* de la similitud, que como Foucault indicó, había construido el cuerpo de una manera jerárquica por analogía con el orden cósmico, con la razón (cielo) sobre el deseo (infierno) (Amariglio 1988: 588), en el siglo XVII se produjo un cambio en la percepción de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza que asumió no obstante ese dualismo jerárquico que situaba en la parte superior del cuerpo la facultad racional, la creatividad, el control y lo bueno, y en la parte inferior la facultad concupiscente, la receptividad, la sujeción y lo malo (Jacquart y Thomasset 1989: 3; Hewitson 1999: 88). La analogía que expresó ese cambio fue «la naturaleza es a lo femenino como la ciencia es a lo masculino» y el carácter jerárquico de la misma consiste en que lo ausente, lo femenino, se construyó como un objeto pasivo, conectado e inferior, y lo presente, lo masculino, como un sujeto activo, separado y superior (Bordo 1986: 452-453; Nelson 1992: 106, 108; 1993a: 126-127; 1995: 133-135; Ferber y Nelson 1993: 10; Seiz 1993: 185; Woolf 1997: 659; Jennings 2000: 143-144). Algunas filósofas de la ciencia consideran que el propio método científico, tal y como lo concibió Francis Bacon en el siglo XVII a partir de metáforas sexistas basadas en la tortura y la violación, tuvo consecuencias de largo plazo sobre la propia concepción de la

ciencia (Lloyd 1993: 11-12; Gómez Rodríguez 1999: 25-26). Desde entonces, la insistencia del propio discurso científico en su objetividad indicaría su disolución en un producto puramente ginofóbico (Bordo 1986: 453).

En el siglo XVIII, la medicina, la biología, la ciencia política y la filosofía moral, de la que formaba parte la economía política, convergieron en la construcción del dualismo jerárquico de género, con el fin de devaluar sistemáticamente a las mujeres o lo que metafóricamente se entendía como femenino, con lo racional y lo emocional como términos últimos de las metáforas filosófico-morales, lo público y lo privado como términos últimos de las metáforas políticas, lo mercantil y lo familiar como términos últimos de las metáforas económicas, y la mente y el cuerpo como términos últimos de las metáforas biomédicas, de todas las cuales lo masculino y lo femenino eran sujetos respectivos. Y la propia ciencia moderna se construyó después para conformar una determinada imagen de la masculinidad, en la que se asociaba por similitud lo científico, con una serie de características que servían para infravalorar simultáneamente lo humanístico, siendo aquel y éste los términos últimos de las metáforas asimétricas en las que los sujetos eran respectivamente lo masculino y lo femenino (Domínguez 2001: 185-186). Uno de los que más claramente planteó esas oposiciones binarias fue Kant, con su dualismo entre lo bello y lo sublime, esto es, entre la inteligencia femenina caracterizada por «la ligereza y la aparente facilidad de su ejecución» y que «elige por objetos suyos los más análogos a los sentimientos delicados y abandona las especulaciones abstractas o los conocimientos útiles pero áridos a la inteligencia aplicada, fundamental y profunda». Para Kant la mujer era a lo humanístico o artístico como el hombre a lo científico (Kant 1764: 45-48).

Así, a fines del siglo XVIII, culminó la construcción del género como analogía de dualismo jerárquico. Esa analogía provenía de la tradición del individualismo posesivo y las teorías del contrato social de la época clásica, con las que se produjo la separación de esferas entre lo público y lo privado. Pero tal separación no se pudo llevar a cabo sin la analogía previa

«racional / hombre = concupiscente / mujer»

que se remonta a las mitologías fundacionales del pensamiento occidental y llegó con plena vigencia al siglo XVI, sobre la base de una metáfora jerárquica del cuerpo. Fue esa metáfora la que permitió, después de la revolución científica, arrinconar el cuerpo femenino en la naturaleza, excluir a las mujeres de la sociedad civil y dejar fuera del discurso de la economía política a la familia, convirtiéndola en la auténtica no-presencia derridiana del mercado. Veámoslo.

2.1. En la época de la similitud: la facultad racional y la facultad concupiscente

Según McCloskey (1985: 107-108), «gran parte del vocabulario de la economía consiste en metáforas muertas tomadas de las esferas no económicas». Así,

la analogía de la mujer concupiscente frente al hombre racional se remonta en la historia del pensamiento al mito de Prometeo, que tiene su correlato judío en el de Adán y Eva (Graves 1985 I: 39; Graves y Patai 2000: 13-14), dos narraciones que sirvieron para culpar a las mujeres, en su curiosidad inconsciente, de los males del mundo, y para construir el modelo de familia patriarcal a partir del cual se devaluó el trabajo femenino y se consideró a la mujer una verdadera carga para el hombre afanoso del sustento (García Gual 1992: 106). La fábula de Prometeo, en la que se encuentran condensados en la figura de Pandora, «el bello mal» (Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*, 114-115, 150-153), todos los estereotipos sexistas posteriores (Graves 1985 I: 176-178; García Gual 1992: 99-105), legitimaba el estatus subordinado de las mujeres en la democracia ateniense, pero no era un discurso aislado. De hecho, la mitología sobre los orígenes de la ciudad también había servido para justificar la exclusión de las mujeres de la política y para debilitar su derecho a la propiedad. Posidón, el hermano de Zeus, disputaba con otros dioses los reinos terrenales, e intentó tomar posesión de la región del Ática clavando su tridente en la Acrópolis de Atenas. Más tarde Atenea, la diosa que nació de la cabeza de Zeus, en un parto que prefigura el poder creador de la mente masculina y responde a la teoría pitagórica de la encefalogénesis (el semen masculino tiene su origen en el cerebro), reivindicó para sí la Acrópolis plantando el primer olivo. Posidón, furioso, la retó a combate singular, pero Zeus sometió a un tribunal divino esta querrela sobre la propiedad del Ática, en la que los dioses apoyaron a Posidón y las diosas a Atenea. Y como Zeus se abstuvo, el tribunal decidió por un voto de diferencia que la diosa virgen, patrona de los artesanos y de las labores femeninas, tenía más derecho al país porque le había dado el mejor don. Ofendido Posidón envió olas gigantescas a la ciudad donde vivía Atenea, lo que obligó a ésta a cambiar su residencia al lugar en el que había plantado el olivo, que llamó Atenas, y de la que se convirtió en protectora. Por eso, para aplacar la ira de Posidón, los atenienses prohibieron a las mujeres de la ciudad el voto y que los descendientes llevaran los nombres de sus madres, como había sucedido hasta entonces. El fin del derecho materno filial se vinculó así al nacimiento de la política: la patria potestad y la propiedad privada quedaron unidas desde entonces al derecho natural de los hombres. En el matrimonio, las mujeres se encontraron bajo la tutela del marido, su compañero exclusivo, a quien debían fidelidad y darle hijos varones, que fueran sus herederos y los futuros ciudadanos (Graves 1985 I: 69-70; García Gual 1992: 127-130; Foucault 1976b: 140-141, 153; 1987: 150-151; Jacquart y Thomasset 1989: 50; Hewitson 1999: 164).

Más tarde, el tratado *Económica* de Jenofonte, de quien Adam Smith tomó la noción de división del trabajo, teorizó la oposición binaria entre el hombre como productor y la mujer como consumidora, que prefigura la oposición de los economistas políticos del XVII y XVIII entre lo público y lo privado. Según Jenofonte, «la actividad del marido es la que generalmente hace que los bienes entren en la casa, pero es la gestión de la mujer la que regula con la mayor frecuencia el gasto». Esto es así porque los dioses dotaron a cada uno de los dos sexos de

cualidades particulares para que pudiesen ejercer conjuntamente sus distintas funciones: «la divinidad adaptó, desde el principio, la naturaleza de la mujer a los trabajos y a los cuidados del interior, la del hombre a los del exterior», en clara semejanza con sus respectivos órganos genitales. Como por naturaleza los hombres son valientes y resistentes y las mujeres temerosas y débiles es mejor para la mujer «quedarse en casa que pasar su tiempo fuera» y malo para el hombre «quedarse en casa en vez de ocuparse de los trabajos del exterior» (cfr. Foucault 1976b: 140-147). Pero es Aristóteles el que remite esa oposición a la causa última que enfrenta la inteligencia (lo superior), con el cuerpo (lo inferior), dualidad que había tomado del modelo utópico de su maestro Platón donde los moralmente superiores estaban llamados a gobernar a quienes no movía la razón sino la concupiscencia (Trigg 1999: 26, 30-31). Aristóteles estableció una primera analogía entre el matrimonio y la esclavitud. El matrimonio es algo que existe «por naturaleza», para continuar la especie y, también, para la ayuda mutua. Esta ayuda responde a un principio de reciprocidad para compensar la asimetría inicial que se da en la función reproductiva, donde el esperma masculino, que según el estagirita se sitúa en «la región de los ojos» y tiene una naturaleza parecida a la del cerebro, es el principio activo generador, mientras que la sangre menstrual de la mujer es el receptáculo pasivo que se expulsa una vez al mes si no se ha introducido el fermento masculino. El matrimonio, pues, es una relación complementaria de la misma naturaleza que la relación amo-esclavo: las mujeres, como los esclavos, han nacido para obedecer y los hombres para mandar («el macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra») y el ideal autárquico que propone Aristóteles como fin de su economía es simplemente una expresión del ideal masculino vigente desde los tiempos de Hesíodo («ante todo, casa, mujer y buey de labranza») (*La Política*, libro I, caps. II, XII, XIII; *Ética Nicomáquea*, libro VIII, cap. X; Foucault 1976b: 162-168; 1984: 105; Flandrin 1984: 147-148; Jacquart y Thomasset 1989: 51, 53, 55-58).

La historia de Adán y Eva tiene para el cristianismo el mismo valor que la mitología para los antiguos griegos. Desde sus orígenes como secta judía disidente hasta convertirse en un movimiento popular romano, integrado en su mayor parte por esclavos y mujeres, los primeros cristianos interpretaron la caída del hombre como una reivindicación alegórica de la dignidad intrínseca de cada ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, y de la libertad y responsabilidad morales. Adán, literalmente la humanidad, era capaz de gobernarse a sí mismo y, por tanto, había una sanción divina para oponerse a los gobiernos corruptos y arbitrarios. Pero cuando el cristianismo dejó de ser una religión perseguida para convertirse en la religión oficial del Imperio romano, el obispo Agustín de Hipona releyó lo que había sido por antonomasia una parábola de la libertad como una historia de la esclavitud respecto al pecado original, que se convertiría en el núcleo duro del pensamiento cristiano ortodoxo. Para Agustín, la expulsión de Paraíso enseñaba que el intento de gobernarse a sí mismo que hizo Adán fracasó al no poder controlar sus impulsos sexuales por culpa de Eva,

lo que corrompió para siempre la experiencia sexual y costó al género humano la libertad política, ya que desde entonces la humanidad necesitó un gobierno externo: el fruto prohibido de la libertad estaba en el Paraíso para mostrar a los seres humanos que «nuestro verdadero bien es la esclavitud», es decir, la obediencia a Dios y al emperador. Y precisamente ese modelo de obediencia empezó en el nivel doméstico. Como señala Agustín, «la cópula carnal entre el hombre y la mujer, desde el punto de vista social, es, diríamos, una especie de semillero de la ciudad... La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que la gobiernan y los gobernados». Como la facultad racional debe gobernar sobre la facultad concupiscente (Platón) o la inteligencia sobre el cuerpo (Aristóteles) y como la mujer, desde Eva, encarna «la parte inferior de la sociedad humana» (Eva surgió de la costilla de Adán y fue la responsable del pecado original), la autoridad del marido sobre la mujer alcanza así una sanción divina: «el marido está para gobernar a su mujer como el espíritu gobierna sobre la carne» (cfr. Pagels 1990: 15-26, 143-172; Flandrin 1984: 114, 132-132; Lloyd 1993: 30-33; Graves y Patai 2000: 77-78, 100).

En la Edad Media, la Iglesia, como institución depositaria de la tradición clásica, utilizó estas ideas de Agustín, junto con elementos de la tradición judía, del estoicismo y luego del legado de Aristóteles, para legitimar la estructura patriarcal de la familia como monarquía de derecho divino. Los eclesiásticos, siguiendo las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, derivaban la palabra latina *vir* (varón) de *virtus*, en el sentido de fuerza o rectitud, mientras que el femenino *mulier* se unía a *mollitia*, que habla de molicie, de blandura. El propio Isidoro se encargó de recuperar la teoría pitagórica de la encefalogénesis y con sus *Etimologías* ayudó a construir el cuerpo femenino de manera que estuviera subordinado al del varón: así, la palabra *vulva* vendría, según Isidoro, de la palabra *valva* (que significa puerta de doble hoja) «pues es la puerta del vientre, o bien porque recibe el semen o bien porque el feto procede de ella». Otros autores la derivaron de *volo* (querer), lo que era coherente con la idea isidoriana de «que las hembras están más sometidas al deseo que los machos, tanto entre los seres humanos como entre los animales». Así, las mujeres son seres concupiscentes pero pasivos e imperfectos, porque, si bien su aparato genital es el reverso del masculino, carecían de pene (*veretrum*), que Isidoro deriva de la etimología *virī est tantum* (es sólo cosa de varón): como reza un conocido tratado de anatomía medieval, «el instrumento de la mujer tiene una estructura inversa, afincada en el interior, mientras que el instrumento del hombre tiene una estructura inversa, dirigida hacia el exterior» (cfr. Jacquart y Thomasson 1989: 8-10, 26).

En el siglo XIII, Alberto Magno perfeccionó la teoría aristotélica del semen masculino (éste no sólo se originaba en el cerebro, sino que estaba hecho de la misma sustancia cerebral) y su discípulo Tomás de Aquino consideró que esta sustancia era el receptor del poder de los astros, por medio de los cuales Dios ejercía su acción sobre el mundo: «si el padre explica la generación de un recién

nacido... la causalidad unívoca ejercida por el padre debe subordinarse a una causalidad universal, la de los astros, y en especial, la del sol». Esta correspondencia entre el microcosmos (el cuerpo del hombre) y el macrocosmos (el universo solar) estableció un completo desequilibrio entre la función de los sexos a partir de la asimilación de la virtud creativa presente en el semen masculino a la virtud divina, mientras que los fluidos femeninos, especialmente el menstrual, fueron relacionados etimológicamente con la luna, o considerados «como una impureza debida a la concupiscencia», en palabras del Doctor Angélico (cfr. Jacquart y Thomasson 1989: 52-55, 67-69, 73). Fue sobre esta teorización religiosa del cuerpo sobre la que se fundó el matrimonio medieval. Igual que el varón tenía la función principal y activa en el acto sexual y la mujer la función subordinada y pasiva, en la sociedad el hombre mandaba y las mujeres debían obedecer y servir. El matrimonio, desde Pablo de Tarso a Tomás de Aquino, se convirtió en el remedio para dar salida a la pasión natural, a la concupiscencia que arrancaba los órganos genitales masculinos del control de la razón (Duby 1982: 23-31, 42; Anderson y Zinsser 1991 I: 101-108; Flandrin 1979: 154; 1984: 114-115, 132-133; Pagels 1990: 16; Foucault 1984: 101, 144; Jacquart y Thomasson 1989: 25; Lloyd 1993: 36-37).

La repetición de analogía del hombre racional y la mujer concupiscente se encuentra luego en Jean Bodin, el teórico más claro del Estado absoluto (y uno de los descubridores simultáneos, junto con el escolástico Tomás de Mercado, de la teoría cuantitativa del dinero), que encarna de manera paradigmática la idea foucaultiano-butleriana del poder sobre los cuerpos dentro de la historia de la economía política. Bodin fue uno de los pensadores que apoyó la gran caza de brujas, lo que ilustra muy bien la idea de Butler (1991: 102) de que «el género es *performativo*... es una actuación *obligatoria* en el sentido de que actuar al margen de las normas heterosexuales trae consigo el ostracismo, el castigo y la violencia». En su *Demonomanía de las brujas* (1580), Bodin combatió la brujería en el marco de un programa populacionista que perseguía todas aquellas prácticas sexuales y de regulación de la natalidad –que implicaran el control de las mujeres y de lo homosexuales de su propio cuerpo– asociándolas a la adoración del Demonio: sodomía, contracepción y aborto equivalían para Bodin a homicidio y debían ser castigados con la pena de muerte (Heinsohn y Steiger 1999: 432-439). Como Agustín, nuestro autor construyó el modelo de Estado a semejanza de la familia patriarcal, de cuyos valores se convirtió en destacado y activo defensor: «si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas, y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia». El «poder del marido sobre la mujer... es la fuente y origen de toda la sociedad humana [...] Consumado el matrimonio, la mujer queda bajo el poder del marido... Se debe ello a que la administración doméstica no tolera más que un jefe, un amo, un señor; de otro modo, si hubiera varios jefes los mandos entrarían en conflicto y la familia se encontraría en perpetuo desorden». Este «mando domés-

«del marido sobre la mujer «implica doble sentido y doble mando: el literal, del poder marital, y otro, moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia, a la que la Santa Escritura denomina casi siempre mujer» (Bodin 1576: libro I, caps. II, III y VIII).

Si en la época de la similitud la mente humana se fue haciendo «poco a poco, según el orden de las urgencias biológicas» (Ortega 1924: 394), parece claro que esas urgencias no eran las de un cuerpo andrógino, sino las del cuerpo del macho heterosexual, a partir del cual se confeccionó el de la hembra con el fin de subordinarla. Así, la teoría aristotélica de la reproducción dio paso, con la revolución científica, a una teoría mecánica en la que la mujer se convirtió en una incubadora temporal, un mero habitáculo, para los seres humanos originados en el semen masculino por expreso deseo de Dios (Bordo 1986: 453).

2.2. En la época clásica de la representación: la construcción de las esferas separadas

A partir de esa analogía de la mujer concupiscente frente al hombre racional, que en el siglo XVII ya funcionaba como metáfora muerta, la doxa patriarcal en la época clásica pudo efectuar la separación entre lo público y lo privado, construir el yo separado masculino racional, asexual y dominante de la naturaleza, frente al otro yo femenino conectado a la naturaleza, pasional y dotado de un «cuerpo integralmente saturado de sexualidad» (Foucault 1976a: 127), que podemos encontrar en la contraposición de los protagonistas de novelas tan populares como *Robinson Crusoe* y *Roxane* del economista político Daniel Defoe (Wiegman 1989: 34-35). De esa manera se fue consolidando un discurso, plenamente elaborado ya en el siglo XVIII, por el que el sexo era a la vez fuente de desigualdad y auténtico poder compensatorio (lo que denominaré discurso de la seducción femenina), una de esas grandes estrategias de saber y de poder, que se encuentra sistemáticamente asociada a la ideología del salario familiar y que contiene una defensa, a veces brutal, de la castidad, un término del mismo campo semántico que frugalidad o abstinencia, la clave de la nueva concepción del ahorro como motor del capitalismo (Foucault 1976a: 149), cuya condición primera es la separación entre lo público y lo privado.

Con el estallido de la guerra civil inglesa, que puso en cuestión la propia institución monárquica, la justificación del poder real por mandato divino (y por extensión, el del marido dentro de la familia tal y como lo habían concebido Aristóteles, Agustín o Bodin) no tenía futuro. Thomas Hobbes intentó refundar ese doble poder sobre nuevas bases naturales a partir de una teoría del contrato original, un «pacto sexual-social», que contribuyó, igual que la lectura que más tarde hicieron Locke, Rousseau y Kant (o los que negaban la virtualidad de la teoría del contrato, como Hume y Hegel), a excluir a las mujeres de la esfera de lo público (Pateman 1988: *passim*). A partir de Hobbes, todas las teorías del con-

trato social se estructuraron como una evolución desde un estado de naturaleza hasta la creación de la sociedad civil por medio de un pacto entre propietarios masculinos, antes y después del cual, los hombres aparecen como seres solitarios, autónomos e independientes, mientras que (tras el pacto) las mujeres quedaban siempre subordinadas, excluidas de lo público y «encerradas en la oscuridad del pequeño ámbito familiar» (Wollstonecraft 1792: 14) por su trabajo cercano a la naturaleza (la crianza de los hijos) y por su condición contradictoria como seres de intensa sexualidad pero pasivos en su función meramente instrumental en la reproducción (Benhabib 1987: 83-86; England 1993: 40; Hardin 1998: 645; Kraus 1998: 231; Rowley 1998: 519).

En el siglo XVIII, la separación entre lo público y lo privado facilitada por las teorías del contrato social se completó cuando los filósofos morales que se ocupaban de la economía política establecieron la separación definitiva entre el mercado y la familia. El instrumento fundamental aquí fue el discurso de la seducción femenina asociado a la ideología del salario familiar, lo que Mary Wollstonecraft (1792: 74) denunció como auténtica «filosofía de la lascivia». Como las mujeres eran las únicas que se quedaban embarazadas, debían recibir una educación acorde con su función de madres para evitar que fueran infieles a quien tenía la obligación de mantenerlas con su salario. Tal razonamiento, que se completa con una cerrada defensa de la fidelidad de la mujer casada («castidad»), lo podemos encontrar ya en la historia ejemplarizante de *Moll Flanders* de Defoe (Domínguez 2001: 191), pero fue Hume el que tuvo mayor influencia en la construcción de este discurso ilustrado, que corre paralelo al nuevo entusiasmo por el amor conyugal después de casi seis siglos de separación entre amor y matrimonio (Flandrin 1984: 97). Hume desdeñó la existencia de un supuesto estado de naturaleza, tanto en la versión de pesadilla de Hobbes como en la versión utópica de Rousseau (Benhabib 1987: 84), ya que «los hombres nacen necesariamente en una sociedad familiar» (Hume 1751: 55). Dicha sociedad es el resultado del «natural apetito sexual, que une a los seres humanos y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo» y dentro de la familia la división «natural» del trabajo es aquella por la que los hombres sostienen económicamente a su descendencia y las mujeres se ocupan de criarla (Hume 1738: libro III, parte II, sección II). Dado que «la vida doméstica no requiere de ellas facultades intelectuales o corporales de orden superior», la razón «de la inferioridad de la capacidad de las mujeres» (Hume 1761: 140-141) tiene, como ya planteara Locke (Domínguez 2001: 188-189), una explicación de índole material: «pues la naturaleza ha dado al hombre superioridad sobre la mujer, dotándole de mayor fortaleza de cuerpo y espíritu, a él corresponde aliviar esta ventaja mediante una conducta generosa» (Hume 1742a: 114). Pero la desigualdad de oportunidades que esa menor capacidad inevitablemente generaría queda compensada por la habilidad femenina para hacerse con las riendas de la vida familiar a través de su poder de seducción sobre los hombres mediante «la capacidad de insinuación, la habilidad y el encanto» (Hume

1751: 57), la otra cara del tema de la «galantería» masculina tan «generosa como natural» (Hume 1742a: 113).

Esta capacidad de seducción femenina debe ser vigilada estrechamente. En efecto, la infidelidad «es mucho más perniciosa en las mujeres que en los hombres» (Hume 1751: 75-76), porque destruye el interés público (Burns 1979: 54-56): «si se quiere inducir a los hombres [al matrimonio] haciéndoles cargar gustosos con todas las fatigas y costes que esto implica, es necesario que tengan la seguridad de que los hijos son realmente suyos y de que cuando dan salida a su amor y ternura, su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado» (Hume 1738: libro III, parte II, sección XII). La teoría mecánica de la reproducción («en la copulación sexual el principio generativo pasa del hombre a la mujer») reclama, pues, su correspondiente reformulación de la castidad: «una hembra tiene tantas oportunidades de satisfacer en secreto estos apetitos [sexuales], que nada puede darnos aquí seguridad como no sea una modestia y un recato absolutos por su parte» (Hume 1751: 113-114). Por eso, las mujeres deben ser educadas para su socialización como futuras esposas y madres recluyéndolas en la esfera privada y sus estudios deben basarse en materias concretas, como la historia, cuyo aprendizaje inculca «el fortalecimiento de la virtud» (Hume 1742c: 45), algo que ya había defendido Defoe en virtud de que Clio les ayudaría a «entender el mundo» (cfr. Woolf 1997: 660).

El planteamiento de Rousseau en cuanto a la asociación entre castidad, poder de seducción femenino y salario familiar es muy similar, aunque su punto de partida fue diferente al de Hume, ya que como defensor de la teoría del contrato social, supuso la existencia de un contrato sexual previo construido análogamente, por el que las mujeres aceptaban de manera voluntaria ser excluidas de la esfera pública: así como el fuerte en razón de sus intereses vencía a través de la guerra y convencía a través del derecho al débil, proporcionándole subsistencia y protección a cambio de retener el poder, las mujeres eran vencidas y convencidas para pactar su sujeción al varón a cambio de la subsistencia y la protección (Tomaselli 1985: 112, 119-122; Pateman 1988: 53-54; Cobo 1996: 267-272, 276-279; Domínguez 2001: 191-192). En esta situación de desigualdad, las mujeres utilizan su poder de seducción como mecanismo compensatorio, gracias a «la invariable ley de la naturaleza que ofreciendo a la mujer mayores facilidades para excitar sus deseos que al hombre para que los satisfaga, le subordina a él mal de su grado a la buena voluntad de ella». De ahí, la necesidad de castigar duramente la infidelidad femenina, que «disuelve la familia y quebranta todos los vínculos de la naturaleza, pues al dar al hombre hijos que no son de él, traiciona a unos y a otros». La mujer, en fin, debe ser educada para la maternidad y no para el trabajo productivo, debe ser encerrada en el hogar y separada del mercado de trabajo: «la educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Amarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en

todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar» (Rousseau 1762: 502-509).

Si para Rousseau la única división del trabajo era la división sexual del trabajo dentro de la familia (Rousseau 1751: 251; 1755: *passim*), en Adam Smith esta división sexual ya se puede considerar dada y la familia y el mercado quedan definitivamente separados. Si la educación de los hombres en «establecimientos públicos» es manifiestamente mejorable, la de las mujeres, en la medida en que se realiza dentro de la familia es, para Smith, «útil y ventajosa»: «se las enseña los que sus padres o tutores creen puede ser necesario o útil que aprendan... bien sea para preparar sus ánimos a la reserva, a la modestia, a la castidad o la economía, o bien para hacerlas buenas madres de familia y conducirse como tales cuando lleguen a serlo» (Smith 1776 III: libro V, cap. I). La doctrina de que cada individuo (hombre) es el mejor juez de sus propios intereses no se aplica a las mujeres, cuya capacidad racional de decisión está en entredicho (en la *Riqueza de las naciones* la palabra mujeres aparece en trece ocasiones y su singular dos, mientras que el término hombre se repite más de 200 veces) (Bodkin 1999: 57). Gracias a la clara enunciación de la ideología del salario familiar tomada de Cantillon (el trabajo de la mujer «apenas bastará para su propio sustento») (Cantillon 1755: caps. IX, XI), Smith contribuyó, además, a dar un contenido económico a las esferas separadas de lo público y lo privado, mediante la oposición no sólo entre lo mercantil y lo doméstico, sino también entre el trabajador y la criadora, entre el independiente y la dependiente, entre lo productivo y lo reproductivo-improductivo, y entre el egoísmo y el altruismo, completando en el campo de la filosofía moral la labor que Hobbes, Locke y Rousseau habían desarrollado desde la ciencia política (Smith 1776 I: libro I, cap. VIII, secc. I; Jennings 1993: 120; Sutherland 1995: 112; Still 1997: 129; Pujol 1998: 17-18, 22-23; Domínguez 2001: 193-194) Igual que en toda la genealogía que va de Aristóteles a Hume, el matrimonio surge para Smith de «la atracción de los sexos», que es «directamente proporcional a las exigencias de la cría y la dificultad de su mantenimiento». Dado «el largo tiempo que los niños dependen de sus padres y no pueden subsistir por sí mismos», esa unión basada en el «afecto de los sexos» tiende a ser duradera y sólo puede basarse en el altruismo (Smith 1763: 176-177). Como el principal fin del matrimonio es legitimar a los hijos para la transmisión de la propiedad familiar, la primera obligación del pacto matrimonial es la fidelidad de la esposa al marido, por lo que «la violación de la castidad es la más grande de las ofensas», en la medida en que permite a los hijos ilegítimos compartir el derecho a la herencia con los legítimos (Smith 1763: 204-208). Smith, como sus contemporáneos, insiste en ese carácter diferencial del daño moral ocasionado por la infidelidad femenina: «este daño es más atroz cuando se comete por la esposa contra el marido que al revés», porque, en definitiva, la mujer estaba en un plano jurídico, político y económico de inferioridad respecto al cabeza de familia, «la persona sobre la que todos los otros dependen en gran medida naturalmente para su mantenimiento y defensa».

Así, «todos los daños hechos a un superior por un inferior se sienten más sensiblemente que los hechos a un inferior por alguien al que considera por encima de ellos» (Smith 1763: 182, 202, 212). Smith llega a escribir: «el quebrantamiento de la castidad deshonra irrecuperablemente. Ninguna circunstancia ni incitación pueden excusarlo, ningún pesar ni arrepentimiento pueden atenuarlo. Tan remilgados somos en este tema que hasta la violación deshonra, y en nuestra imaginación la inocencia del espíritu no puede lavar la contaminación del cuerpo» (Smith 1759: 581).

Esta contraposición entre el espíritu inocente y el cuerpo contaminado, así como la propia jerarquía de las pasiones del cuerpo que Smith (1759: 83-85) elaboró años antes (arriba, «las pasiones que se originan en la imaginación», y abajo, lo que «es siempre indecente», como «la pasión mediante la cual la naturaleza une a los dos sexos»), reflejaba una concepción jerárquica del cuerpo análoga a la vieja contraposición entre el orden divino, con la razón, cercana al cielo (lo que está arriba y es superior) y el mundo del deseo, cercano al infierno (lo que está abajo y es inferior) (Amariglio 1988: 588, 598; Graves y Patai 2000: 34), una vieja construcción que hizo del cuerpo «una de las metáforas fundamentales de la sociedad y del mundo» (Le Goff 1999: 41). Después de todo, Isócrates, que fue el primero en usar la palabra metáfora, se encuentra entre los pioneros, junto con Aristóteles, de la templanza, de la política que intentaba centrar en el matrimonio toda la actividad sexual y que luego asumieron los estoicos (Foucault 1976b: 154), cuyo pensamiento tuvo una influencia decisiva tanto en el programa de investigación de Adam Smith (Stein 1998: 7-8; Tribe 1999: 624-625) como en una de las principales críticas del salario familiar, a la sazón, la pionera del feminismo de la igualdad, Mary Wollstonecraft (Stafford 1997: 39-40).

Wollstonecraft denunció la vinculación entre la ideología del salario familiar y el discurso de la seducción femenina a través del matrimonio, calificado como «prostitución legal», una forma de esclavitud «en el sentido político y civil» bajo la cual las mujeres «indirectamente obtienen demasiado poder, y se envilecen con sus esfuerzos para obtener una soberanía ilícita»; y también arremetió contra la educación dirigida a «buscar un hombre que las mantenga y a considerar sus cuerpos como el pago apropiado a los esfuerzos de ellos por mantenerlas» (Wollstonecraft 1792: 100, 168, 178, 187). Wollstonecraft, criticó tanto a aquellos para quienes «todo *estaba* bien en los orígenes» (Rousseau) como a los que mantenían que «todo *está* bien ahora» (los economistas políticos como Smith), por obligar a la mujer a «comer el amargo pan de la dependencia» en vez de «luchar por sí misma» y «ganar su propia subsistencia», de ahí que ensalzara a las mujeres de las clases bajas que «mantienen a sus hijos con el sudor de su frente» (Wollstonecraft 1792: 31, 95, 107, 183, 220-221). Sin embargo, su insistencia en los valores puritanos (como seguidora de las iglesias disidentes) de la virtud cívica, la castidad, la templanza, la frugalidad y el deseo de mejorar la propia condición (Wollstonecraft 1792: 12, 13-14, 40, 141, 155, 205; Baker-Benfield 1989: 97, 109-110, 112; Taylor 1998: 119, 130; Conniff 1999: 299;

Nicholson 1999: 404), la acabaron emparentando con Malthus, el principal defensor de las restricciones preventivas (de la condena del sexo fuera del matrimonio) y de la concepción del salario familiar como privilegio y responsabilidad (Nicholson 1990: 402; Clark 2000: 261, 263; Domínguez 2001: 194).

Según Malthus «en el caso de falta de castidad el oprobio es muy superior para la mujer que para el hombre», ya que su efecto, en forma de embarazo (Malthus odiaba tan intensamente la contracepción que ni siquiera se la planteaba como posibilidad), no permite error, por lo que es necesario hacer recaer «la mayor parte de la culpa allí donde la evidencia del delito era más completa y, peores, por otra parte, las consecuencias para la sociedad. La obligación de todo hombre de mantener a sus hijos es algo que la sociedad impone cuando tiene ocasión de hacerlo; pero se considera que el mayor grado de molestias y esfuerzos, a los que se verá sometido necesariamente a causa de su familia... [es] suficiente castigo para el hombre» (Malthus 1798: 164-165; Nicholson 1999: 420). Así, tanto para Wollstonecraft como para Malthus, el sexo, que simboliza la revuelta contra la razón, tiene una connotación negativa: para la primera, refuerza una estructura social desigual basada en el matrimonio y la propiedad privada; para el segundo, amenaza un *status quo* articulado en torno a las relaciones entre propietarios y trabajadores y la familia patriarcal (Nicholson 1999: 408-409, 414-415). Aunque el fin primario del salario familiar no era asegurar la dependencia femenina, sino relevar al gobierno de la carga de sostener a las mujeres pobres y a sus hijos transfiriéndola al padre de familia (Clark 2000: 261-264), los reformadores de la legislación sobre la pobreza que siguieron a Malthus «eran hostiles a los subsidios para las mujeres y los niños porque ello podía destruir su dependencia y dañar la familia patriarcal, la unidad fundamental de la economía» (Persky 1997: 187).

CONSIDERACIONES FINALES

Desde Wollstonecraft, el feminismo de la igualdad, basándose en la distinción sexo/género, ha tratado de actuar contra las restricciones materiales que han discriminado a las mujeres. Pero no ha reconocido la enseñanza fundamental del análisis de las metáforas: tanto el género como el sexo son construcciones culturales (Domínguez 2002: 64), metafóricas, son parte de ese discurso occidental *performativo* que, como dijo Foucault (1976a: 96), ha hecho pasar «nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia, bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y del deseo». Probablemente esa sea una de las principales contradicciones del pensamiento de Wollstonecraft y de su trágica coincidencia con el de Malthus. Pero este discurso basado en la «repetición de la normalidad» mediante la cual «el poder actúa para construir la ilusión de una identidad heterosexual [un sistema de correspondencia entre sexo, género y deseo] sin fisuras» (Butler 1991: 101-102, 107), responde a la «regla de la poli-

valencia táctica», es decir, puede «ser instrumento de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta» (Focault 1976a: 122-123). Dicha estrategia tendría que crear nuevas metáforas, con el fin de que las mujeres se reapropien de su cuerpo y lo valoricen (Amariglio y Ruccio 2002: 99-101), como por ejemplo ha hecho Hewitson (1999: 194-211) con su metáfora de la «matriz como capital» por cuyo alquiler las mujeres tienen derecho a un ingreso y, si se me apura, a una compensación por el riesgo de morir cuando dan a luz como le ocurrió a Mary.

En ese sentido, me parece que una buena moraleja de esta historia sería recuperar para las ciencias sociales la propuesta que hizo Hume a sus interlocutoras ilustradas del campo literario cuando las animó a superar la dicotomía entre razón y sensibilidad, formando «una liga ofensiva y defensiva que nos proteja de nuestros comunes enemigos: los enemigos de la razón y de la belleza, las gentes de mentalidad mostrenca y de corazón insensible. Persigámoslos de ahora en adelante con severidad implacable; no toleremos sino a quienes poseen un sano entendimiento y delicados sentimientos, características que, con toda probabilidad, encontraremos siempre unidas de modo inseparable» (Hume 1742b: 28).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, I. (1999): «El significado del género en las ciencias sociales», *Política y Sociedad*, 32, 9-21.
- AMARIGLIO, J.L. (1988): «The body, economic discourse, and power: an economist's introduction to Foucault», *History of Political Economy*, 20 (4), 583-613.
- (2002): «Modern economics: the case of the disappearing body?», *Cambridge Journal of Economics*, 26 (1); 81-103.
- ANDERSON, B.A. y ZINSSER, J. (1991): *Historia de la mujeres: una historia propia*. Barcelona: Crítica, 2 vols.
- ARISTÓTELES ([IV a.C.] 1981): *La Política*. Madrid: Editora Nacional.
- ([IV a.C.] 1995): *Ética Nicomáquea*. Madrid: Planeta-Agostini-Gredos.
- ([IV a.C.] 1998): *Retórica*. Madrid: Alianza.
- AYER, A.J. ([1946] 1976): *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca.
- BACKHOUSE, R.E. ed. (1994): *New Directions in Economic Methodology*. Londres: Routledge.
- BARKER-BENFIELD, G.J. (1989): «Mary Wollstonecraft: eighteenth-century commonwealthwoman», *Journal of the History of Ideas*, 50 (1), 95-115.
- BACON, F. ([1620] 1984): *Novum organum*. Madrid: Sarpe-Fontanella.
- BENHABIB, S. (1987): «The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory», en S. Benhabib y D. Cornell eds., *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 77-95.
- BICCHIERI, C. (1988): «Should a scientist abstain from metaphor?», en A. Klamer, D.N. McCloskey y R.M. Solow, eds. (1988: 100-114).
- BODIN, J. ([1576] 1985): *Los seis libros de la República*. Barcelona: Orbis.
- BODKIN, R.G. (1999): «Women's agency in classical economic thought: Adam Smith, Harriet Taylor Mill, and J.S. Mill», *Feminist Economics*, 5 (1), 45-60.
- BORDO, S. (1986): «The Cartesian Masculinization of Thought», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11 (3), 439-456.
- BORGES, J.L. ([1936] 1997): *Historia de la eternidad*. Madrid: Alianza.
- ([1950] 1989): «La esfera de Pascal», en *Otras Inquisiciones*. Madrid: Alianza, 13-16.
- BROWN, V. (1994): «The Economy as Text», en R.E. Backhouse ed. (1994: 368-382).
- BURNS, S.A.M. (1979): «The Humean female», en L.M.G. Clark y L. Lange eds., *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*. Toronto: University of Toronto Press, 53-60.
- BUTLER, J. ([1991] 2000): «Imitación y subordinación de género», *Revista de Occidente*, 235, 85-109.
- (1993): *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- (1997): *The Physic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford (Cal): Stanford University Press.
- CANTILLON, R. ([1755] 1978): *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. México: FCE.
- CLARK, A. (2000): «The New Poor Law and the breadwinner wage: contrasting assumptions», *Journal of Social History*, 34 (2), 261-281.
- COBO, R. (1996): «Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau», *Papers*, 50, 265-280.

- CONNIFF, J. (1999): «Edmund Burke and His Critics: The Case of Mary Wollstonecraft», *Journal of the History of Ideas*, 60 (2), 299-318.
- DERRIDA, J. ([1971] 1989): «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 247-311.
- ([1987] 1989): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- DESCARTES, R. ([1637] 1980): *Discurso del método. Para dirigir bien la razón y buscar la verdad de las ciencias*. Madrid: Alianza.
- DOMÍNGUEZ, R. (2001): «Por qué la economía es una ciencia tan misógina? Una relectura de los clásicos desde la economía feminista», *Política y Sociedad*, 37, 181-202.
- (2002): «Género, clase y raza en la economía feminista», *Clepsydra. Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*, 1, 61-78.
- DUBY, G. (1982): *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid : Taurus.
- ECO, U. ([1993] 1999): *La búsqueda de la lengua perfecta*. Madrid : Altaya-Crítica.
- ENGLAND, P. (1993): «The Separative Self: Androcentric Bias in Neoclassical Economics», en M.A. Ferber y J. Nelson eds. (1993: 37-53).
- FERBER, M. y Nelson, J. (1993): «Introduction: The Social Construction of Economics and the Social Construction of Gender», en M.A. Ferber y J. Nelson (1993: 1-22).
- Nelson, J. eds. (1993): *Beyond Economic Man. Feminist Theory and Economics*. Chicago; Chicago UP.
- FLANDRIN, J.L. (1979): *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona: Crítica.
- (1984): *La moral sexual en Occidente*. Barcelona: Juan Garnica.
- FOUCAULT, M. ([1964] 1981): *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama.
- ([1966] 1984): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini-Siglo XXI.
- ([1975]: «Poder-cuerpo», en *Microfísica del poder*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 103-110.
- ([1976a] 1984): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- ([1976b] 1997): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- ([1984] 1997): *Historia de la sexualidad 3. La inquietud del sí*. Madrid : Siglo XXI.
- GARCÍA GUAL, C. (1992): *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, A. (1999): «¿Es el sujeto feminista epistemológicamente relevante para la ciencia?», *Política y Sociedad*, 30, 23-37.
- GRAVES, R. (1985): *Los mitos griegos*. Madrid : Alianza, 2 vols.
- y Patai, R. (2000): *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza.
- HARDIN, R. (1998): «Modern contractarianism», en P. Newman ed. (1998 II: 645-651).
- HARDING, S. (1995): «Can Feminist Thought Make Economics More Objective?», *Feminist Economics*, 1 (1), 7-32.
- HEINISOHN, G. y Steiger, O. (1999): »Birth Control: The Political-Economic Rationale behind Jean Bodin's *Démonomanie*«, *History of Political Economy*, 31 (3), 423-448.
- HENDERSON, W. (1994): »Metaphor and Economics«, en R.E. Backhouse ed.(1994: 343-367).
- HESÍODO ([VIII a.C.] 1975): *Teogonía. Trabajos y días*. Barcelona: Bruguera.
- HEWITSON, G.J. (1999): *Feminist Economics. Interrogating the Masculinity of Rational Economic Man*. Cheltenham: Edward Elgar.

- HOBBS, T. ([1651] 1983): *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Editora Nacional.
- HUME, D. ([1738] 1981): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 2 vols.
- ([1742a] 1985): «Del origen y progreso de las artes y las ciencias», en *Ensayos políticos*. Barcelona: Orbis-Unión Editorial, 95-118.
- ([1742b] 1995): «Sobre el género ensayístico», en D. Hume (1995: 24-30).
- ([1742c] 1995): «Sobre el estudio de la historia», en D. Hume (1995: 41-48).
- ([1748] 1980): *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- ([1751] 1993): *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- ([1761] 1995): «Sobre la inmortalidad del alma», en D. Hume (1995: 135-147).
- (1995): *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- JACQUART, D. y Thomasset, C. (1989): *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor.
- JENNINGS, A.N. (1993): «Public or Private? Institutional Economics and Feminism», en M.A. Ferber y J. Nelson eds. (1993: 111-129).
- (2000): «Dualisms», en J. Peterson y M. Lewis eds., *The Elgar Companion to Feminist Economics*. Cheltenham: Edward Elgar, 142-153.
- KANT, I. ([1764] 1998): *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Barcelona: Óptima-Espasa.
- KLAMER, A. y McCloskey, D.N. (1988): «Economics in the human conversation», en A. Klammer, D.N. McCloskey y R.M. Solow, eds. (1988: 3-20).
- y R.M. Solow (eds.), *The consequences of economic rhetoric*. Cambridge: CUP.
- KRAUS, J.R. (1998): «Hobbes and contractarianism», P. Newman ed. (1998: II, 229-236).
- LAKOFF, G. y Johnson, M. ([1980] 1992): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.
- LE GOFF, J. (1999): *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Madrid: Altaya-Gedisa.
- LIZCANO, E. (1999): «La metáfora como analizador social», *Empiria. Revista de metodología de las ciencias sociales*, 2, 29-60.
- LLOYD, G. (1993): *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2ª ed.
- LOCKE, J. ([1690] 1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, 2 vols.
- MALTHUS, T.R. ([1798] 1982): *Primer ensayo sobre la población*. Madrid: Alianza.
- MARTÍNEZ-EXPÓSITO, A. (2001): «Desplazamiento semántico y escenificación: dos aspectos semióticos de la identidad sexual», *Reverso*, 2, 19-33.
- MCCLOSKEY, D.N. ([1985] 1990): *La retórica de la economía*. Madrid: Alianza.
- (1993): «Some Consequences of a Conjective Economics», en M.A. Ferber y J. Nelson eds. (1993: 69-93).
- (1994): «How To Do a Rhetorical Analysis, and Why», en R.E. Backhouse ed. (1994: 319-342).
- (1995): «Metaphors Economists Live By», *Social Research*, 62 (2), 215-237.
- MIROWSKI, P. (1988): «Shall I compare thee to a Minkowski-Ricardo-Leontief-Metzler matrix of the Mosak-Hicks type? Or, rhetoric, mathematics, and the nature of neo-classical economic theory», en A. Klammer, D.N. McCloskey y R.M. Solow, eds. (1988: 117-145).

- MONTAIGNE, M. de ([1588] 1997): «De la vanidad de las palabras», en *Ensayos*. Barcelona: Altaya-Cátedra, vol. I, 374-378.
- NELSON, J. (1992): «Gender, metaphor and the definition of Economics», *Economics and Philosophy*, 8, 103-125
- (1993a): «Value-Free or Valuess? Notes on the Pursuit of Detachment in Economics», *History of Political Economy*, 25 (1), 121-145.
- (1993b): «The Study of Choice or the Study of Provisioning? Gender and the Definition of Economics», en M.A. Ferber y J. Nelson eds. (1993: 23-36).
- (1993c): «Gender and Economic Ideologies», *Review of Social Economy*, 51 (3), 287-301.
- (1995): «Feminism and Economics», *Journal of Economic Perspectives*, 9 (2), 131-148.
- NEWMAN, P. ed. (1998): *The New Palgrave Dictionary of Law and Economics*. Londres: McMillan, 3 vols.
- NICHOLSON, M. (1990): «The Eleventh Commandment: Sex and Spirit in Wollstonecraft and Malthus», *Journal of the History of Ideas*, 51 (3), 401-421.
- NIETZSCHE, F. ([1873] 1994): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.
- ORTEGA, J. ([1914] 1998): «Ensayo de estética a manera de prólogo», en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Óptima-Espasa, 138-162.
- ([1924] 1983): «Las dos grandes metáforas», en *Obras Completas*. Madrid : Alianza, vol. II, 387-400.
- ([1925] 1998): «La deshumanización del arte», en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Óptima-Espasa, 45-92.
- PAGELS, E. (1990): *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona: Crítica.
- PASCAL, B. ([1670] 1982): «Del arte de persuadir», en *Pensamientos*. Barcelona: Orbis-Iberia.
- PATEMAN, C. (1988): *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- PERSKY, J. (1997): «Classical Family Values: Ending the Poor Laws as They Knew Them», *Journal of Economic Perspectives*, 11 (1), 179-189.
- POLANYI, L. (1997): «Interview with Deirdre McCloskey», *Challenge*, January-February, 16-29.
- PUJOL, M. (1998): *Feminism and Anti-feminism in Early Economics Thought*. Cheltenham: Edward Elgar.
- ROUSSEAU, J.J. ([1751] 1980): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid : Alianza.
- ([1755] 1985): *Discurso sobre la Economía política*. Madrid : Tecnos.
- ([1762] 1979): *Emilio o la Educación*. Barcelona : Bruguera.
- ROWLEY, C.K.(1998): «State of nature and civil society», P. Newman ed. (1998: III, 514-524).
- SCOTT, J.W. (1986): «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91 (5), 1053-1075.
- (1988): «Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism», *Feminist Studies*, 14 (1), 33-50.
- SEIZ, J. (1993): «Feminism and the History of Economic Thought», *History of Political Economy*, 25 (1), 185-201.
- SMITH, A. ([1759] 1997): *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid : Alianza.
- ([1763] 1995): *Lecciones sobre jurisprudencia (Curso 1762-3)*. Granada: Comares.

- ([1776] 1985): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid : Orbis-Antoni Bosch, 3 vols.
- STAFFORD, W. (1997): «Narratives of Women: English Feminists of the 1790s», *History. Journal of Historical Association*, 265, 24-43.
- STEIN, P.G. (1998): «Adam Smith and the law», P. Newman ed. (1998: I, 7-9).
- STILL, J. (1997): *Feminine economies. Thinking against the market in the Enlightenment and the late twentieth century*. Manchester: MUP.
- SUTHERLAND, K. (1995): «Adam Smith's master narrative: women and the *Wealth of Nations*», en S. Copley y K. Sutherland eds., *Adam Smith's Wealth of Nations. New Interdisciplinary Essays*. Manchester: MUP, 97-121.
- TAYLOR, B. (1998): «Por el amor de Dios. Religión e imaginación erótica en el feminismo de Mary Wollstonecraft», *Studia Historica. Historia Moderna*, 19, 117-138.
- TOMASELLI, S. (1985): «The Enlightenment Debate on Women», *History Workshop Journal*, 20, 101-124.
- TRIBE, K. (1999): «Adam Smith: Critical Theorist?», *Journal of Economic Literature*, 37 (3), 609-632.
- TRIGG, R. (1999): *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*. Madrid: Alianza.
- UNAMUNO, M. de ([1912] 1988): *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Ediciones B.
- VICO, G. ([1744] 1985): *Principios de Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*. Barcelona: Orbis, 2 vols.
- WIEGMAN, R. (1989): «Economies of the Body: Gendered Sites in *Robinson Crusoe* and *Roxana*», *Criticism*, 31 (1), 33-51.
- WOOLF, D.R. (1997): «A Feminine Past? Gender, Genre, and Historical Knowledge in England, 1500-1800», *American Historical Review*, 102 (3), 645-679.

RESUMEN

Este ensayo se divide en dos partes. En la primera se repasa la historia de la metáfora con el doble fin de reivindicar su contenido económico y de evidenciar su utilización prácticamente universal incluso por quienes la intentaron expulsar del lenguaje científico, entre ellos, los primeros que se preocuparon del estudio de la economía política. En la segunda se desestructura esa metáfora de dualismo jerárquico que es el género en dos momentos: desde los tiempos mitológicos hasta el siglo XVI, a partir de la analogía fundacional «lo racional es al hombre como lo concupiscente es a la mujer»; y desde mediados del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, a partir de la separación entre lo privado y lo público, sobre la que, con la mediación de un nuevo discurso sobre el peligro seductor de la sexualidad de las mujeres, se construyó finalmente la oposición binaria entre familia y mercado

ABSTRACT

This essay is divided in two parts. In the first one, the history of the metaphor is resumed with a twofold purpose: vindicate her economic content, and prove her practically universal use for even whose intent expelled it from the scientific language, among them the pioneers of the study of political economy. In the second one, gender, as a metaphor of hierarchical dualism, is desestructured in two epochs: from the mithological times to XVI century, based on the fundational analogy «rational is to man as concupiscent is to woman»; and from the middle of XVII century to the end of XVIII, based on the separation between private and public spheres, above it is built the binary opposition between family and market, thanks to a new discourse of seductive danger of women's sexuality.