

NI VIRTUOSAS NI CIUDADANAS: INCONSISTENCIAS PRÁCTICAS EN LA TEORÍA DE KANT*

CONCHA ROLDÁN**

Instituto de Filosofía del CSIC - España

RESUMEN

En los círculos ortodoxos kantianos suelen disculparse las incoherencias del maestro diciendo que era un “hijo de su tiempo”. Ciertamente, en su época aún se excluía en toda Europa a las mujeres de la ciudadanía activa, privándolas de ser sujetos políticos y, con ello, sujetos éticos, de derecho, e incluso, históricos. Pero también es verdad que en ese momento está emergiendo un movimiento en defensa de la igualdad de género (*querelle des femmes*), en el que lamentablemente Kant no participa. En el presente artículo, tras un preámbulo histórico en el que se confronta al Kant crítico con sus predecesores y coetáneos en lo tocante al tema de la igualdad de las mujeres, se defiende la tesis de que la verdadera moralidad no es pensable sin una idea de universalidad real o, lo que viene a ser lo mismo, de igualdad de género, porque solo a partir de ella es pensable la individualidad y la autonomía.

Palabras clave: I. Kant, T. von Hippel, autonomía, derecho de ciudadanía, igualdad de género.

* Este trabajo se realiza en el seno de los proyectos “Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI” (FFI 2008-04279//FISO) y “Enlightenment and Global History” (ENGLOBE, Marie Curie FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN). Agradezco a Lisímaco Parra y Catalina González por su hospitalidad durante la celebración del Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) en Bogotá y la paciente oportunidad de esta publicación.

** roldan@ifs.csic.es

NEITHER VIRTUOUS NOR CITIZENS:
PRACTICAL INCONSISTENCIES IN KANT'S THEORY

ABSTRACT

Orthodox Kantian circles tend to excuse the philosopher's inconsistencies by saying that he was a "child of his time". It is true that in his time women throughout Europe were excluded from active citizenship, depriving them of the right to be political and, consequently, ethical and even historical subjects. But it is also true that in that same period a movement was emerging in defense of gender equality (*querelle des femmes*), in which Kant regrettably did not participate. After a historical introduction that contrasts the critical Kant with his predecessors and contemporaries regarding the issue of women's equality, the article goes on to defend the thesis that true morality is unthinkable without an idea of genuine universality, that is, without gender equality, since only on that basis can individuality and autonomy be thought.

Keywords: I. Kant, T. von Hippel, autonomy, right to citizenship, gender equality.

NEM VIRTUOSAS NEM CIDADÃS:
INCONSISTÊNCIAS PRÁTICAS NA TEORIA DE KANT

RESUMO

Nos círculos ortodoxos kantianos, as incoerências do mestre ao dizer que era um "filho de seu tempo" costumam ser desculpadas. Certamente, em sua época ainda se excluía em toda a Europa as mulheres da cidadania ativa e privava-as de serem sujeitos políticos e, com isso, sujeitos éticos, de direito, e inclusive, históricos. Mas também é verdade que, nesse momento, está emergindo um movimento em defesa da igualdade de gênero (*querelle des femmes*), do qual lamentavelmente Kant não participa. No presente artigo, após um preâmbulo histórico no qual se confronta o Kant crítico com seus predecessores e coetâneos no que tange ao tema da igualdade das mulheres, defende-se a tese de que a verdadeira moralidade não é pensável sem uma ideia de universalidade real ou, o que vem a ser a mesma coisa, de igualdade de gênero, porque só a partir dela é pensável a individualidade e a autonomia.

Palavras-chave: I. Kant, T. von Hippel, autonomia, direito de cidadania, igualdade de gênero.

Preludio

Este trabajo fue presentado en un congreso que llevaba por título “Teoría y praxis. Cuestiones kantianas y problemas contemporáneos”, en una mesa dedicada a filosofía de la historia y política, en la que –a mi entender– no podía faltar una voz crítica que se preguntara por el concepto de igualdad, por el derecho a la ciudadanía de las mujeres –en pie de igualdad con sus congéneres varones– en la obra de Kant.

En los círculos ortodoxos kantianos suelen disculparse las incoherencias del maestro diciendo que era un “hijo de su tiempo”. Ciertamente, en la época de Kant aún se excluía en toda Europa a las mujeres de la ciudadanía activa, privándolas de ser sujetos políticos y, con ello, de ser a su vez sujetos éticos, sujetos de derecho e incluso sujetos históricos. Pero también es verdad que justamente en ese momento emerge en toda Europa un movimiento en defensa de la igualdad de las mujeres, una “*querelle des femmes*” (cf. Bock & Zimmermann) que se había venido alimentando al menos desde el renacimiento, como muestra el libro de Christine de Pizan, *La ciudad de las mujeres* (1405), y que tuvo su punta de lanza en pleno siglo XVII. Podemos citar como escritos representativos de esta época el de la francesa Marie de Gournay, titulado *Egalité des hommes et des femmes* (1622), y el de la alemana afincada en Holanda Anna Maria van Schurman, que lleva el nombre de *De capacitate ingenii mulieris ad scientias* (1638), aunque sin duda el que se convirtió en escrito paradigmático de este movimiento fue aquel publicado anónimamente en París por Poullain de la Barre –hay que agradecer a Celia Amorós el haber sido su introductora en lengua castellana (cf. 1990; 1992b; 1997)– bajo el título *De l'égalité de deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), en el que demostraba que el trato desigual sufrido por las mujeres no tiene ningún fundamento “natural”, sino que procede de un prejuicio cultural. A este texto siguió, en 1674, la publicación de un segundo libro anónimo titulado *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, donde se argumenta que las mujeres deben recibir una verdadera educación que les abra las puertas de todas las carreras científicas y políticas, y unos años después se completó la trilogía con el libro titulado *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, en el que defiende con ironía el punto de vista sexista que prevalecía en su época, ridiculizando los argumentos patriarcales.

Esta tradición de los denominados “defensores de las mujeres” o “*querelle des femmes*” también tuvo lugar en Alemania, donde Jakob Thomasius (el maestro de Leibniz) había publicado en 1676, junto a Johannes Sauerbrei y Jacob Smalcius, el ensayo titulado *De foeminarum eruditione*; sin duda fue el hijo del primero, Christian

Thomasius, quien más claramente apostara por la igualdad de las mujeres en Alemania, como queda de manifiesto en su *Einleitung zur Vernunftlehre* (1691), dirigida a todas las personas, independientemente del rango y del sexo.

Acaso Kant no conociera toda la literatura relativa a la “disputa de las mujeres” de su época ni sus antecedentes en directo. Pero, sin duda, tenía que saber de ella a través de uno de sus asiduos comensales, el jurista –y alcalde de Königsberg– Theodor von Hippel (cf. Cavana 255), quien publicó en 1793 anónimamente –llegó a pensarse que Kant era el autor del escrito– el ensayo titulado *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Hippel parte en este escrito, dedicado al perfeccionamiento de los derechos cívicos de la mujer, de una crítica a la Revolución francesa por no haber aportado nada a la igualdad jurídica de las mujeres, e intenta demostrar que la desigualdad de los sexos no procede de la naturaleza, sino que hay que buscarla en la división del trabajo, la cual originó una posición de poder exclusiva de los varones que apenas cambió con la introducción del derecho civil. Hippel critica la incoherencia de unas leyes que, por una parte, condenan a las mujeres de por vida a la minoría de edad, a la par, que las castigan con la misma dureza que a los hombres: en el momento en que escribe, Olympe de Gouges acababa de ser decapitada en Francia por el Régimen del Terror, poco después de haber publicado sus *Droits de la femme et de la citoyenne* (*Derechos de la mujer y de la ciudadana* 1791) –escrito como reacción a los *Droits du citoyen*, en los que las mujeres quedaban excluidas de los derechos obtenidos en la Revolución francesa–, donde defendía que “si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también lo tiene de subir a la tribuna” (Puleo 158). Hippel considera que la causa de la desventaja en que se encuentran las mujeres en las leyes –escritas por los varones– reside en el miedo de estos ante un posible dominio de las mujeres, y centra su propuesta para lograr el perfeccionamiento de los derechos cívicos de las mujeres a través de la consecución de la igualdad para ambos sexos, algo que en su opinión solo podría alcanzarse por medio de una educación igualitaria.

Pues bien, a pesar de que en su momento se llegara a atribuir a Kant este escrito anónimo, el filósofo continuó excluyendo a las mujeres tanto de la ciudadanía activa como de la posibilidad de autolegislarse, con lo cual estas permanecían sometidas a la heteronomía de sus tutores –padres, hermanos y esposos–. Asimismo, resulta extraño que un pensador capaz de entusiasmarse por la Revolución francesa –es famosa la anécdota de que solo eso le hizo olvidar un día su paseo diario–, no se percatase de que uno de los aspectos que llevaba aparejado el lema de la Revolución afectaba también a la igualdad entre varones y mujeres.

El hecho mismo de que recayeran sobre Kant las sospechas de la autoría del texto de Hippel significa, a mi entender, que el pensador de Königsberg tenía en su teoría ético-política todos los elementos para haber dado ese paso concluyente y convertirse en defensor de la causa de las mujeres. Sin embargo, el padre de la ética moderna y de las tres *Críticas* opta por hacer oídos sordos al cambio social que llamaba a la puerta, evita realizar a una verdadera crítica de fondo de los conceptos ético-políticos y jurídicos, optando por permanecer en el orden establecido y no aplicar su teoría “crítica” a la exclusión de las mujeres de la vida pública, cuando tenía en su filosofía práctica los elementos formales necesarios para haberlo hecho; y, al no hacerlo, deja al descubierto de manera notable sus inconsistencias en los dos pilares fundamentales de su ética: la autonomía y la universalidad.

La verdadera moralidad no es pensable sin una *idea* de universalidad *real* o, lo que viene a ser lo mismo en este contexto, de igualdad, porque solo desde ella es pensable la individualidad y la autonomía, tanto tiempo consideradas únicamente categorías masculinas (cf. Valcárcel 2-4). Sin duda, la percepción de la universalidad y la autonomía como dos caras de la misma moneda ético-política pertenece a nuestras deudas kantianas (cf. Aramayo 1995), pero eso no nos exime de analizar las inconsistencias de la teoría ética de Kant, sobre todo, porque estas contribuyeron a perpetuar un prejuicio que todavía hoy tiene secuelas inadmisibles.

Tras un preámbulo histórico, en el que se confronta al Kant crítico con sus predecesores y coetáneos, en lo tocante al tema de la igualdad de las mujeres, voy a distinguir en este trabajo dos apartados para desarrollar mi tesis: en el primero, presentaré el abismo insalvable que, a mi entender, se da entre los principios éticos del formalismo kantiano y su aplicación política; en el segundo, me referiré al lastre de sus convicciones antropológicas, que cortocircuitan el camino hacia el deber ser al aceptar –e incluso prescribir– como incuestionable el orden establecido.

Ética y política de recortes para las mujeres: la aplicación del formalismo

Es característico del pensamiento de la Ilustración el haber enarbolado en muchos sentidos los conceptos de “emancipación” y “liberación”, de los cuales la emancipación de la teología y la liberación del determinismo de la naturaleza acaso fueron los más decisivos para la filosofía. Ciertamente, la laicización y la humanización del pensamiento habían ido cobrando protagonismo durante la época renacentista, pero el despertar intelectual que se operó en el siglo XVIII –y que denominamos Ilustración– es el resultado de determinados

procesos sociales, en los que los escritos de autores como Descartes, Bacon, Spinoza, Hobbes o Leibniz tuvieron mucho que ver. Era tiempo en el que se pensaba a la naturaleza y a los seres humanos de otra manera. Algo que W. Schneiders supo expresar muy bien:

La filosofía se convierte en filosofía para el mundo o del mundo: no solo para el gran mundo y la alta sociedad, sino cada vez más también para el común de los mortales, al tomar como propios los intereses esenciales de la humanidad. (8)

De esta manera, la Ilustración da la espalda conscientemente a la filosofía escolástica, a la mera teoría, representada por la metafísica: quiere ser *práctica*. La filosofía se pone así a disposición de todo el mundo como saber universal, sobre todo, como saber práctico.

Hasta este momento hubo mujeres “excepcionales” que se destacaron en algún campo del saber, pero hay que subrayar este aspecto de excepcionalidad, pues eran consideradas como “musas”, “niñas prodigio”, “monstruos de la naturaleza” o como “espíritus masculinos en cuerpos femeninos”; esta última metáfora es muy importante, si tenemos en cuenta que hasta bien entrado el siglo XVII circulaba por el centro Europa un anónimo en el que se cuestionaba que las mujeres tuvieran alma, esto es, que fueran seres humanos (*Disputatio qua probatur et ad oculum demonstratur mulieres non esse homines*, 1618: este anónimo suele atribuirse a Valerus Acidalius, quien en 1595 escribió una *Disputatio nova contra mulieres*, que fue contestada por Simon Gediccus). Así las cosas, a estas filósofas de familias acomodadas –que habían tenido el privilegio de seguir las clases que en sus hogares recibían sus hermanos varones o de devorar autodidactamente las bibliotecas de sus padres– les parecía necesario sacar a la discusión un tema que tan profundamente les atañía, esto es, que las mujeres no sufrían de ninguna incapacidad natural por la que no pudieran dedicarse al estudio: Gournay subraya que “el ser humano no es ni varón ni mujer” (recurriendo a la distinción escolástica de que la sexualidad es *secundum quid*) y Schurmann afirma que “la inteligencia no tiene sexo”. Todavía inmersas en la cultura piadosa de la época, ambas utilizan además argumentos religiosos para la defensa de su postura, pues era muy importante convencer al auditorio masculino de que el estudio no conducía a las mujeres ni a la impiedad ni a la pérdida del decoro; así dice Gournay que “para la Biblia cuentan igual varones que mujeres” y Schurman afirma que “ninguna ley divina prohíbe a las mujeres desarrollar su inteligencia”. Por esta época, en España, María de Zayas y Sotomayor (cf. Martín-Gamero 23-25) incluye en sus *Novelas ejemplares o amorosas (Decameron español)* algunas denuncias sobre la opresión que las mujeres sufren por parte de los hombres

y el trato que reciben, rebelándose de su situación social que le vedaba el acceso a la adquisición de conocimientos.

A partir de textos como los anteriores estas autoras indicaban que no se trataba de una incapacidad natural que impidiera a las mujeres dedicarse a la adquisición de conocimientos y a los asuntos públicos, sino que quedaba demostrado que la imposibilidad procedía de las leyes convencionales que los varones habían querido establecer. Y esto era así porque “la naturaleza” había dotado a las mujeres también de esa capacidad maternal que les propiciaba deberes absorbentes en su casa que debían anteponer al resto. Pero ¿por qué tanta resistencia al celibato de las intelectuales?, se preguntaba la Schurmann, si esto era algo que nadie reprochó nunca a pensadores varones como Spinoza, Leibniz o Kant, etc.

Será el siglo XVIII, de la mano de la Revolución francesa, el que traiga las reivindicaciones más políticas de las mujeres, a la vez que en Europa se sigue construyendo durante este periodo una imagen de “mujer culta” que, aunque distaba mucho de la “mujer académica y universitaria”, sí que contribuía a alejar a la mujer dedicada a las ciencias y al saber de la imagen de “bruja” o “maga”; solo como dato curioso recordaré aquí que la última quema pública de brujas tuvo lugar en Alemania en 1775; Christian Thomasius influyó mucho con sus ensayos (*De crimina magiae* 1701, *Dissertation über die Folter* 1705 y *De origine ac Progressu Inquisitorii contra sagas* 1712) para que en 1714 Federico Guillermo I proclamara un edicto que acabara con la persecución de brujas en Prusia. Acaso las figuras más representativa en este punto sean Olympe de Gouges (*Droits de la femme et de la citoyenne* 1791) y Mary Wollstonecraft (*Vindication of the Rights of Woman* 1792). Estas autoras ya no solo reivindican su igual capacidad para adquirir el saber, sino tener derechos para aprender y, además, derechos que garanticen la igualdad de contenidos en la educación de varones y mujeres, y el derecho a trabajar poniendo en práctica estos conocimientos. El punto de partida de sus escritos es que todos los seres humanos (sean varones o mujeres) nacen con los inalienables derechos a la igualdad, la independencia y la libertad. Había que combatir la educación exclusiva de las mujeres “para sus labores”, que se guiaba por el *Tratado para la educación de las niñas* (1687) de Fenelón, y que se reducía a la enseñanza del catecismo, un poco de leer, escribir y contar (lo justo para poder llevar una casa), e instrucción de cómo cuidar a los niños y a la servidumbre. Estas convicciones se reflejan hasta en el capítulo dedicado a la educación de Sofía en el *Emilio* del ilustrado Rousseau. De esta manera, los esfuerzos por cambiar las leyes referentes al matrimonio y por conseguir una igualdad en la educación tuvieron que ir de consuno: no en vano las hijas pasaban de

la dependencia de sus padres (quienes decidían si debían ir a los liceos de señoritas o no) a la de sus maridos (las leyes civiles consideraban a la mujer como menor si estaba casada).

Parecería, pues, obvio que la filosofía, con su autodeclaración de disciplina crítica, hubiera debido enfrentarse al problema con otro talante. Sin embargo, lo que observamos es que esta rama del saber, que reclamaba para sí el estatuto de ciencia, no inició la modernidad tratando al género femenino de manera muy “racional”. Pocos son los pensadores varones que dedicaron sus esfuerzos a indagar los motivos que convertían a la mujer en un ser humano de segunda clase, y muchos menos los que se cuestionaron si estos motivos eran lícitos. Los varones estaban asentados en su cota de poder y no querían arriesgarse a perderla concediendo al género femenino acceso a las tareas públicas o a la participación política, ni mucho menos ese escalón previo que es el estudio de las ciencias. Es un hecho comprobado que durante siglos la mayoría de los grandes pensadores perdieron su capacidad crítica al enfrentarse a temas referentes al “otro” género, contribuyendo incluso con sus teorías a la marginación sistemática de la mujer de la vida intelectual y, con ello, de su proyección pública, hasta bien entrado el siglo xx, con las secuelas que han quedado grabadas con fuego en las costumbres hasta nuestros días. Salvo honrosas excepciones, como el ya mencionado Poullain de la Barre, Condorcet, Theodor von Hippel o John Stuart Mill (cf. Amorós 1992a y b), desde la metafísica antigua hasta la sociología contemporánea –pasando por la filosofía moderna e ilustrada– los pensadores abandonan los cauces lógicos de la reflexión para dar paso a una racionalidad diferente regida por categorías e intereses patriarcales, como muy bien ha mostrado Celia Amorós en sus trabajos (cf. 1985).

Había intereses creados en consagrar la polaridad sexual, la complementariedad, repartiendo los papeles de tal manera que solo los varones fueran protagonistas de la historia y la cultura. Y a través de la educación se encargaban de transmitir, de generación en generación, esos designios “divinos” de la creación, que en el período ilustrado se convirtieron en fines de la naturaleza. Estos intereses serían inconscientes en muchos varones, pero esta situación no puede exculpar a los filósofos, quienes, por definición, vivían de su capacidad racional.

Un ejemplo paradigmático de estas contradicciones de muchos ilustrados varones es la obra de Kant, a quien las historias de la filosofía califican como “padre de la ética” y que, sin embargo, dejó a la mitad de la humanidad al margen de lo que constituye los dos pilares fundamentales de la misma: la universalidad y la autonomía, considerando a las mujeres incapaces de actuar por principios y excluyéndolas de una cualificación para acceder a la categoría de ciudadanas por su

“minoría de edad civil” (cf. MS, Ak. VI 314), haciendo con ello que las descripciones antropológicas de las cosas, tal y como eran en la época, se convirtieran en el *desideratum* ético de lo que debía ser.

Con respecto a la autonomía, llama la atención la defensa que Kant hace de los “tutores” para las mujeres, cuando ha defendido la necesidad de prescindir de todo tutor para el propio desarrollo individual, como queda de manifiesto en el lema *Sapere aude!*, que aparece en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (1784). Por el contrario, cuando se refiere a las mujeres dice:

La mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades, siendo el marido su curador natural; puesto que, si bien la mujer tiene por naturaleza de su género capacidad suficiente para representarse a sí misma, lo cierto es que, como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco puede defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí misma, sino solo por un representante. (APH, Ak. VII 209)

Aquí observamos qué presupuestos “éticos” están actuando en la base de la exclusión práctica de las mujeres de la ciudadanía, algo que queda claramente expresado en *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (TP):

Aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano; la única cualidad exigida por ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es esta: que uno sea su propio señor y, por tanto, que tenga alguna propiedad que le mantenga. (TP, Ak. VIII 295; 1986 34)

Efectivamente, como queda manifiesto en este escrito (contra Hobbes) y como luego aparecerá en otros escritos sobre filosofía política y de la historia, Kant pretende establecer las condiciones de posibilidad de un nuevo modelo de Estado que encamine a la humanidad a alcanzar la meta de una paz eterna. Y la primera de esas condiciones de posibilidad es la necesidad de postular un contrato social. Las otras condiciones, como señala en *Teoría y práctica* (TP Ak. VIII 290-297; 1986 27-36), son los siguientes principios *a priori* en que se fundamenta el Estado: a) la libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre; b) la igualdad de este con cualquier otro, en cuanto súbdito; y c) la independencia (o autonomía) de cada miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano. Si bien a los dos primeros principios pueden acceder “formalmente” las mujeres, del tercero quedan excluidas, pues por “independencia” Kant entiende “el hecho de no deber la propia existencia y conservación más que al propio derecho y a la propia fuerza y no al arbitrio de otros”.

Kant distingue en el cuerpo social los verdaderos ciudadanos (o ciudadanos activos), esto es, individuos aptos para dictar las leyes,

de los no-ciudadanos (o ciudadanos pasivos), esto es, individuos que se someten a las leyes sin dictarlas –expresiones que proceden de la *Metafísica de las costumbres*–. En este último grupo están, en primer lugar, todos los que son excluidos “por naturaleza” y, en segundo lugar, todos los que no son propietarios. Como ha subrayado Jiménez (cf. 1992), con el primer criterio –que suelen pasar por alto los intérpretes–, el “naturalista” excluye a los niños y a las mujeres, con la ventaja para los niños varones de que solo temporalmente son no-ciudadanos, pues al crecer tienen la posibilidad de adquirir ese *status* (si son propietarios). Una mujer, en cambio, no es ni siquiera virtualmente ciudadana: “Las mujeres no dejan de ser algo así como niños grandes, es decir, son incapaces de persistir en fin alguno, sino que van de uno a otro sin discriminar su importancia, misión que compete únicamente al varón” (*Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss* 1790 91; Olms 1976 71).

En virtud del concepto restrictivo de autonomía que Kant emplea, también la libertad y la igualdad quedan reducidas a derechos pasivos, que solo los verdaderos ciudadanos pueden ejercer. Con ello cae Kant en el paternalismo político que quiere criticar, sustituyendo el paternalismo de Estado por el de las élites de los propietarios varones sobre el resto de la población.

En realidad, lo que ocurre es que Kant no sabe renunciar a la teoría tradicional de la complementariedad y sostiene que la naturaleza ha dotado a lo sexos con espacios y tareas complementarias: el varón (propietario) ocupa el espacio público y las múltiples tareas del “verdadero” ciudadano, mientras la mujer ocupa el espacio privado (doméstico) y realiza las delimitadas tareas correspondientes, algo que a Kant le da oportunidad de afirmar, en la *Antropología en sentido pragmático*, que “La mujer es entonces un animal doméstico. El hombre va delante con las armas en la mano y la mujer le sigue con el petate de sus enseres domésticos” (*APH*, Ak. VII 304). En esa aurora de ilustración, sorprende el dominio absoluto de la denominada “polaridad sexual o genérica” (cf. Hausen) y de los impedimentos institucionales que de ella se deducen, privando a las mujeres de un trato de igualdad ante los derechos cívicos, lo que las incapacita “legalmente” para ser ciudadanas de pleno derecho, desempeñar oficios o cargos públicos, o, simplemente, obtener formación escolar y/o académica. En otras palabras, las mujeres son excluidas “por naturaleza” de la vida pública, por ser “diferentes” de los varones –más imperfectas, incompletas o “sumisas”–: en la misma esencia femenina es en donde residían, pues, las razones de su “minoría de edad”.

Este tipo de reflexiones se completan en su concepción del matrimonio, institución a la que considera desde el periodo precrítico como “una ‘persona moral única’ [...] regida por la inteligencia del

varón y animada por el gusto de la mujer.” (B, Ak. II 242). Además, Kant considera al matrimonio como una unión que para durar necesita del sometimiento de una parte a la otra: “la igualdad solo genera discordia en este tipo de relación” (APH, Ak. VII 303).

La exclusión de las mujeres del ámbito político, de la esfera pública, en general, y de la ciudadanía, en particular, es un hecho que hace pie, a su vez, en una concepción de inferioridad ontológica del género femenino que se arrastra desde el biologicismo aristotélico (cf. Femenías 1996); el discurso fisiológico negaba al “bello sexo” una capacidad intelectual desarrollada: porque las mujeres tenían una constitución física más débil, y de esto se seguía que tenían también un entendimiento más débil (cf. Steinbrügge 19-20). Pero también se apoya en una concepción de la ética diferente para varones y para mujeres, algo que no puede reprocharse al formalismo kantiano, *aplicable* a todos los seres racionales (varones, mujeres, e incluso extraterrestres, si los hubiera), pero sí a la lectura de aquel al *aplicarle* los contenidos materiales de su antropología y de su pedagogía). De esto me ocuparé en el siguiente apartado.

Solo resta consignar, como contrapunto, que por la misma época en que Kant está publicando su *Metafísica de las costumbres* y su *Antropología*, Mary Wollstonecraft insiste en subrayar que lo que eleva a los seres humanos por encima de los animales es su capacidad racional y apela a la responsabilidad de los individuos para actuar y educar de acuerdo con dicha racionalidad, contribuyendo con ello a mejorar la sociedad. Si las instituciones y las prácticas sociales dominantes representan un obstáculo para poner en práctica la racionalidad –dirá Wollstonecraft–, es porque necesitan ser reformadas.

Ética y antropología: el aterrizaje forzoso del “deber ser” en el “ser mujer”

En las últimas décadas asistimos a un renovado interés por la antropología kantiana, así como por encontrar su lugar dentro del conjunto de la filosofía práctica; cabe aquí destacar los esfuerzos realizados entre nosotros por Roberto Aramayo (cf. 1990; 1999). La publicación por parte de la Academia,¹ a cargo del profesor Reinhard Brandt, de los escritos referentes a las lecciones sobre antropología de Kant (cf. Ak. xxv/1 y 2) supuso, sin duda, un acicate en este sentido.

Ciertamente, Kant hace muy pocas referencias conjuntas a la ética y la antropología en los escritos que publicó; únicamente realiza alguna mención al respecto en la *Fundamentación de la Metafísica*

1 Akademie: *Immanuel Kants gesammelte Schriften* [Ak.] Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften.

de las costumbres (1785), en la *Metafísica de las costumbres* (1797), en la *Antropología en sentido pragmático* (1798) y en la *Lógica* (1800). A estas cuestiones me he referido más exhaustivamente en un trabajo anterior (cf. 1999b 43-46); ahora solo me interesa resaltar dos cuestiones, debido a las contradicciones que ello conllevará al aplicarlas a las problemáticas de género: a) aunque Kant defiende que no puede prescindirse de la antropología, sostiene, sin embargo, que esta no debe preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella, porque entonces se correría el peligro de extraer leyes morales falsas (cf. *MS*, Ak. VI 217); y b) frente a una antropología empírica o práctica, ocupada de las acciones reales y efectivas, la filosofía moral pura se encargaría de los aspectos racionales de la filosofía práctica (cf. *G*, Ak. IV 388-89) y el conocimiento pragmático –así, la antropología en ese sentido– trataría de investigar “lo que el hombre, como ser que obra libremente, hace o puede y *debe hacer*, de sí mismo” (*APH*, Ak. VII 119). Sobre este último punto, Kant es, si cabe, mucho más explícito en el manuscrito de la *Antropología* recopilado por Mrongovius. Como ha señalado Roberto Aramayo:

La antropología pragmática se muestra harto provechosa para el conocimiento moral del hombre, pues en ella han de inspirarse las motivaciones conducentes a la moral, de suerte que sin contar con ella la moral sería una mera escolástica ingrata y carente de aplicación alguna en el mundo. La antropología es a la moral lo que la geodesia es a la geometría. (1990 XVIII)

Llama poderosamente la atención que Kant haga tan pocas referencias explícitas a la posible relación entre ética y antropología, sobre todo si se tiene en cuenta que durante el periodo en que redacta las obras más representativas de su sistema moral (1772-1796) estuvo encargado de impartir lecciones de antropología en la universidad. En cualquier caso, lo que parece claro es que Kant diferencia entre una antropología meramente empírica, que no podría servir de fundamento a la moral, y una antropología pragmática, que debe aplicarse para conseguir los fines éticos de cultura, civilización y moralización, que otorgarían al hombre su plena humanidad, emancipándolo de la incultura y brutalidad en que está inmerso por su naturaleza animal. Así pues, la finalidad de la antropología pragmática sería para Kant ética, aunque una metafísica de las costumbres deba, a su vez, preceder y fundar esa antropología, lo que, dicho con otras palabras, vendría a afirmar que la ética se coloca formalmente antes que la antropología y la acompaña durante todo su trayecto como ideal regulativo. Este es sin duda el sentido de su afirmación: “una metafísica de las costum-

bres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo puede aplicarse a ella” (MS, Ak. VI 217).

De este modo, parece claro que una antropología “en sentido pragmático” debería ser el complemento ideal de una metafísica de las costumbres y que ambas deberían cooperar en la consecución de un estadio de “moralización” más elevado que la propia “civilización”. Sin embargo, cuando Kant se refiere a los temas de género –algo que también se apunta en sus referencias a la cuestión de la raza o las clases sociales– se presenta como anclado en los prejuicios de la época, con lo cual la razón pura práctica pierde el norte de su ideal regulativo, como muy bien ha señalado Luisa Posada en sus trabajos (cf. 1992a y 1992b).

Al margen de expresiones que hoy no nos parecen políticamente correctas, podemos afirmar que los prejuicios contra las mujeres afloran cuando Kant se encarga de analizar la comunidad doméstica en la *Metafísica de las costumbres* (1797) o cuando distingue “el carácter del sexo” en la *Antropología en sentido pragmático* (1798). Algo que también había subrayado en escritos anteriores, en cuanto clave para la comprensión de la antropología kantiana, son las lecciones sobre antropología publicadas respectivamente bajo los títulos *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* (1787-88) y *Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis* (1790-91); se trata de lecciones sobre antropología impartidas por Kant en los cursos mencionados y que fueron editadas en 1831 por Fr. Ch. Starke en Leipzig, y reimprimadas por Olms en 1976.

Kant introduce conscientemente el nuevo concepto jurídico de “derecho personal de naturaleza real” para referirse de forma unitaria –y dentro del derecho privado– a los tradicionales “derecho conyugal”, “derecho paterno” (de los padres) y “derecho a la servidumbre o del dueño de la casa”. Tres aspectos que hasta Kant, y después de él, venían incluyéndose en su tratamiento jurídico bajo título de “derecho doméstico” (*Hauswesen*), un derecho que en la incipiente sociedad burguesa no contemplaba ni los derechos de la mujer, ni los de los hijos, ni los de los empleados del hogar. Y lo introduce para marcar las distancias no solo con el derecho real, sino, sobre todo, con respecto al derecho personal. Este nuevo concepto, en particular el apartado correspondiente al “derecho conyugal”, fue objeto de investigación y de discusión desde la aparición de la *Metafísica de las Costumbres* hasta los años sesenta del siglo pasado. Se trata de críticas muy diversas, repartidas entre defensores y detractores del concepto introducido por Kant. Entre los que sostienen una postura de rechazo podemos mencionar, por ejemplo, a Hegel y a Karl Vorländer, y entre los que se muestran complacientes, a Adam Horn o a G. Solari. Hegel

afirma en su *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho* (§75) que el matrimonio no puede subsumirse bajo el concepto de contrato y que esto es lo que lo hace aparecer en Kant bajo toda su *ignominia* (*Schändlichkeit*). Vorländer (cf. xxx), por su parte, critica en su introducción a la *Metafísica de las Costumbres* esa brutal concepción de la “comunidad matrimonial” que hace que no pueda ser aceptada ni por los más fieles seguidores de Kant. Entre sus defensores, Horn (cf. 3) considera que el concepto de matrimonio en Kant posee un elevado grado moral, aunque admite que el Romanticismo reflexionó más profundamente que su predecesor acerca de la esencia del amor y del matrimonio, mientras que Solari se sirve de la argumentación del viejo solterón de Königsberg para defender la indisolubilidad de la institución matrimonial monógama como superior a la vida individual.

No voy a desarrollar aquí pormenorizadamente el “derecho personal de naturaleza real” kantiano, a lo que ya dediqué mis esfuerzos en otro trabajo (cf. 1999c) que conmemoraba el bicentenario de la *Metafísica de las costumbres*, pero sí al menos señalar que Kant considera el matrimonio como una de las relaciones características del “derecho personal de naturaleza real”, es decir, se trata de una relación que encierra el derecho a la posesión de una persona como si fuera una cosa:

Siguiendo esta ley (permisiva natural), la adquisición es triple según el objeto: el *varón* adquiere una *mujer*, la *pareja* adquiere *hijos* y la *familia*, *criados* [...] Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el *más personal de todos*. (MS, Ak. VI 277; 1989 97)

De ahí que sea necesaria una legislación pública (la propia del estado civil) que reviste la sanción del matrimonio, lo ordena para la convivencia y lo convierte en un orden inviolable y permanente. De esta manera, Kant intenta garantizar que el matrimonio sea una relación de igualdad en cuanto a la posesión. Pero esta igualdad de la posesión, no lleva aparejada una igualdad en cuanto a la dominación (cf. MS, Ak. VI 278-279).

En mi opinión, y como ya he sostenido en otros trabajos (cf. 1995 y 1999), hay que buscar el fundamento de la contradicción y la ambivalencia del discurso kantiano en lo referente a las mujeres en la creciente separación que hay entre la ética y la antropología, la cual llegó incluso a destruir el puente entre el saber teórico y el práctico. Es cierto que se debe valorar positivamente el hecho de que en esa época se instaurara el estudio de la antropología como disciplina, pero, por otra parte, hay que denunciar (de aquellos barros vinieron estos lodos) que desde su comienzo esta disciplina se analizó la “naturaleza

de la mujer” desde perspectivas tan limitadas como la de la sensibilidad y la fisiología, y que estas se convirtieron en ideológicamente dominantes (cf. Puleo; Steinbrügge): por este motivo se redujo a las mujeres al papel de madres, amas de casa o amantes de los varones, lo que a su vez se tomaba como base para establecer su comportamiento ético-moral. De forma que, gracias a esa encantadora diferencia que la Naturaleza ha querido establecer entre ambas partes del género humano, “la inteligencia bella 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” (B, Ak. II 230).

Más aún, nos encontramos ante dos tipos de moral. Se dan, unas virtudes *auténticas*, reservadas al “hombre (varón) de principios” que es capaz de actuar por puro deber, y unas virtudes *adoptadas* (cf. B, Ak. II 217), que proceden del agrado o desagrado sensible al actuar, y que quedan adjudicadas al género femenino por definición, dado que en su entendimiento predomina lo sensible. Mientras el varón se hace digno de la virtud por medio de un comportamiento ajustado a principios racionales, a lo largo de un esforzado camino de renunciaciones, la mujer no tiene sino que dejarse guiar por su “sentimiento natural innato” para ser virtuosa, por lo que obviamente no puede obtener el mismo mérito con base en su comportamiento. Las virtudes adoptadas no son privativas del género femenino, pues las cultivaría cualquier varón que actuase por compasión o por complacencia, aunque a este siempre le quede la posibilidad de acceder a la sublimidad de la virtud genuina actuando por principios, camino que le es vedado a la mitad de la humanidad, condenada sin remedio a ser “virtuosa por naturaleza” y “menor de edad según el género”, puesto que ciertos conocimientos, negocios y ministerios, quedan fuera de la esfera de la mujer de por vida, pues

[...] no puede servirse de su propia razón, sino que debe someterse a las sentencias de una razón ajena; en cuanto algo se refiere a la esfera pública, deben contar con una razón extraña [...] al tutor de una mujer se le denomina *curator* (hombre de confianza). (*Menschenkunde* 223; cf. *APH*, Ak. VII 209)

Concluyendo

Las pretensiones de universalidad y autonomía perseguidas por el formalismo ético kantiano dejan, pues, mucho que desear al contrastarlas con su trasfondo antropológico. Allí se descubre que “el reino de los fines” cuenta con una especie de “gueto” –o “gineceo”, como escribí en 1995– donde se ve confinada la parte femenina de los seres

racionales, apegada a una inmediatez biológica que le impide poseer una identidad moral –y por ende, ser libre o digna de felicidad–, ser sujeto de derechos o alcanzar el rango de ciudadana, al mismo nivel que los varones.

Según lo que hemos venido analizando, podemos concluir que la *nueva* antropología proporcionó una justificación para la doble moral de la Ilustración, que llegó a crear una “ética estética” para las mujeres, en la que estas debían, además, seguir siendo educadas para asegurar el “equilibrio” en el desarrollo social. Kant otorga, sin duda, un importante papel a la antropología en su obra, pero mientras la ética kantiana tomó los derroteros del formalismo, cuyas piedras angulares serían la universalidad y la autonomía, repartirá en su antropología estos principios de manera desigual entre la humanidad, hurtándoles a las mujeres esa “mayoría de edad” que en sus escritos se convirtiera en “divisa de la Ilustración”. El “antropólogo pragmático” no se conforma con una *descripción objetiva* de un estado de cosas, sino que también *prescribe cómo deber ser un statu quo*, y con ello deja a las mujeres en el lado oscuro de la pasión-naturaleza, impidiéndoles con ello el acceso tanto a la erudición como a cualquier participación de pleno derecho en la vida cívica, hasta el punto de que la antropología y la educación constituyen un frente común para que continúe manteniéndose la polaridad sexual que fuera instituida por la naturaleza: para Kant deben permanecer las mujeres (“lo bello”) en el ámbito doméstico, para que los varones (“lo sublime”) puedan perseguir sus intereses en la vida pública.

De esta manera, encontramos en las *Lecciones sobre Ética* y en la *Antropología* kantianas –que fueron dictadas a la par que escribía sus *Críticas*– un contenido sociohistórico que elimina de un plumazo la pretensión de neutralidad del formalismo, permitiendo entre otras cosas que se pueda distinguir entre un estatuto ético para varones –o ética racional de principios– y uno pre-ético para mujeres –o estética del bien–: “La virtud de la mujer *es* una virtud bella, en tanto que la del género masculino *debe ser* una virtud noble” (B, Ak. II 231); o “El varón piensa conforme a principios, la mujer tal y como piensan los demás [...], por eso la Providencia ha otorgado a su pecho sentimientos bondadosos y benévolos, un fino sentimiento para la honestidad y un alma complaciente” (B, Ak. II 232), puesto que las mujeres no tienen su propio criterio: “El principio fundamental del género femenino viene a ser este: ‘lo que todo el mundo dice, es verdad; lo que todo el mundo hace es bueno’” (APH, Ak. VII 308).

El formalismo kantiano no puede entenderse al margen de sus contenidos socio-históricos, pues aunque los principios éticos sean “universales”, su contenido se elabora en un contexto siempre determinado (*cf.* Collin 94); un contexto que en Kant ha relegado a la

mujer un lugar ético de segunda clase, con las consecuencias históricas, sociales y políticas que todos conocemos. Precisamente en este contexto, a la luz del pulso sostenido entre la ética y la antropología, es que la discusión en torno a la capacidad intelectual de la mujer se convierte en una cuestión ética, política, pedagógica y jurídica: lo más problemático para las mujeres fue, sin duda, dar el paso del “poder” de la adquisición de saberes, al “poder” del desempeño de tareas públicas y de derechos civiles. Un paso que fue considerablemente dificultado por los filósofos-pedagogos que clamaban por la “educación universal del género humano”, mientras que a la vez procuraban una educación “especial” del género femenino –no es otra la propuesta de Rousseau en el *Emilio* para educar a Sofía–, para que no se corrompiera la moralidad de las mujeres, llamadas a servir de “mediación” para que los rudos varones accedieran a un grado más elevado de civilización, cultura y moral, quedando ellas, sin embargo, en la antesala del verdadero bien, de la verdadera virtud.

Bibliografía

- Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Amorós, C. “El feminismo, senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría* 1 (1990): 139-150.
- Amorós, C. “Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos”. *Feminismo e Ilustración 1988-1992. Actas del Seminario permanente “Feminismo e Ilustración” 1988-1992*, Amorós, C. (comp.). Madrid: Universidad Complutense, 1992a. 95-104.
- Amorós, C. “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica”. *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Birulés, F. (comp.). Barcelona: Pamiela, 1992b.
- Amorós, C. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Aramayo, R. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Aramayo, R. “La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad: Un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia”. *El individuo y la historia. Herencia de las antinomias modernas*, Aramayo, R., Muguerza, J. & Valdecantos, A. (eds.). Barcelona: Paidós, 1995. 155-170.
- Aramayo, R. & Oncina, F. (eds.). *Ética y antropología: un dilema kantiano*. Granada: Comares, 1999.
- Bock, G. & Zimmermann, M. “Die *Querelle des Femmes* in Europa. Eine Begriffs- und Forschungsgeschichtliche Einführung”. *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung*. Vol. II. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1997. 9-38.
- Cavana, M. L. “La ‘Aufklärung’ en las figuras de Theodor G. von Hippel y Amalia Holst”. *Feminismo e Ilustración 1988-1992. Actas del Seminario permanente “Feminismo e*

- Ilustración* 1988-1992, Amorós, C. (coord.). Madrid: Universidad Complutense, 1992. 255-266.
- Collin, F. "Bordeline por una ética de los límites", *Isegoría* 6 (1992): 83-95.
- Femenías, M. *Inferioridad y exclusión*. Buenos Aires: Nuevohacer, 1996.
- Hausen, K. "Die Polarisierung der Geschlchtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissociation von Erwerbs und Familienleben". *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Conze, W. (ed.). Stuttgart: Klett, 1976. 363-393.
- Hegel, G. W. F. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Gredos, 2010.
- Horn, A. *Inmanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung*. Gießen: Proefschrift, 1936.
- Jiménez, A. "Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad". *Actas del Seminario permanente "Feminismo e Ilustración" 1988-1992*, Amorós, C. (coord.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1992. 237-246.
- Kant, I. *Teoría y práctica*, Aramayo, R. (ed.). Madrid: Tecnos, 1986.
- Martín-Gamero, A. *Antología del feminismo*. Alianza: Madrid, 1975.
- Poullain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjuguez* [1674]. Paris : Nachdr, 1984.
- Posada, L. "Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica". *Actas del Seminario permanente "Feminismo e Ilustración" 1988-1992*, Amorós, C. (coord.). Madrid: Universidad Complutense, 1992a. 237-246.
- Posada, L. "Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista actual. A propósito de Kant)", *Isegoría* 6 (1992b): 17-36.
- Puleo, A. *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Anthropos, 1993.
- Roldán, C. "El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas". *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Aramayo, R., Muguerza, J. & Valdecantos, A. (eds.). Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1995. 171-185.
- Roldán, C. "La trampa del universalismo en la ética kantiana", *Laguna* [número extraordinario] (1999a): 363-375.
- Roldán, C. "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas". *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Aramayo, R. & Oncina, F. (eds.). Granada: Comares, 1999b. 43-68.
- Roldán, C. "Acerca del derecho personal de carácter real. Implicaciones éticas". *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Carvajal, J. (coord.). Castilla-La Mancha: Estudios- Universidad de Castilla, 1999c. 209-226.
- Schneiders, W. "Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne", *Studia Leibnitiana* xv/1 (1983): 2-18.
- Steinbrügge, L. *Das moralische Geschlecht*. Stuttgart: Metzler, 1992.
- Solari, G. "La dottrina kantiana del matrimonio", *Rivista di Filosofia* 31 (1940): 1-26.

Valcárcel, A. "Igualdad, idea regulativa". *El concepto de igualdad*. Madrid: Pablo Iglesias, 1994. 1-15.

Vorländer, K. "Einleitung". Kant, I. *Metaphysik der Sitten*. Hamburg, 1922.

Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Women* [1792], Tomaselli, S. (ed.). Cambridge: University Press, 1995. Elisa Velasco (trad.). Madrid: Debate, 1998.