

Observaciones, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico

MARIA LUISA POSADA KUBISSA¹

Resumen

Las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* constituye uno de los lugares en los que Kant más explícitamente se ocupa de la diferencia entre los sexos y de la caracteriología propia del "bello sexo". A partir de la tajante diversidad sexual presente en este escrito precrítico, iremos más allá del mismo con la intención de reflexionar sobre cómo esta concepción compromete las posiciones ulteriores del universalismo ético kantiano. Se tratará de guiarse desde el feminismo filosófico que sospecha que tal universalismo se auto-impugna, en tanto que excluye a la mitad del género humano del mismo.

Palabras clave: bello y sublime, universalismo ético, feminismo filosófico.

Observations, ethical universalism and Kant: a reading from feminist philosophy

Abstract

The *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime* is one of the places where Kant more explicitly deals with the characterology of the "fair sex" and the difference between the sexes. From the blunt sexual diversity present in this precritical writing, we will go beyond it with the intention to show how this concept casts doubts on the subsequent positions of the Kantian ethical universalism. We will follow the philosophical feminism which suspects that such universalism denies itself, because it excludes half of the humankind from it.

Key Words: beautiful and sublime, ethical universalism, philosophical feminism.

1. Observaciones de las "Observaciones" kantianas

En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1764, Kant declara que va a mirar "con los ojos de un observador más que de un filósofo" (GSE, AA 02: 207). Será de suyo sospechar sobre esta pretendida asepsia del autor y, más en particular, sobre si la misma puede concederse en las "observaciones" que va a proponer acerca de las relaciones entre los sexos y, más concretamente, sobre el sexo femenino o "el bello sexo".

En su estudio preliminar a la edición bilingüe de la obra Dulce María Granja sostiene que, aunque Kant habla de la feminidad de manera directa sólo en los dos últimos capítulos de la misma, "también habla de ella, tácitamente, siempre que se refiere a la belleza en general". Y de ello concluye que "para lograr una exégesis más fecunda de su pensamiento, los términos *belleza* y *feminidad* no deberían examinarse separadamente" (Granja 2005: LXII).

¹ Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.

Coincidimos con esta afirmación y la misma nos llevará, en un primer momento de este trabajo, a leer las *Observaciones* kantianas desde una perspectiva poco habitual: aquella que centra su foco en lo que este escrito precrítico propone a la hora de teorizar las relaciones entre los sexos y que interpreta, por tanto, la conceptualización sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime desde esa perspectiva.

Cuando Kant habla, en la primera sección de su escrito, “Sobre las diferencias del sentimiento de lo sublime y lo bello”, apunta cómo el primero produce “agrado, pero unido a terror”, en tanto el segundo provoca “igualmente una sensación agradable, pero alegre y sonriente” (GSE, AA02: 208). Y, a partir de ahí, propone ejemplos tales como que “La noche es sublime, el día es bello”, entre otros (GSE, AA 02: 208-9). La naturaleza de lo sublime, por su parte, se distingue si produce el sentimiento de horror o melancolía, que sería “lo *sublime terrorífico*”; si lo que provoca es admiración silenciosa, que constituye “lo *noble*”; o si despierta el sentimiento de una belleza que llega al plano de lo sublime, para lo que habría que hablar de “lo *magnífico*”. Pero sea de la naturaleza que sea, “Lo sublime debe ser siempre grande, lo bello también puede ser pequeño” (GSE, AA02: 209-210).

Estas diferencias iniciales entre el sentimiento de lo bello y lo sublime van a aplicarse en un segundo momento al “hombre en general”, cosa a la que dedica la segunda sección de sus *Observaciones*. Aquí nos encontramos con afirmaciones que más adelante retomará y que determinarán su conceptualización sobre las interrelaciones de los sexos. Así, afirmaciones como que “El entendimiento es sublime, el ingenio es bello; la audacia es grande y sublime, la astucia es pequeña, pero bella” (GSE, AA 021905: 21) parecen prefigurar las diferencias que se nos van a proponer entre los dos sexos en la siguiente sección, como por ejemplo aquella que separa “una inteligencia bella” de una “inteligencia profunda” (GSE, AA 02 :229).

Si nos atenemos a la segunda sección de este escrito, en el que las propiedades de lo bello y lo sublime se dirigen aparentemente al “hombre en general” como ya hemos mencionado, leemos cómo Kant distingue entre la “verdadera virtud” y las “virtudes adoptadas”: las virtudes adoptadas “son bellas y encantadoras” y tienen un parentesco con la “virtud genuina” que es “sublime y digna de respeto” (GSE, AA 02: 218). De nuevo esta aseveración nos remite a la distinción kantiana en la sección siguiente, conforme a la cual la virtud de las mujeres es una “virtud bella”, mientras que la del sexo masculino es una “virtud noble” (GSE, AA 02: 231). Que lo bello sea adoptado de lo noble, es algo que hay que escurrir ya en la tercera sección de las *Observaciones*. Por el momento, Kant pasa a relacionar el sentimiento de lo bello y lo sublime con la clasificación de los temperamentos y habla del temperamento melancólico, el sanguíneo, el colérico y el flemático.

Del temperamento melancólico concluye que tiene sensibilidad para lo sublime, pues “tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana” (GSE, AA 02: 221). Por su parte “el que es de temperamento sanguíneo tiene predominantemente *sensibilidad para lo bello*”, pues no se guía por principios sino por impresiones momentáneas (GSE, AA 02: 222). En el colérico domina “esa forma de lo sublime que se puede denominar lo *magnífico*”, ya que su gusto por la virtud no está determinado por principios, sino que sus acciones miran sólo “al juicio que el mundo dictará sobre ellas” (GSE, AA 02: 223-4). Y en cuanto al flemático, Kant se limita a observar –por cierto, también flemáticamente– que en ese temperamento no hay componentes ni de lo sublime ni de lo bello, por lo que “este temperamento no entra en el ámbito de nuestro examen” (GSE, AA 02 : 224).

De esta clasificación de los temperamentos Kant concluye que los hombres que obran por principios son muy pocos, siendo muchos más los que lo hacen por buenos im-

pulsos. Pero advierte que ello está muy bien así, pues estos buenos impulsos “en términos generales cumplen el gran propósito de la naturaleza” (GSE, AA 02: 227). Razona Kant que los principios pueden estar equivocados, con lo cual pueden provocarse grandes daños de las acciones guiadas por los mismos, en tanto los buenos impulsos, por los que se guía una mayoría, suelen coincidir con los planes que la naturaleza tiene previstos para la especie humana.

Hasta aquí, el escrito kantiano pretende haber ofrecido unas “observaciones” sobre las diferencias entre el sentimiento de lo bello y lo sublime, y sobre cómo estas se aplican a consideraciones antropológicas de carácter general. Pero tales “observaciones” devienen en las dos últimas secciones del escrito en un discurso sobre los sexos y las razas que, sin embargo, no parece tan inocuo. En concreto, la sección tercera dedicada a disertar “Sobre la diferencia de lo sublime y lo bello en la interrelación de los dos sexos” merece una atención especial a la hora de dilucidar si, y en qué medida, el sexo femenino es conceptualizado no sólo como diferencia esencial, sino como esencialmente inferior al masculino. Que estas *Observaciones* compongan un escrito de esa “filosofía popular” que se da entre los siglos XVII y XVIII y que se propone llegar incluso a ser comprensible para las mentes femeninas (Jauch 1995) –recordemos que en vida de Kant tuvo ocho ediciones- no resta nada a esta sospecha que en particular deviene de su relectura crítico-feminista. Pero, ¿qué dice Kant en concreto ahora sobre los sexos en este escrito?

Kant comienza resaltando lo acertado de designar a las mujeres como el “bello sexo”, porque “en una mujer todas las demás perfecciones se reúnan sólo para resaltar el carácter de lo *bello*, el cual es el punto de referencia propio en ella, y que, en cambio, entre las cualidades masculinas sobresalga claramente lo *sublime* como su característica específica”. Esta diferencia, que responde al orden mismo establecido por la naturaleza (GSE, AA 02: 228), se funda en sentimientos innatos de la mujer hacia lo bello, elegante y ornado; hacia la empatía y la plática insignificante; hacia la compasión y la preferencia por lo bello antes que por lo útil (GSE, AA 02: 229). En cuanto a la inteligencia, “el bello sexo tiene inteligencia al igual que el masculino, sólo que es una *inteligencia bella*; mientras que la nuestra ha de ser una *inteligencia profunda*, expresión equivalente a sublime” (GSE, AA 02: 229).

Hechas estas distinciones, el pensador encuentra lógico que la enseñanza para ambos sexos también haya de ser diferenciada: las mujeres deben aprender a través de todo lo que tiene que ver con los sentimientos, y nunca de una manera fría o racional (GSE, AA 02 : 231). Amén de que “el contenido de la gran ciencia de la mujer es, más bien, la humanidad y en ésta, el hombre” (GSE, AA 02: 230). También moralmente hay que discriminar entre la “virtud bella” y la “virtud noble”, siendo la primera la propia de la mujer y siendo, además –como Kant apunta en nota a pie de página- sinónimo de “virtud adoptada” (GSE, AA 02: 231-2).

En una línea muy rousseauiana, que se hace eco de las tesis del *Emilio* a la hora de diseñar a Sofía, Kant habla de la modestia como virtud femenina, así como del pudor. E insiste en que no se trata de hacer juicios morales, sino que se limita a “observar y explicar solamente los fenómenos” en lo que hace al sentimiento de lo bello (GSE, AA 02:: 234). Desde esas pretendida asepsia, rechaza el engreimiento como el mayor defecto femenino (GSE, AA 02: 237) y concede que, cuando la edad hace estragos en las gracias femeninas, las mujeres pueden leer libros guiadas por su marido que “habría de ser el primer instructor” (GSE, AA 02: 240).

Si en las mujeres prima el sentimiento para lo bello, esto no les impide sentir lo noble en el sexo masculino. Y, a su vez, el sentimiento de lo noble propio del hombre le permite sentir lo bello en la mujer (GSE, AA 02: 240). Y entiende Kant que estos son los fines de la naturaleza: ennoblecer más al hombre y embellecer más a la mujer (GSE, AA 02: 240). En definitiva, “lo más importante es que el hombre se haga más perfecto como hombre y la mujer como mujer; es decir, que los impulsos de la inclinación sexual obren conforme a lo indicado por la naturaleza para ennoblecer más a uno y hermohear las cualidades de la otra” (GSE, AA 02: 241-2). Ir contra estos fines es “ir en contra del designio de la naturaleza”; y lo que esta prescribe es que “en la vida matrimonial la pareja unida debe constituir, por decirlo así, una sola persona moral, animada y regida por el entendimiento del hombre y el gusto de la mujer” (GSE, AA 02: 242).

Para nuestros intereses aquí, nos quedaremos en esta tercera sección sobre las interrelaciones entre los sexos, y tan sólo nombraremos de pasada que en su cuarta y última sección las *Observaciones* hablan “Sobre las características nacionales en cuanto se basan en la diferente sensibilidad para lo bello y lo sublime” (GSE, AA 02: 244-256). Aquí Kant habla del sentimiento de lo bello en los italianos y los franceses, del de lo sublime en los alemanes, los ingleses y los españoles, y llama la atención sobre la falta de refinamiento de gusto de los holandeses. Tras hacer un repaso similar en el caso de los árabes, los japoneses, los hindúes y los salvajes de Norteamérica, apunta que el sentimiento del gusto varía a lo largo de la historia, para concluir cómo “vemos en nuestros días florecer el verdadero gusto de lo bello y lo noble tanto en las artes y las ciencias como en lo referente a la moral” (GSE, AA 02: 256). Como decimos, no será esta cuarta sección la que aquí nos ocupe, sino que nos interesarán en particular las observaciones kantianas sobre los sexos y, más concretamente, sobre el sexo femenino. A partir de las mismas, vamos ir más allá en nuestras reflexiones de estas *Observaciones*, teniendo presente que la tajante diversidad entre los sexos, y la consiguiente concepción del sexo femenino, late y sigue viva en Kant en sus enunciaciones posteriores y hace problemática la pretendida universalidad de su concepción ética.

2. ¿Universalismo ético sin mujeres?

Una parte no desdeñable de la crítica filosófica feminista ha venido defendiendo que la concepción moral de Kant resulta especialmente relevante para la defensa de la igualdad entre los sexos y la dignificación del ser femenino. La doctrina kantiana acerca de la autonomía y de la capacidad de auto-legislación de la razón como condición de todo ser humano abriría las puertas a una concepción moral que resulta de aplicación también al ser humano femenino, en particular porque sostiene que una persona debe someterse a sus propios preceptos y no a preceptos heterónomamente impuestos: así, Kant declara que “una persona no puede estar sometida a cualesquiera otros preceptos que aquellos que se da a sí misma” (MS, AA 06: 223). Esta posición ha llevado a afirmar que “sin una explicación kantiana de los deberes hacia uno mismo, las feministas no pueden correctamente explicar qué hay de malo con las normas de género de auto-sacrificio, que históricamente han explotado a las mujeres” (Hay 2013: 50).

Es más, aunque se parta del sexismo kantiano, se ha defendido que “ya que el sexismo de Kant en sí mismo no infecta la totalidad de la teoría moral, esta teoría permanece como algo que las feministas no deberían ignorar” (Hay 2013: 61). Y en esta línea muchas autoras feministas, en particular en la hermenéutica de los años 90, se han declarado partidarias de no perder de vista las virtualidades emancipadoras de la filosofía práctica

kantiana: es el caso de Ursula Pia Jauch (1995), Barbara Herman (1993), Robin Dillon (1992) y de Onora O'Neill (1989), entre otras.

No es menos cierto, por otra parte, que hay también una perspectiva feminista que ha enjuiciado la filosofía kantiana sobre los sexos como paradigma de un discurso patriarcal, que resulta irreconciliable con los intereses de las mujeres y con su conceptualización desde una óptica desprejuiciada. En este sentido, leemos que “Kant excluye a las mujeres de la categoría de personas o de individuos. Las mujeres sólo pueden ser propiedad” (Pateman 1988: 171).

Por tanto, si la herencia kantiana, y particularmente la de la filosofía moral kantiana, resulta relevante para el ejercicio crítico-feminista es una cuestión debatida, como vemos, y que desde luego está muy lejos de poder zanjarse. Las fórmulas de una moral guiada por el imperativo categórico, que señala al ser humano como un fin en sí mismo, aparecerán en el pensamiento kantiano en un periodo bastante posterior al de las *Observaciones* de 1764. Aun así, en esos escritos posteriores y plenamente críticos, vuelve a reaparecer un pensamiento desigualitario entre los sexos: así cuando Kant afirma que

Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y el derecho al mando, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin* (MS, AA 06: 279).

El problema está en cómo conciliar la universalidad del discurso moral kantiano con esa “superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer”. Y esta cuestión remite directamente a preguntarse por el alcance y los límites de esa universalidad, pues la misma puede interpretarse como la proyección moral idealizada de las características típicas masculinas. Estas características serían la racionalidad, el sentido del deber y la orientación a principios universales, frente a las características consideradas como femeninas, tales como la sensibilidad, la empatía y la inclinación al cuidado. De este modo, Kant no parece sino un “portavoz de la tradición que identifica a las mujeres con la sensibilidad emocional y estética y con las buenas maneras, pero que las menosprecia como agentes racionales” (Orsi 2013: 201). Y con ello parece que Kant abandonaría el principio del universalismo y “permanece atado a ciertos prejuicios de la época, hecho que torna problemática la conexión entre su doctrina ética y su reflexión antropológica” (Beade 2014: 165).

Hay quien, como la filósofa norteamericana Seyla Benhabib, defiende la pertinencia actual de mantener un universalismo ético que pueda enfrentar una época como la nuestra, donde el relativismo cultural y las reclamaciones nacionales amenazan los mismos derechos humanos. Pero esta pensadora distingue entre un “universalismo sustitutivo”, en el que sitúa también a Kant, y su propia propuesta para pensar un nuevo universalismo que denomina “interactivo”. El primero, el universalismo sustitutivo, que ha marcado toda la tradición de pensamiento, pretende un consenso entre sujetos o *yoes*, definidos como lo genéricamente humano, y que no son sino los que se identifican con las experiencias de un grupo determinado, a saber los varones. Frente a este tipo de universalismo falaz, Benhabib apuesta por un universalismo que incorpore la experiencia del “otro concreto”, que no es un universalismo meramente formal y que puede tomar en cuenta experiencias concre-

tas como el género². Kant mismo habría participado de ese universalismo que sustituye al otro concreto y diferenciado, por el otro abstracto y generalizado.

Ahora bien, en qué medida es coherente el discurso kantiano con su propia vocación universalista es algo que parece discutible incluso desde dentro de un paradigma de universalismo “sustitutivista” como el suyo. Interrogarse sobre esta cuestión es tanto como plantear el alcance universal de los derechos de todo ser humano a partir de las posiciones de la ética kantiana. Porque evidentemente su formulación del imperativo categórico tiene pretensiones de universalidad; pero tales pretensiones se auto-impugnarían si del mismo quedara excluida una mitad de la humanidad, a saber las mujeres. Una primera indagación será, por tanto, la de esclarecer qué cabe entender en la filosofía kantiana por ser humano racional capaz de guiarse moralmente por el imperativo universal del deber. Esta capacidad no es otra cosa que la que Kant define como autonomía, como la capacidad que posibilita a los seres humanos el ser agentes morales. Y la agencia humana implica tanto el impulso a la afiliación con otros, como el impulso a la independencia y a evitar la dominación. Pensar una moral universal a partir de esa tensión entre dependencia e independencia exige conciliar la particularidad con un imperativo que, como es sabido, propone actuar conforme a aquella máxima que, a la vez, puedas querer que se convierta en ley universal (MS, AA 06: 226).

La universalidad de la conducta moral encontraría su fundamento en el ser humano mismo, lo que plantea la cuestión de en qué consiste precisamente “ser humano”. En Kant parece claro que tal condición se define como autonomía y razón. Y de este modo la humanidad se convierte en un fin en sí mismo, un fin por el que obrar y que nunca debe ser tomado como medio.

El concepto de fin remite a la dimensión no meramente natural del ser humano, precisamente a aquella por la cual este participa de un reino, el de los fines, del que es participe por su condición no puramente fenoménica. Y esta condición es justamente la que hace posible su ser moral, en tanto ser no determinado por la naturaleza y, por lo mismo, libre en virtud de decidir en sus acciones morales. Porque sólo la libertad fundamenta la posibilidad misma de la moral; y sólo la razón hace al ser humano libre y le distingue del resto de los seres vivos.

Estamos en el terreno de la razón pura práctica, que ha de guiarse por principios a priori y decidir sin el recurso de la experiencia. Y estamos en el Imperativo de actuar conforme a una máxima que también podamos querer que se convierta en ley universal. Por tanto, la razón moral ha de obedecer a la única legislación universal y, para ello, puramente formal, que se contiene en las diversas formulaciones kantianas del imperativo categórico.

Se formule como se formule, tal imperativo de la razón práctica es sólo posible a partir de la concepción de universalidad de la razón humana. De esta manera, la ley moral debe su carácter universal en última instancia a la razón, de la que se deriva y a la que retrotrae su validez universal. Sin embargo, la crítica filosófica feminista ha argumentado

² En relación con la distinción entre ambos modelos de universalismo, Benhabib escribe: “Quiero distinguir el universalismo *sustitutivista* del *interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre seres humanos, sin avalar todas estas pluralidades y diferencias como válidas moral y políticamente. Si bien admite que las disputas normativas pueden solucionarse racionalmente, y que la equidad, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son constituyentes, es decir, condiciones necesarias del punto de vista moral, el universalismo interactivo ve la diferencia como punto de partida para la reflexión y la acción. En ese sentido, la ‘universalidad’ es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad materializada y enraizada, sino que apunta a desarrollar actitudes morales y alentar transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de seres definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados por lograr su autonomía” (Benhabib, 2006: 176)

que, en tal concepción de la razón, “en la medida en que el genérico humano es pensado como masculino, lo que es visto como virtuoso tiende a ponerse del lado de las cualidades de carácter asociadas tradicionalmente con los hombres” (Baron 1997:174).

Sin duda, este resquemor crítico se aplica plenamente a las *Observaciones* de 1764, en las que, como hemos visto, el discurso de la tajante diferencia sexual no permitiría hablar de un ser humano genérico. Sin embargo, la cuestión que se suscita es si el Kant crítico puede ser también sospechosos de quebrar esa universalidad que su filosofía posterior reclama. Y, más en particular, en lo que hace al uso práctico de la razón.

Está claro que Kant no habla de la razón humana propia de una individualidad, o de un grupo, sino de la razón del ser humano en general. Precisamente, de aquello que hace que el ser humano lo sea. No se trata de la razón sólo en sentido de la capacidad lógico-analítica, sino que en Kant la razón abarca todas las capacidades prácticas y teóricas del ser humano. Y en este sentido se ha aducido que la forma abstracta del deber en Kant no implica una perspectiva que confunde imparcialidad con una óptica impersonal, “impersonal en el sentido de ignorar cualquier cosa que distinga esta persona de otras personas”: porque, si esto es lo que se reclama, “yo tengo que apartarme de mi particular punto de vista y juzgar desde un punto de vista totalmente impersonal: desde el punto de vista de nadie y desde ningún lugar. Pero ‘imparcial’ no implica ‘impersonal’” (Baron, 1997: 153).

Desde esta perspectiva de la razón, que no la asimila sin más con lo impersonal, el imperativo categórico es entendido como propio de una razón humana universal y de él se derivarían todos los imperativos del deber. Como es sabido, para Kant es la razón, y no el entendimiento, la que se orienta por ideas regulativas y no se restringe a ordenar lo dado, como sí hace la espontaneidad del entendimiento. Que la razón práctica se guíe por ese Imperativo supone que la voluntad se ajusta a la ley del deber. Ello hace que sea la razón, y no el entendimiento, la que hace capaz a la voluntad de actuar conforme a leyes.

Habría que señalar, sin embargo, que, dado que en las *Observaciones* Kant declara que las mujeres no eligen el deber por sí mismo, sino por el sentimiento de que lo malo es feo, podría decirse que su acción moral sólo está guiada por principios subjetivos o por la inclinación:

La virtud femenina es una bella virtud. La del sexo masculino ha de ser una virtud noble. Ellas evitan lo malo, no porque sea injusto, sino porque es feo, y las acciones virtuosas significan para ellas aquellas que son moralmente bellas. Nada de deber, nada de tener, nada de culpabilidad. A las mujeres les es insoportable todo mandato y toda hosca obligación. Ellas hacen algo porque les gusta y el arte consiste en hacer que les guste aquello que es bueno (GSE, AA 02: 231).

Ahora bien, los principios objetivos de la razón práctica atienden sólo a la razón, no a la inclinación subjetiva, y son imperativos que no pueden estar regidos por razones empíricas. En ese sentido, Kant dice que

La ética, sin embargo, toma el camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiere proponerse y después decretar las máximas que ha de adoptar, es decir, su deber; porque tales fundamentos de las máximas serían fundamentos empíricos, que no proporcionan ningún concepto del deber, ya que éste (el deber categórico) tiene sus raíces sólo en la razón pura (MS, AA 06: 382).

Si esto es así, será a la razón pura práctica aquella a la que ha de supeditarse la capacidad de desear; y en esto precisamente consiste la voluntad libre:

En efecto, una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal (arbitrium brutum)*. La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *voluntad libre (arbitrium liberum)*, y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico* (KrV, A: 802/ B: 830).

Pero de aquí parece derivarse que las mujeres, que se rigen en su conducta moral por el gusto o disgusto, por lo bello o lo feo, están más cerca de una voluntad animal que de una voluntad libre. Y, si ello es así, difícilmente pueden atender a esa facultad superior que se orienta por un fin con valor universal y que garantiza un fundamento a las leyes morales que tiene al deber como fin en sí mismo.

Ese fundamento no es otro que el de tomar a la humanidad como fin en sí mismo. Recordemos que la humanidad como fin en sí mismo es lo que condiciona, por tanto, cualquier fin, en tanto que imperativo categórico, ya que sin ello no resulte posible entender la noción de deber en Kant. Y tal noción va indefectiblemente unida a la comprensión del ser humano como ser de naturaleza racional. Esta naturaleza racional hace que el ser humano pueda proponerse libremente fines que sigan un principio de obrar de validez universal: "Obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal" (MS, AA 06: 226).

En resumen, el imperativo categórico guía la "buena voluntad", que es aquella que quiere que su obrar pueda convertirse en ley universal. El sujeto moral es un sujeto autónomo, un ser que kantianamente expresado ha salido de la minoría de edad racional, y que se da a sí mismo la ley, cuyo carácter universal reside precisamente en la naturaleza racional de todo ser humano, que ha de guiarse por el imperativo de tomar a la humanidad como un fin en sí mismo. La pregunta, desde una perspectiva crítico-feminista, será ahora: ¿quién es ese sujeto moral autónomo? Se ha hablado de dos sujetos morales en Kant (Schröder, 2000: 24) e, incluso, de cómo uno de ellos, el sujeto femenino, queda reducido a medio del sujeto auténtico o masculino (Schröder, 2000: 46). De este modo, los preceptos prácticos que, para serlo, precisan de reconocimiento universal, sólo pueden obtener tal cosa de la mitad de los seres humanos racionales. Y, con ello, dejan de ser universales.

3. Breves conclusiones desde un feminismo filosófico

No se trata, con todo lo anterior, de tomar a Kant como responsable principal de la exclusión de las mujeres de la universalidad y del ámbito de los derechos, pues tal cosa ha sido y, en parte, es compartida por la tradición de pensamiento. Pero constatar este extremo en el gran filósofo ilustrado puede conducirnos a extraer algunas reflexiones más generales desde la perspectiva crítico-feminista.

En primer lugar, parece claro que la formulación del imperativo categórico, conforme a la cual se ha de obrar usando a la humanidad como fin en sí mismo y nunca como medio, viene a quebrarse si tenemos presente que las mujeres, como "observa" Kant, no obran por principios, sino por gusto o disgusto. Y de este modo ocurre que no parecen poder responder a las exigencias de actuar como sujeto moral, toda vez que, como seres dependientes, carecen de los rasgos propios de todo sujeto moral, como son la autonomía y la libertad.

Si miramos, no obstante, a los derechos humanos, parecerá imperativo proponer un universalismo ético que permita el compromiso con este ideal y que le sirva de funda-

mento. Y esto implica moverse en una óptica universalista que, más allá de las diferencias sociales, étnicas o sexuales, permita un discurso de la dignidad del ser humano como tal. Pero, como ya hemos señalado, ese universalismo no puede ser el universalismo sustitutivo, al que se refiere Benhabib, y que, efectivamente “sustituye” al sujeto moral concreto por un sujeto moral que viene a identificarse con el grupo específico de los varones concebidos como referentes de lo genéricamente humano. Por tanto, este trasfondo patriarcal hace imposible un discurso verdaderamente universal, ya que implica la relegación de la mitad de los seres humanos a la condición de seres dependientes, no definidos por su libre arbitrio y, con ello, algo menos que humanos. Se impone, por tanto, una crítica de este falso universalismo y la promoción de una ética que atienda a los derechos humanos, incluyendo a todos los seres humanos en su concreta diversidad.

Como estará ya claro, no estamos aquí, en el debate sobre el universalismo, por defender una ética femenina específica y diferenciada, sino que, antes bien, pensamos que no sería conveniente para la reclamación feminista renunciar a la demanda de universalidad. Pero no puede tratarse de esa universalidad que, como en Kant, habla sólo del varón cuando pretende estar hablando del ser humano. No obstante, se ha subrayado desde la crítica feminista que hablar de la humanidad como fin en sí mismo es algo que puede ser llevado más allá de sus límites e incluir a las mujeres en esa formulación universal (Nagl-Docekal 2000: 191-2). Y en ese sentido suscribimos que

La razón por la que una ética universalista es, a nuestro entender, interesante para el feminismo radica en la premisa de que lo que manda lo manda para todos y todas por igual, esto es, en la tesis de que no hay distinciones morales que quepa atribuir a la diferencia genérica. Desde esta perspectiva, no nos interesan tanto las teorías particulares de Kant sobre los géneros como el impulso que sus categorías morales puedan ofrecer al feminismo ético (Villamea, 2004: 327).

Pero lo que sí parece claro es que el universalismo kantiano “hace trampas”, porque

la no aplicación del universalismo por igual a toda la especie, conduce a la coexistencia de dos tipos de ética para Kant: Una inferior, para las mujeres, ligada al sentimiento, que identificaría lo bueno con lo bello, y una superior, para los varones, donde la actuación moral se regiría por principios racionales (Roldán, 1999: 367).

Precisamente en desvelar esa trampa kantiana, por un lado, y en radicalizar el propio universalismo kantiano, por otro, consiste una de las tareas que han de interesar prioritariamente a un feminismo filosófico como parte de del proyecto emancipador que todo feminismo es. Este feminismo filosófico, en el que se quiere inscribir el presente trabajo, propone un ejercicio de crítica filosófica, en el sentido en el que lo expresa la filósofa Celia Amorós al acuñar tal término:

He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía `qua tale`, quizás no sea pertinente adjetivarla (...) Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente –si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece– por varones y para varones, la tarea de deconstrucción –no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica– es todavía ingente (Amorós, 2000: 9-10).

Bibliografía

- AMORÓS, Celia: "Presentación (que intenta ser un esbozo del status *questionis*)", en AMORÓS, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, 9-112.
- BARON, Marcia W.: "Kantian Ethics and Claim of Detachment", en SCOTT, R. M., (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997, 145-170.
- BEADE, Illeana P.: Reseña de González, C. y Parra, L. (ed.), *Suplemento a Kant: la filosofía práctica. De la política a la moral*, publicado en *Ideas y valores, Revista Colombiana de Filosofía*, vol. LXII, 2013; *Studia kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira* 16 (2014), 160-165.
- BENHABIB, Seyla: *Situating the Self Gender Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992. Los textos citados provienen de la traducción castellana realizada por Gabriel Zadunaisky: *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo, Barcelona, Gedisa Editorial, 2006.
- DILLON, Robin S.: "Toward a Feminist Conception of Self-Respect", *Hypathia*, 7 (1) (1992), 56-69.
- GRANJA CASTRO, Dulce M.: "Estudio Preliminar", en Kant, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, edición bilingüe alemán-español, México, FCE-España, 2005.
- HAY, Carol: *Kantianism, Liberalism, and Feminism. Resisting Opression*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- HERMAN, B.: *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- JAUCH, Ursula. P.: *Filosofía de damas y moral masculina*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- KANT, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (MS), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 06, 1907.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd.04 (1. Auflage), Bd. 03 (2. Auflage), 1911.
- KANT, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GSE), Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd.02, 1912.
- NAGL-DOCEKAL, Helga: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt am Main, Fischer Verlagsgesellschaft, 2000.
- O'NEILL, O.: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ORSI, Rocío: Reseña de Borges, M. y Hahra, C., *Body and Justice*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2001, *Marília*, v. 1, n. 2 (2013), 200-207.
- PATEMAN, Carole: *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988
- ROLDÁN, Concha: "La trampa del universalismo en la ética kantiana", *Laguna: revista de Filosofía*, número Extraordinario 1 (1999), 363-376.

- SCHRÖDER, Hannelore: *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*, Aachen, ein-FACH-verlag, 2000.
- VILLARMEA, Stella: "En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de Género", *Endoxa: Series Filosóficas* - UNED, n. 018 (2004), 321-336.