



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA AUTONOMÍA KANTIANA Y LAS IMPLICACIONES EN LA FORMACIÓN DE
UN FEMINISMO ÉTICO-POLÍTICO**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA O DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUNA ISLAS KARINA ELIZABETH

NOMBRE DEL TUTOR
DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad de México, Enero, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Con relación a mis agradecimientos y deudas, quiero referirme especialmente a la UNIVERIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, al PROGRAMA DE MAESTRÍA, y sobre todo AL COMITÉ ACADÉMICO DEL PROGRAMA de la COORDINACIÓN DEL POSGRADO EN FILOSOFÍA de esta casa de estudios, por hacer posible un clima de libertad, respeto y estímulo para la realización de este trabajo.

No podría decir en concreto lo que le debo a la Doctora Griselda Gutiérrez Castañeda, quien como mi tutora, le ha dedicado su tiempo valioso de lectura atenta a mi trabajo, con espontáneo interés por el tema y la cordialidad que la caracterizan, estimulando mi progreso con sus comentarios y oportunas sugerencias. Infinitas gracias.

En especial también agradezco el valioso tiempo, para la revisión de este trabajo, de la Dra. Greta Rivara Kamaji. Agradezco al Dr. Sergio Lomelí Gamboa los generosos comentarios que desde una visión masculina, enriquecieron esta reflexión feminista y por supuesto, agradezco a la Dra. Julieta Lizaola y a la Dra. Rebeca Maldonado sus consideraciones con relación a la presente.

Del mismo modo, quiero agradecer a mis amigos sus comentarios y colaboraciones que permitieron el enriquecimiento de mis lecturas para la construcción de este trabajo, gracias a la Maestra en Filosofía Gabriela Mendoza, al Maestro en Filosofía Carlos Zafra y al Maestro en Literatura Humberto Morales.

Finalmente, agradezco los avances feministas en materia filosófica que como arma teórica y práctica, han contribuido a que la libertad de las mujeres tenga hoy, más que nunca, posibilidad.

A las feministas con todo mi reconocimiento y admiración, dedico este trabajo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO 1	14
EL ORIGEN DE LA AUTONOMÍA MORAL MODERNA	14
1. 1. La Teoría del deber kantiano.....	19
1. 2. La obligación moral: la libertad.	23
1. 3. La universalización de la moral: La voluntad	26
1. 2. 1. La autonomía en Immanuel Kant	29
1. 2. 2. La construcción de la autonomía: respecto a qué, respecto a quiénes..	32
1. 2. 3. La realización de la autonomía: El reino de los fines	36
CAPÍTULO 2	39
LAS PARADOJAS DE LA AUTONOMÍA.....	39
2. 1. La autonomía dentro de la modernidad patriarcal, no es autonomía	45
2. 2. La autonomía y la diferencia ontológica	58
2. 3. La autonomía: en los espacios público y privado	68
2. 2. 1. La falsa autonomía.	75
2. 2. 2. El consentimiento.....	79
2. 2. 3. Servidumbre voluntaria: subordinación femenina.....	84
CAPÍTULO 3	93
LA AUTONOMÍA KANTIANA Y LAS IMPLICACIONES EN UN FEMINISMO ÉTICO-POLÍTICO.....	93
3. 1. Un replanteamiento feminista de la autonomía: La individualidad.	99
3. 2. La idea feminista del la autonomía: El reconocimiento.....	107
3. 3. Hacia la libertad de las mujeres desde el feminismo.....	111
CONCLUSIONES.....	117
¿LA AUTONOMÍA DE LAS MUJERES: UN PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO INCIPIENTE?	117
BIBLIOGRAFÍA.....	125

Pastambule.

Femme, réveille-toi; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers; reconnais tes droits. Le paissant empire de la nature, n'este plus environné de préjugés, de fanatisme, de superstition et de mensoges. Le flambeau de la verité a dissipé tous les nuages de la sottise et de l'usurpation. L'homme esclave a multiplié ses forces, a en besoin de recourir aux chaînes pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. O femmes!

Femmes quand cesserez-vous de `être avengle? Quels sont les avantages que vous avez recneills dans la revolution? Un mèpris plus marqué, un dédain plus signalé. Dans les siecles de corruption vous n'avez régné que sur la faiblesse des hommes.

Olimpe de Gouges, Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, éd. Mille et une nuits, Paris, 1791.

INTRODUCCIÓN

La ética feminista comparte con los diversos feminismos el objetivo general de eliminar la subordinación y la opresión de las mujeres y de promover el respeto social para poner en práctica sus puntos de vista y sus capacidades. La ética feminista adopta con esta finalidad, diversas estrategias metodológicas, incluyendo la defensa de teorías y conceptos que parecen ser más compatibles con su manera de reflexionar y entender la situación de las mujeres de lo que son los conceptos y las teorías con la ética convencional.

Entre estas actitudes se encuentran los supuestos derogatorios acerca de las mujeres¹ una de las preocupaciones sobre los problemas morales que se originan en experiencias típicamente masculinas (en general y en opinión de muchas de las teóricas del feminismo, es que la mayoría de los filósofos ha relegado las relaciones íntimas, a favor de la moralidad pública, del lugar del trabajo y de la polis) y los enfoques individualistas de la teoría moral.²

Muchas feministas ven también los prejuicios masculinos en las pretensiones de universalidad e imparcialidad que frecuentemente realizan los teóricos de la ética convencional a favor de las teorías por las que abogan. La objeción de las feministas es que se trata sólo de nociones de enfoque corto (en particular se trata de nociones morales masculinas) disfrazadas de universales morales carentes de prejuicios.

De esta manera, una estrategia propia de la ética feminista que se considera dentro de este trabajo, ha sido su carácter crítico general, el cual se requiere para poner de manifiesto los prejuicios orientados hacia lo masculino en la ética convencional que se encuentran tanto en la ética tradicional, como en la contemporánea y con ello, desafiar en especial, las actitudes con las que se querría justificar o excusar la subordinación de las mujeres desde la ética kantiana.

La autonomía kantiana y las implicaciones en la formación de un feminismo ético-

¹ Aristóteles por ejemplo, creía que las mujeres carecían de la autoridad de la razón que podían conseguir los hombres. Kant creía que las mujeres eran incapaces de producir el tipo de pensamiento basado en

² Las concepciones de la "autonomía", los conceptos de autonomía, imparcialidad, derechos, libertad y contrato social, pueden darse de modo que presupongan individualidades sumamente separadas que carecen de intereses mutuos y de apegos interpersonales profundos. Ver, Marilyn Friedman en "El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía." En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Idea Books. Barcelona, 2001. Desde una perspectiva feminista ver, Sheila Benhabib. *The generalized and the Concrete Other: "The Kohlberg-Gilligan. Controversy and Moral Theory". Situating the self*, 1992, pp. 148-177.

*político*³ es un trabajo que toma como base a la ética de Immanuel Kant para analizar el concepto de autonomía debido a que ésta ha sido la mayor propulsora en los siglos XIX y XX de tal concepto y de su uso posterior. La cual, aceptando la posición cartesiana de la razón y la emoción, señala que una acción es moral sólo si se basa en la razón. Pero, lo más importante es que a través de la racionalidad, el individuo recobra importancia.

Kant, con su frase ¡*sapere aude!*⁴, expresa la labor que cada ser humano ha de ser capaz de emprender, una vez alcanzada ya, por historia y por cultura, la mayoría de edad del *hombre*. Para Kant la autonomía es la posibilidad de decidir por uno mismo, es la cualidad humana más sorprendente. En virtud de ella, el ser humano no puede ser considerado como una cosa, como un objeto intercambiable por otro, sino que ha de ser juzgado como el protagonista de su propia vida, de modo que se ha de constituir como *alguien*, no como algo, como un fin y no como un medio, como una *persona*, y no como un objeto. En este sentido, la ética kantiana le ha dado su expresión más vigorosa a la ilustración, a través de la exigencia de la razón universal, la cual se aplica también dentro de la ética.

En el imperativo categórico de Kant, la bondad moral de una acción consistía en su estar motivada para la buena voluntad, la que queriendo autonormarse sólo por la razón había de querer *eo ipso* que su norma pudiera ser universalizada [...] el sujeto autolegisador, tal como apareció en las constituyentes de la Revolución Francesa, se traduce en clave ética como sujeto moral autónomo, que se da a sí mismo la ley. Y la clave, por tanto de la moralidad de esa ley, su carácter racional, es precisamente la formalidad de que pueda ser universalizada, es decir, que pueda ser válida para todos los sujetos racionales.⁵

Así, es que se puede saber que el principio dentro de los lineamientos morales, es el bien, concepto que resulta fundamental en metafísica, en la filosofía práctica y, especialmente en ética, cuando básicamente se relaciona con las acciones y decisiones humanas, pero también, con los fines u objetivos, mediatos e inmediatos que con

³ Cabe señalar que la elección del título se ha visto influenciada por los aportes que sobre ética ha realizado Celia Amorós (2000), quien precisa que hay razones para preferir la noción *feminismo ético* a la de "ética feminista". El término "ética feminista" parece implicar que hay un tipo de ética feminista y otro. Sería por tanto, posible imaginar una ética no feminista. Sin embargo, la noción de *feminismo ético* parte de la idea que cualquier teoría moral ha de cumplir ciertos requisitos, los cuales tendrían que reflejar desde esa perspectiva, el trato que se le da a las mujeres. Por lo cual, sí es ética, ha de ser feminista. En todo caso y dada la complejidad de los asuntos humanos, el proyecto del *feminismo ético* cobra todo su sentido porque asume como prioridad teórica la necesidad de analizar las implicaciones que una determinada teoría moral tiene para las mujeres, y porque se compromete a diseñar la puesta en práctica de medidas laborales, políticas, sociales jurídicas, etc., que acaben con la todavía frecuente y presente discriminación "moral" hacia las ellas.

⁴ Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?" *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2000, p. 25.

⁵ Celia Amorós, *Filosofía y feminismo*, Síntesis, Madrid 1994, p. 55-56.

aquéllas se persiguen. Por lo cual, se podría afirmar que toda persona busca el bien, de un modo u otro, no obstante la discusión está en determinar en qué consiste. Esta idea la expresa con mucha claridad McIntyre,⁶ al decir que lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que deriva su significado. Poseemos, en efecto simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido – en gran parte, sino enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica de la moral.

Por ello, continua siendo obligatorio comprender el sentido que encierra el concepto de la autonomía asociada a lo bueno, para analizar los alcances que éste constructo ha tenido para la moral en general y en particular para el feminismo. Es un requisito indispensable para captar quién y para quién continúa hablando tal concepto. Sobre todo si lo que está en juego es la autonomía de los individuos, en particular la de las mujeres, es importante saber qué significado encierra la autonomía como concepto y como condición para el ejercicio del pensamiento, con la intención de conocer si la autonomía va a introducir una nueva relación con las mujeres a las cuales pensaba haber excluido del pensamiento puro o, si no se trata de un concepto diferente de ellas, tal vez porque la pretenden, empeñándose en ello, más que poseerla de hecho.

Desde esta perspectiva, tal categoría moral, puede ofrecer al feminismo ético el valor de tal acepción, para juzgar atinadamente las prácticas inmorales hacia ellas, en caso de explotación, prostitución, acoso, violencia, pornografía y, la expectativa de que las mujeres dediquen buena parte de sus esfuerzos y energías al sustento emocional de la familia y amistades o, para señalar la sub representación masculina en la defensa de los propios derechos sobre el cuerpo femenino. Lo cual, permite cuestionar, si hoy en día, la condición de la autonomía en las mujeres es posible o no, debido a su condición de clase, económica o social.

De aquí, que resulte significativo hoy en día, emprender la exploración sobre la autonomía en Kant, y deducir cuáles son los defectos morales y políticos del trato que reciben las mujeres en virtud de su género, para comprender hasta dónde se puede llegar o se deben delimitar las funciones que por “naturaleza” o “cultura” se han destinado a ellas. Esta tarea es importante, ya que es probable que lejos de alcanzar el principio de la dignidad, continúen afirmándose y objetivándose como lo Otro, para evitar algún castigo moral o legal y, entonces no exista la posibilidad de efectuar un logro práctico de la

⁶ Alasdair McIntyre, *Tras la virtud, Crítica*, Barcelona 2004, p. 15.

autonomía en concordancia con quienes son ellas.

Es ineludible intentar comprender el significado de la autonomía desde un punto de vista femenino, reflexionar que posiblemente no incluye a las mujeres, cuando son ellas las portadoras de las pasiones, emociones e inclinaciones y que probablemente en general, no pueden obtener conocimiento alguno de la ley moral, tal como la filosofía moral kantiana lo indica. Y, tal vez el enfoque kantiano deba rechazarse desde el feminismo, si se pretende que tal teoría, reconozca la importancia moral de las emociones tan asociadas a las mujeres, las relaciones personales, las relaciones sociales en general y a la naturaleza no imparcial de cualquier punto de vista ético real. Quizá porque la autonomía es un proceso distinto, cuando se trata de lo femenino si es que la vemos desde el sentido moral kantiano que de manera abstracta establece las leyes de la misma, sin consideraciones para las relaciones dentro de las cuales interactúan los individuos rebosantes de colectividad, cultura y contingencia.

Así en vez de la especie de logro aislado que sugiere la teoría kantiana original, el razonamiento moral se basa en la vida social y el razonamiento del que se sirve no es el razonamiento imparcial de la autonomía moral kantiana, sino un razonamiento situado en el contexto de la vida de personas que poseen un cuerpo y que tienen una situación social. Son las propias experiencias las que configuran los hábitos y las capacidades de razonamiento. Puesto que no existe perspectiva desde ningún lugar en particular que las personas puedan adoptar, es totalmente imposible que un agente moral pueda razonar con independencia de las contingencias empíricas que lo convierten en la persona concreta que es.⁷

Por lo cual, a través de la perspectiva feminista, se explora el efecto sustancial de cualquier desequilibrio que pudiera darse en el concepto de autonomía, para intentar rectificarlo en correspondencia a lo que Guattari y Deleuze señalan a cerca de que, "El filósofo es un especialista en conceptos y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, cuáles no resistirían ni un momento, y cuáles por el contrario están bien concebidos y ponen de manifiesto una creación perturbadora e incluso peligrosa"⁸ porque la autonomía misma lo precisa, porque no es un concepto acabado.

¿Quizá porque la autonomía no incluye a las mujeres, cuando son ellas las portadoras de las pasiones y emociones? Probablemente las inclinaciones, en general no pueden producir conocimiento alguno de la ley moral, ¿acaso la autonomía, sea un

⁷ Marilyn Friedman, en Miranda Fricker y Jeniffer Hornsby, *Feminismo y Filosofía: un compendio*, Colección idea universitaria-Filosofía, Barcelona, 2001, p. 233.

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 9.

proceso distinto?, ¿tal vez, en lugar de ser un logro aislado, como lo sugiere la teoría kantiana original, el razonamiento moral se basa en la vida social y el razonamiento del que se sirve, no es el razonamiento imparcial de la autonomía moral kantiana, sino un razonamiento situado en el contexto de la vida de personas que poseen un cuerpo y que tienen una situación social determinada?

Postular que la capacidad autónoma es un producto que surge de una socialización y que su manifestación depende de recursos culturales compartidos, relativos al significado moral que es necesariamente un proyecto social dentro del cual las mujeres son tan capaces como los hombres de determinar *individualmente* lo que requiere la moralidad *para* autogobernarse *individualmente*, conduce a pensar que Kant estaba convencido de que las mujeres eran incapaces de actuar mediante lo que él valoraba como el tipo ideal de autonomía.

Es decir, al explicar cómo es que la razón es el único camino que conduce a la moral, Kant no deja lugar alguno para las emociones como ingrediente legítimo de la comprensión moral, pese a que cualquier agente moral podría concebirse a sí mismo y a su situación, por medio de la comprensión sobre el significado de sus propias reacciones emocionales.

Tal parece ser que Kant, como dice Cristina Molina⁹, se preocupa por la autonomía, debido a que su pensamiento proviene de una ética universalista, basada en el proyecto de la Ilustración, el cual ha sido guiado por la razón ilustrada, una razón identificante, planificadora, controladora, objetivizante y unificante, en una palabra totalizante, el cual, antes que representar un proceso de emancipación y humanización creciente, ha resultado ser un poderoso agente de destrucción. Así como Habermas¹⁰ bajo el mismo tenor ha dicho también que la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida, es el permanente signo de la Ilustración.

De esta manera, es que el énfasis kantiano por la primacía de la autonomía, frente a la vinculación y su visión de las mujeres como una clase inferior de personas, se ha hecho objeto de un duro rechazo por una parte influyente del feminismo actual. Sobre la misoginia de Kant, tanto en lo referente a las cuestiones morales como en otros asuntos relacionados a lo bello y lo sublime, la antropología o la política, se ha publicado una

⁹ Cristina Molina, "La ideología sobre el sitio de la Mujer" en *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 276.

¹⁰ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p.15.

abundante bibliografía.¹¹ Bajo estas consideraciones, no es posible obviar, como estrategia de análisis, lo que un día dijo Kant de las mujeres y hacer extensivo el valor que pensó exclusivamente para los varones; ya que, este razonamiento no sólo sería un equívoco, si no que un proceso de esta índole, no sería ni feminista, ni ético.

Por lo tanto, la defensa de la autonomía kantiana en este trabajo, se remite al reconocimiento de sus aportes al feminismo contemporáneo, para construir una noción ético-político de una autonomía como incluyente que, independientemente de los aspectos misóginos, es una posibilidad de enfatizar que las capacidades morales de las mujeres como individuos, son al menos iguales a las de los hombres. En concreto, criticar a Kant significa reapropiarse de la categoría 'autonomía' de acuerdo a la noción que de ésta tienen las mujeres.

De esta forma, en el primer capítulo de este trabajo: "El origen de la autonomía moral moderna", se parte de la reflexión sobre la autonomía, como pregunta que se hace con moderada inquietud, sin sobrevalorar qué es, para alcanzar una respuesta que parece pertenecer a todas las épocas y atravesar todos los tiempos, con el único objetivo de situar a las mujeres ante ella, en el presente. Se trata de analizar a la autonomía como concepto, para averiguar qué significa, cuándo se refiere a una Entidad, una Objetividad o una Esencia. Así, en el segundo capítulo: "Las paradojas de la autonomía", se considera que la autonomía es un concepto moral y político que como campo de desarrollo intelectual, refleja una ética generada en Occidente, hace más de dos mil años con una aportación mínima de las mujeres, debido a que tradicionalmente, se han mantenido bajo un rango reproductor y maternal.

Las preguntas por el género apenas han estado en la línea central de la evolución de la filosofía moral en este siglo. Pero la idea que la virtud tiene de alguna manera género, de que las normas y los criterios de moralidad son diferentes para las mujeres que para los hombres, es una idea central en el pensamiento de muchos grandes filósofos¹²

¹¹ Véase por ejemplo, Robin Scott *Feminism Interpretations of Immanuel Kant*, University Park PA, Penn State Press, 1997. Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminism Thinking*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1986. Celia Amorós, *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985; "Feminismo, ilustración y Misoginia romántica" en Fina Birulés, *Filosofía y Género: identidades femeninas*, Pamiela, Pamplona, 1992; *Filosofía y feminismo*, Síntesis, Madrid, 2000; *Teoría feminista, de la ilustración a la globalización*. Vols. I, II y III, Col. Estudios sobre la Mujer, Madrid, 2005; *Tiempo de feminismo, sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997. Alicia Puleo, *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000. Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía: sobre mujer y poder*, Anthropos, Barcelona, 1991.

¹² Jean Grimshaw, "La idea de una ética femenina" en Peter Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2000, p. 655.

El *ethos* de la mujer se construye bajo la permanencia a un sólo sitio, a lo privado. A la mujer no se le concede la posibilidad de buscar y buscarse en su proyecto de vida, mientras que el hombre ha sido prácticamente todo el nexo con el mundo exterior, con lo político, lo público: “Existe toda una tradición clásica (y misógina) que niega a la mujer el uso de la palabra y con ello, una de las características más plenamente humanas”¹³. Aristóteles, quien creyendo algo parecido, argumenta que la virtud propia de lo femenino se resume con un verso que considera muy conveniente enunciar en *La política* para decir que: “a una mujer le sirve de joya el silencio”¹⁴, esta recomendación hecha a las mujeres, de callar, se ha hecho extensiva a todos los dominios públicos.

Dentro de este contexto griego, Antígona podría aparecer como una figura antitética de lo anterior, una especie de sujeto autónomo, luego de que decide seguir el deber absoluto e incondicional, a cualquier precio, de desobedecer la orden de su tío, el gobernante Creonte, y obedecer una ley superior (la interiorización de la propia ley) que le dicta el deber de enterrar a su hermano, bajo los rituales y el respeto debidos. Sin embargo, para la consternación de cualquiera, “la heroína”, es enjuiciada y encarcelada por desobediencia para, luego, inmolarse. He aquí la mortal prescripción que marcará a cualquier mujer que pretenda actuar bajo su propia tutela. Insuficiente será la fortuna para aquélla que haga de su juicio, una ley: “¡Oh tumba mía, oh tálamo, oh caverna! ¡En ti mi negro encierro para siempre!”¹⁵. En este sentido, desde el momento en que no afirma su voluntad de poder (como diría Nietzsche), sino que debe someterse a la voluntad de otro, su condición será similar a la de un esclavo.

Simone de Beauvoir nos enseña en su *Segundo sexo* que las mujeres han vivido siempre en relación a un hombre (padre, marido, hijo, hermano) y que sería un error señalar que tengan un estatus de esclavo, porque los esclavos han sido sometidos, pero su condición los convirtió en iguales entre sí. Mientras que la mujer se define por el estado de sometimiento dentro del cual se encuentra. Así que, una vez definida y aceptada como alguien “naturalmente sometida”, nunca va a presentarse ante el varón, como un peligro subversivo que pueda convertirlo a él, a su vez, en sometido. De tal forma que, para Beauvoir, la mujer aparecerá como lo *Otro*, lo inesencial, aquello que nunca podrá regresar al estado de autonomía, porque nunca lo ha tenido para sí, porque no lo ha

¹³ Cristina Molina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Antrhopos, 1994, p. 259.

¹⁴ *Ibidem*. p. 259.

¹⁵ Sófocles, “Antígona” en *El teatro de Sófocles en verso castellano: las siete tragedias y los 1129 fragmentos*, México, Editorial Jus, 1960. p. 243.

definido o porque no lo ha conocido.

[...] en verdad, las mujeres no han puesto jamás valores femeninos a los valores masculinos: esa división ha sido por hombres deseosos de mantener las prerrogativas masculinas que sólo han querido crear un dominio femenino –reino de la vida de la inmanencia- para mantener en él a la mujer.¹⁶

De esta forma, en el capítulo dos, se intenta resolver cuál es el significado de la autonomía, cuando se vincula con algún Otro, en este caso, con *Otras*: las mujeres. Tal pregunta ha sido motivo de angustia, sobre todo porque ha sido necesario explicar la igualdad y la desigualdad de los sexos: “la igualdad abstracta probablemente y la desigualdad concreta, ciertamente.”¹⁷ Estudiar la noción de autonomía, permitirá analizar las implicaciones que este mismo concepto tiene para el feminismo ético hoy en día; en contraste, por oposición y también en continuidad, con los trabajos de Kant.

Asimismo, en el capítulo tres: “La autonomía kantiana y las implicaciones en un feminismo ético-político”, lo principal ha sido denunciar desde una postura feminista contemporánea que la interpretación kantiana sobre quién está en mejor posición para cumplir con la autonomía debe repensarse, y reconstituirse para extenderse a todos y todas por igual.

Finalmente, aquí se encuentra la importancia que tiene para el feminismo el interés por la autonomía, la cual no sólo habrá de significar para las mujeres la autodeterminación en la comprensión y elección de la moral, sino el reconocimiento de que existe una gran necesidad proveniente de analizar las asimetrías concretas de género como asuntos de carácter moral, en lugar de verlas como problemas exclusivos de las mujeres, que han surgido de un conflicto de intereses de grupo; permitiendo la autodeterminación en el sentido general para elegir el modo de actuar y de vivir la propia vida e insistir en que ellas poseen la capacidad de acceder a la autonomía como agentes morales, sin ser controladas o dominadas por otros. En concreto, cada uno de los objetivos aquí plasmados, han pretendido constituirse para que el feminismo hoy en día, pueda beneficiarse de la filosofía moral kantiana, ya que ésta ha permitido responder al por qué y al cómo de la subordinación de las mujeres es un mal moral. Sobre todo, el pensamiento de Kant permite reflexionar sobre los cambios que se necesitan promover en las prácticas genéricas, para que mujeres y hombres encuentren una vía propia para alcanzar la felicidad, sin el detrimento de uno u otro género.

¹⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 2 vols., Siglo XX, Buenos Aires, 1981, p. 89.

¹⁷ Geneviève Fraisse, *Musa de la razón*, Col. Feminismos, Madrid, 1989, p.11.

CAPÍTULO 1

EL ORIGEN DE LA AUTONOMÍA MORAL MODERNA

Actualmente, es necesario insistir en preguntarse qué significado encierra la autonomía como concepto y como condición para el ejercicio del pensamiento. Pero, sobre todo, si lo que se pretende es analizar y comprender los alcances que este constructo ha tenido para la teoría moral, es un requisito indispensable centrarse en su significado, cuando lo que está en juego es la autonomía de los individuos en general y en particular la de las mujeres, sobre todo, es importante saber qué encierra tal concepto, rastrear sus orígenes, para conocer de lo que se está hablando y captar quién habla y para quién continúa hablando.

Por tal motivo es que, el objetivo del presente capítulo pretende centrarse en la perspectiva que Immanuel Kant tiene sobre la autonomía y sus características. Para destacar cuál es la relación que tal enfoque tiene con la libertad y la voluntad para poder delimitar, más no resumir (pues no sería posible), las contribuciones teóricas del autor, con respecto al tema.

El hecho de considerar la postura de Kant con relación a la autonomía, se debe a múltiples factores, entre ellos destaca el hecho de que reorganizó el desarrollo intelectual ilustrado mediante la búsqueda de una razón universal, con el fin de superar las dificultades moralizantes de su época que refleja un fundamento racional.

En el mundo de la filosofía Kant no supuso el punto culminante de un desarrollo intelectual, sino una reorganización del contenido filosófico ilustrado basado en la búsqueda de la razón humana universal y en la superación de los prejuicios. Su obra refleja una crítica a la filosofía dogmática y el descubrimiento de un primer fundamento, a saber; la razón.¹⁸

La importancia de rastrear el origen de la autonomía a partir de Kant, significa intentar desmenuzar una perspectiva y una necesidad particular dentro de la historia de la Modernidad para recrear la moral. Principalmente ha de considerarse que ésta, encierra “la conciencia de una época, con contenidos cambiantes que se pone en relación con la antigüedad para concebirse así misma como resultado de una transición de lo antiguo a

¹⁸ Thomas de Quencey, *Los últimos días de Immanuel Kant*, Valdemar, Madrid, 2004. p. 21

lo nuevo.”¹⁹

Antes que nada, al rastrear los orígenes de la autonomía, es preciso tener presente que, a la cabeza de la moderna filosofía, aparece una obra que expresa y representa de un modo clásico el fundamento racional; *El Discours de la méthode* de Descartes, quien se propone desarrollar un método, por medio del cual todas las ciencias especiales pueden ser derivadas y demostradas partiendo de sus primeros “fundamentos”, de sus “fundamentos” generales.

Una deducción estricta de normas y verdades objetivas: tal es la meta hacia la que tiende el estudio cartesiano; pero al mismo tiempo se delinea y traza claramente en él, sin querer y como de pasada, el tipo moderno de la personalidad filosófica. Parece como si la nueva unidad de lo “subjetivo” y “objetivo” que forma el pensamiento sistemático central de la doctrina cartesiana apareciese iluminada aquí en un aspecto totalmente distinto y con sentido diferente. [...] El yo, el *cogito*, se destaca como el principio general de la filosofía, pero sobre todo este principio general se proyecta, al mismo tiempo, la imagen de nueva vida que Descartes ha sabido crearse en su soledad holandesa, volviéndose conscientemente de espaldas a la tradición y a todos los vínculos y convenciones de la sociedad.²⁰

Cabe señalar que el siglo XVIII, es el siglo de la racionalidad moderna y se caracteriza posiblemente, por la introspección y la confesión. Con ello, se combinan en Kant los impulsos religiosos desencadenados en su infancia por el pietismo²¹ y el nuevo culto del sentimiento proveniente de Rousseau: “El Newton del mundo moral”.

Estas directrices que llegan a influir interiormente en Kant, lo conducirán a conformar las ideas que, hoy por hoy conocemos como voluntad general o ley universal de la voluntad, libertad, autonomía:

Con *El contrato social* y la voluntad general que lo expresa, la libertad física del hombre que se convierte, nos dice Rousseau, en libertad moral. las voluntades particulares, como las partículas cartesianas, se gastan por frotación sus esquinas egoístas, para formar, en vorágine, los cuerpos políticos. La voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. la libertad. La autonomía. La voluntad se manda así y por eso es libre. No la mandan consideraciones ajenas, sensibles, por eso es pura. Manda a todos por eso es universal.²²

¹⁹ J. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002. p. 375.

²⁰ Ernest Cassirer, *Immanuel Kant, Vida y doctrina*, FCE/ Breviarios, México, 1978, p. 17.

²¹ Kant sintió siempre una aversión profunda por aquella reglamentación y mecanización de la piedad cuyo prototipo veía también en el pietismo. No sólo rechazaba [...] todo lo que fuese torturarse a sí mismo con la disección de la propia vida psíquica, por entender que era el camino derecho “porque éste es justamente el camino derecho para incurrir en la quimera de supuestas inspiraciones de lo alto y de fuerzas que influirían sobre nosotros sin nuestra cooperación y quién sabe de dónde procedentes, en la quimera de los iluminados y de los aterrorizados”, (Cfr. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2010. p. 33), sino que, andando el tiempo llegó también a repudiar y anatematizar como signos de hipocresía todo lo que fuese manifestaciones externas de las ideas o de las sentimientos religiosos. (Cfr. Ernest Cassirer, 1978, p. 30).

²² Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002, pp.6-7.

El mismo Kant será quien refleje a partir de este momento, los nuevos fundamentos de su metafísica, pese a los diversos acontecimientos a su alrededor, los cuales serán decisivos en los primeros años de su carrera como docente y serán éstos los que cobren mayor significado para él. En 1778, bajo el reinado de Federico el Grande, se dictó para los profesores de la universidad de Königsberg un decreto ministerial bajo el cual se le prohibía expresamente la libre organización de la enseñanza académica y se ordenaba que los docentes se ajustasen estrechamente a un determinado libro de texto; quedando estrictamente prohibido explicar lecciones propias y por ende, la enseñanza había quedado tan justa y limitada para los profesores como para los estudiantes.²³

Por un lado, Kant profesó siempre (según las fuentes de juicio que se poseen) otra concepción fundamental a la que se atuvo firmemente, sin dejarse desviar por todas las dificultades de la situación externa y que procuró llevar a la práctica en todo momento. Por otro lado, independientemente de la cantidad de libros y artículos escritos a favor o en contra del sistema kantiano, éste será quien muestre la construcción de un frente ante las ideologías que, en su tiempo, reclamaban la dirección de los espíritus y las conductas que, por ejemplo se manifestaron con aplomo, en aquel entonces las doctrinas del *Sturm und Drang* (propuesta por Hamman y Herder), el cristianismo fideísta de Jacobi, el sutil y elegante platonismo de Meldenssohn, el realismo político del gran Federico, el absolutismo de Hobbes, el apocalíptico, entonces de moda por obra de Begel, o el populismo oportunista de Nicolai, siempre pendiente del poder oficial de la Corte prusiana.²⁴

Lo que Kant hace es defender a la razón moral, política; posiciona a la filosofía como ciencia porque ésta permite concebir ideas para la acción.

En la introducción a la *Metafísica de las Costumbres*²⁵ Kant señala que una filosofía práctica deberá de prescindir de todo factor empírico. Y, sin embargo, se hace necesario un sistema de conocimientos *a priori* (metafísica), para hablar de la libertad del arbitrio (metafísica de las costumbres), porque sin principios *a priori* ningún sujeto podría contener en sí mismo una legislación universal como la de la moral. Kant dice que habría de tomarse en cuenta la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales,

²³ Cfr. Ernest Cassirer, 1978, p. 31.

²⁴ Véase E. Wasianski y T. de Quincey, *Vida íntima de Kant*, El clavo ardiendo/Renacimiento, Sevilla, 2003, p. 9.

²⁵ Immanuel Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Tecnós, Madrid, 1994, pp. 21-22.

esto significa para Kant que, una metafísica de la costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella.

En la *Crítica del Juicio*, Kant ha explicado la división de la filosofía en teórica y práctica, señalando que todo lo práctico será posible según las leyes de la naturaleza y sus prescripciones; porque sólo lo práctico como la libertad, puede tener un principio que no dependa de ninguna teoría porque sin determinaciones naturales, no hay teoría. Esta filosofía es cosmopolita porque parte de una situación típicamente política: de la filosofía como un campo de batalla de disputas interminables. Se enfrentan fundamentalmente dos corrientes fundamentales: el racionalismo y el empirismo. De acuerdo con el racionalismo, por ejemplo el de Descartes y Leibnitz, la razón pura y libre de toda experiencia es capaz de forjar conocimiento. A ello le corresponden tres objetos libres de experiencia: la libertad el alma y Dios. Estos tres objetos -afirma el racionalismo- pueden ser conocidos sin duda alguna: el alma en su inmortalidad, la libertad de voluntad, y la existencia de Dios. En cambio, el empirismo sostiene que todo conocimiento depende de la experiencia y que, por consiguiente, es imposible conocer objetos de manera independiente de ella; queda excluido el conocimiento de un alma presuntamente inmortal, una voluntad presuntamente libre y un Dios presuntamente existente.²⁶

Durante largo tiempo los filósofos discutieron si la causa de las acciones se localiza en la razón o en las pasiones y para Kant la aplicación de las acciones requiere superar este dilema, para llegar a comprender las formas en que se entrelazan. En esta disputa, Kant no se define por ninguna de las dos partes (racionalismo, empirismo), sino que acepta las reglas de una democracia liberal, es decir que la disputa sólo se disolverá no por quien puede más, sino por su opuesto: el derecho y la defensa pública de éste ante el tribunal.

Kant, lleva acabo, en su primera *Crítica* (1781), un proceso civil, jurídico y formal para dar cuenta de las pretensiones justas de la razón, mientras que rechaza las pretensiones injustas y excesivas. Es por ello que Kant reflexiona con un incisivo interés sobre la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (1798). Mientras que en la *Crítica de la razón práctica* (1788), deja muy en claro que el cumplimiento del destino del hombre en

²⁶ Cfr. Otfried Höffe, "Immanuel Kant: el ciudadano del mundo de Königsberg" en *El proyecto político de la modernidad*, FCE/UAM, Buenos Aires, 2008, p. 74.

este mundo, su desarrollo como especie moral, es su progreso indefinido: “Este progreso infinito es, empero, sólo posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma)”.²⁷

Kant demuestra, que la naturaleza entera, incluyendo las acciones humanas están sujetas a leyes y, sin embargo, es posible pensar la autonomía de la libertad²⁸, sin entrar en contradicciones por ello.

Se opone a las investigaciones recientes sobre el cerebro, que creen poder refutar la libertad de voluntad de ciertos experimentos. Kant, como investigador de la naturaleza, se interesaría por dichos experimentos; como filósofo de la naturaleza, no se sorprendería sustancialmente por ellos; pero, como crítico del conocimiento, consideraría prematura la conclusión de los neurólogos de que no hay libertad de la voluntad y, por lo tanto, hay culpabilidad penal.²⁹

Kant, declarará frente a los empiristas que, la libertad de la voluntad es cognoscible, pese al dominio de las leyes de la naturaleza en cuanto que es posible pensarla. Y en respuesta al racionalismo señalará que, es posible pensarla, aunque no conocerla, pues pensar es menor a conocer.

El conocimiento dependerá de dos facultades distintas, la sensibilidad (que recibe los estímulos del exterior), y el razonamiento que procesa lo recibido por la sensibilidad.

Así, la autonomía de la libertad existe, cabe señalar, sólo en el pensamiento. Por lo consiguiente, es posible *pensar* la autonomía de la voluntad sin entrar en contradicciones, pero no *conocerla*. Kant en la *Crítica de la razón práctica*, ha de señalar que la ley moral es la razón de que reconozcamos la libertad, al mismo tiempo que la libertad es la razón de que exista la ley moral.

Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad *a priori* sabemos (*wissen*) sin penetrarla (*einzusehen*), sin embargo porque ella es la condición [para que nadie se imagine encontrar aquí inconsecuencias, porque ahora llame la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos adquirir conciencia de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como la libertad es (aún cuando esta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros.] de la ley moral, ley que nosotros sabemos.³⁰

²⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, p. 172.

²⁸ Cfr. Immanuel Kant. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Austral, México, 1963. pp. 111- 121.

²⁹ Otfried Höffe, “Immanuel Kant: el ciudadano del mundo de Königsberg” en *El proyecto político de la modernidad*, FCE/UAM, Buenos Aires, 2008, p. 75.

³⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, p. 12.

Kant retoma cuatro años más tarde, las ideas que sobre la autonomía de la voluntad había dejado planteadas en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, curiosamente, no las trató en la obra subsecuente *Crítica de la razón práctica*, sino en la obra gestada en 1785, la llamada *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*; esta obra, parece señalar que Kant, una vez establecida la *Crítica de la razón pura*, puede mostrarnos en el sistema práctico la problemática de la virtud y del derecho, los dos ámbitos en donde se pueden establecer y mostrar las leyes materiales de la autonomía de la voluntad o libertad. Pero, previo a la demostración de tal tema, para Kant ha sido preciso demostrar que la libertad es posible y sobre todo real, para lo cual, ha sido preciso demostrar que existe una idea del deber, misma que puede determinar a la voluntad humana. Ahora bien, las dos dudas que no habían quedado demostradas en la *Crítica de la razón pura*, tenían que ser retomadas.

1. 1. La Teoría del deber kantiano

Kant señala en el prólogo a la *Fundamentación* que tal obra no tiene otro propósito que “la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad”³¹ la cual, muestra la existencia de una ley fundamental de la libertad por medio de la exposición del deber. También en la *Crítica de la razón práctica* señalará que el deber es la ley que en nuestro interior mueve a la voluntad y se conquista mediante el uso de la razón exceptuando la totalidad de las inclinaciones, al mismo tiempo que es y será él mismo, la condición necesaria para la libertad que sólo los seres humanos pueden darse a sí mismos.

No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos); lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que sólo es adecuado a semejantes leyes incondicionadas prácticas, como la moral).³²

Kant nos dirá que la existencia del *deber* nace primero como una idea y que como tal, es un precepto difícil de cumplir pero, que no obstante puede realizarse por medio de la razón, la cual como legisladora y administradora de las inclinaciones, afecta a la voluntad y configura el *principio supremo de la moralidad*.

Si bien hemos sacado el concepto de deber, que hasta ahora tenemos, del uso vulgar de nuestra razón práctica, no debe inferirse de ello, en manera alguna que, lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Es más: atendiendo a la experiencia

³¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México 1963, p. 23.

³² Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, pp. 126-127.

en el hacer y omitir de los hombres, encontramos quejas numerosas y (hemos de confesarlo) justas, por no ser posible adelantar ejemplos seguros de esa disposición de espíritu del que obra por el deber puro; que aunque muchas acciones suceden en *conformidad* con lo que el *deber* ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber* y, por tanto de si tienen un valor moral.³³

Para Kant el deber no es ninguna otra cosa que la adquisición de la personalidad, es decir, no es otra cosa que la adquisición de la libertad e independencia que permite asumirnos como personas, miembros o integrantes de un único mecanismo llamado naturaleza. El deber significa un mandato de la razón, cuya ley objetiva se encamina hacia una acción, llamada por eso *deber*. Kant señala:

Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con esta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima (Máxima es el principio puro del querer; el principio subjetivo del querer; el principio objetivo -esto es, el que serviría de principio práctico, aún subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear- es la ley práctica.) de obedecer siempre a esa ley, aun en perjuicio de todas mis inclinaciones.³⁴

Kant señala que el deber es imprescindible para que los actos moralmente buenos puedan realizarse, y que las realizaciones serán buenas cuando no persigan un fin ulterior, cuando estas acciones sean independientes de la estimación que se haga de las mismas y, cuando éstas acciones se realicen independientemente de las condiciones entonces sólo así, será realizable el concepto del deber.

[...] conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación de hacerlo así. Más, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida *conformemente al deber*, sí pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este es infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene contenido moral.³⁵

El deber no nacerá entonces del placer, vanidad, provecho propio, honor, fortuna o por el contento del regocijo de los demás dirá Kant, no será por el grado de dignidad o de amor que encierre una acción que será catalogada conforme al deber, pues no encierra ninguna de estas acciones un verdadero valor moral, a éstas les faltará la máxima moral, es decir, que deben realizarse por deber y no por alguna otra inclinación. “Cuando

³³ Immanuel Kant, 1963, p. 4.

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

³⁵ *Ibid.*, p.34.

ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral.”³⁶ De aquí que lo verdaderamente valioso del carácter moral, sea la realización de las acciones buenas, conforme a deber y no por inclinación.

Incluso, dirá Kant que el amor como obligación, tal como lo dictan las Sagradas Escrituras, en donde se prescribe que sea amado el enemigo, no es posible de llevarse a cabo. Sin embargo, hacer el bien dejando a un lado, si amamos o no, o si deseamos hacerlo o no, significará establecer el amor *práctico* cuyo fundamento está en la voluntad y no en la tierna compasión, lo que nos lleva a retomar lo que Kant dice, respecto a que las acciones deben realizarse, conforme a “el principio del querer”³⁷, lo que implica actuar bajo el deber por el deber.

Para Kant, el deber adquiere su importancia en la medida en que se realizan las acciones por sí mismas, sin considerar los medios para efectuar una acción y sin el cálculo del valor prometedor que pudiera desprenderse de las acciones. Nuevamente es preciso dejar en claro que tales acciones deben llevarse a cabo por deber, ya que contienen en sí mismas un valor moral, lo cual es más valioso que cualquier medio o fin obtenido, ya que se realizan por el simple hecho de querer realizarlas, la ley ha provenido de la razón y su aplicación será una obligatoriedad soberana respecto a las coerciones o estímulos externos para efectuar “lo correcto”.

Kant propone que *El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*³⁸ lo cual significa que las acciones que se lleven a cabo por medio de las inclinaciones, no pueden ser respetadas, puesto que aquí sólo estoy considerando mi propio provecho.

Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo; incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, básteme preguntar: ¿puedes creer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o algún otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación universal posible; la razón, empero, me impone respeto inmediato por esta universal legislación, de la cual no conozco aún ciertamente el fundamento [...]; pero al menos comprendo que es una estimación del valor, que excede en mucho a todo valor que se aprecie por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por *puro* respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor está por

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ Este principio del querer, será considerado por Kant, también como voluntad.

³⁸ *Ibid.*, p.38.

encima de todo.³⁹

Kant pondrá en tela de juicio aquél deber que no respeta ni principio, ni ley para sostener que las únicas acciones valiosas son aquellas cuyo principio se fundamenta en la universalidad de su forma con lo cual, si existiese alguna duda con respecto a cómo actuar, queda eliminada. Y es que, para Kant, las acciones que se realizan conforme al deber no serán aquellas que tropiezan con el amado yo, sino aquellas que muchas veces exijan renuncia y sacrificio.

El camino establecido por Kant es muy claro, a saber que todos los conceptos morales tienen su fundamento y origen, completamente *a priori*, en la razón y que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual sería contingente. Así que resulta de fundamental importancia ir tras esos conceptos prácticos y leyes de la razón puros, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda estimación para Kant y que será la condición de todo lo demás.

Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral; de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá acciones conforme a la ley, aun cuando más a menudo las produzca contrarias. Ahora bien; la ley moral, en su pureza y legítima esencia -que si lo que más importa en lo práctico-, no puede buscarse mas que en una filosofía pura; esta metafísica deberá, pues, preceder, y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna, y aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece el nombre de filosofía -pues lo que precisamente distingue a ésta del conocimiento vulgar de la razón es que la filosofía expone en ciencias separadas lo que el conocimiento vulgar de la razón concibe mezclado y confundido-, y mucho menos aún el de filosofía moral, porque justamente con esa mezcla de los principios menoscaba la pureza de las costumbres y labora en contra de su propio fin.⁴⁰

De esta forma, Kant ha dejado en claro que, al basar su estudio en las particulares acciones y reglas del pensar puro, investiga la idea y los principios de una voluntad pura posible, pues lo que a él le interesa no son las acciones y condiciones del querer humano en general, sino fundamentar la *razón pura práctica* como *principio supremo de la moralidad*. Por tanto, para Kant, es evidente la relación tormentosa del ser humano con el deber y dada la dificultad de actuar moralmente de forma correcta; es lógico que piense que el ser humano buscará excusas para no seguirlo, escudándose en una representación confusa del mismo.

No obstante, existe una idea del deber muy clara y su importancia se da gracias a la

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 22-23.

influencia que éste tiene sobre la voluntad, por medio de la cual se mostrará la realidad práctica de la libertad.

1. 2. La obligación moral: la libertad.

Antes de desarrollar el fundamento de la libertad, es importante resaltar que Kant ya ha abordado la idea del deber al intentar concebir un concepto de él, para el ser humano sencillo, cuya debilidad psicológica, le lleva a tomar como válida una representación confusa del mismo.

Kant señala que la ley moral es por consiguiente, en él un imperativo que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad semejante con esa ley es de *dependencia (Abhängigkeit)* bajo el nombre de *obligación (Verbindlichkeit)*, que significa una *compulsión (Nötigung)* aun cuando sólo ejercida por la mera razón y su ley objetiva, hacia una acción, llamada por eso *deber*, porque un arbitrio patológicamente afectado (aun cuando no determinado por esa afección, y, por consiguiente, también siempre libre lleva consigo un deseo que surge de causas *subjetivas* y por lo mismo puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro *objetivo* y necesita, por tanto, como compulsión moral una resistencia de la razón práctica, resistencia que puede ser denominada una coacción interior pero intelectual.⁴¹

Por lo cual, es este conocimiento racional común, el que será el punto de partida de toda la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El argumento de Kant nos mostrará que, con la existencia del deber (si esa idea se muestra como motivo de nuestra voluntad), la idea de la libertad tendría no sólo posibilidad, sino realidad práctica. Por ello Kant señala que la *Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son seres racionales, y *libertad* sería la propiedad de una causalidad, por la cual puede ser eficiente, independiente de extrañas causas que la *determinen*; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas.⁴²

Esta definición se considera negativa, debido a que ella nace del carácter humano que se muestra como un suceso adherido a las causas ajenas a la racionalidad, no obstante, Kant señalará que de tal conceptualización también se deriva una segunda definición de la libertad, que será una ley fundamental causada de la idea de buena voluntad racional y por la cual surge la idea de deber.

La libertad en sentido positivo, será para Kant, la facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, dadas por su propia razón.

⁴¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, p. 53.

⁴² Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963, p.11.

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no se es capaz de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa; como tienen que pensarlo, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo de una manera especial. Pues esta facultad (es, a saber, la de pensar) es el entendimiento.⁴³

Así, se puede reconocer un hecho que la libertad es la propiedad de la voluntad de darse una ley racional. Al darse esa ley, la voluntad no se determina por la naturaleza sensible del hombre, sino que la voluntad como ley racional, no se descubre en la naturaleza, ni en sus efectos, ni en sus intereses o inclinaciones, que no es ley de un ser, sino como un *deber ser*, como voluntad que ha de ser libre.

El concepto de la libertad, en cuanto a su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir que, su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral.⁴⁴

Kant intentará mostrar la existencia de una ley fundamental de la libertad, sostenida por el principio del deber, antes de exponer las diversas manifestaciones de la libertad. Debido a que, hasta este momento todo continúa siendo abstracto cuando se sostiene que tal ley vale para todo ser racional, y en cierta medida tal ley depende de una buena voluntad (como bien absoluto). De esta manera, el punto para Kant será explicar cómo tal ley abstracta podría relacionarse con el ser humano. Por eso sostiene que sólo a partir del deber es posible conocer la idea de libertad.

No basta que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, sea por el fundamento que fuere, si no tenemos razón suficiente para atribuirla asimismo a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales [...], no basta, pues, exponerla en la naturaleza humana por ciertas supuestas experiencias (aun cuando esto es en absoluto imposible y sólo puede ser expuesta *a priori*), sino que hay que demostrarla como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de libertad.⁴⁵

Por eso para que la libertad tenga realidad práctica, no sólo debe demostrar que es

⁴³ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2010, p. 25.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, p.12.

⁴⁵ *Op. cit.*, Immanuel Kant, 1963, p.113.

compatible con la naturaleza, sino que en algún punto debe estar unida a ella y en algún punto ha de producir efectos en ella, así que Kant ha pasado de un punto negativo de libertad a un concepto positivo de voluntad libre.

Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también.⁴⁶

Mientras Kant aún no deje en claro cómo y mediante qué fundamentos descansa esta libertad moral, con todas sus consecuencias sobre el querer racional para abrirse camino en la práctica humana; si no se da este paso (confiesa Kant), en el círculo de las ideas sin decir nada concreto con relación a la vida del ser humano, no será evidente cómo él puede querer racionalmente seguir el deber, ni cómo su voluntad es racional, autónoma y libre.

Muéstrese aquí -hay que confesarlo francamente- una especie de círculo vicioso, del cual, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos como sometidos a estas leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad, son ambas autonomía, por tanto, conceptos transmutables, y uno de ellos no puede, por lo mismo, usarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para establecer un fundamento único, en sentido lógico, representaciones al parecer diferentes del mismo objeto [...].⁴⁷

Lo que se pregunta Kant y lo que intenta establecer es una relación positiva entre los dos mundos del ser humano. Se trata, de que el mundo de la moral pueda afectar a la voluntad, esto es que, el querer humano pueda ser libre. Se trata de ver qué dimensión de la voluntad empírica puede apelar positivamente a la libertad como fundamento.

Así, en el tercer capítulo de *La Fundamentación*, Kant confirmará, de forma exclusivamente analítica o conceptual, el sentido que puede tener la buena voluntad para el ser humano.

Esta buena voluntad es un deber para nosotros. Su forma es la de una ley universal y su materia la autodeterminación humana. Ha reunido ambas dimensiones en la autonomía. Ha reconocido que la autonomía es el principio supremo de la moralidad produce respeto".⁴⁸

Lo que ha hecho Kant es demostrar que la moral es voluntad racional y que ésta es libre.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁸ José Luis Villacañas, "Kant" en Victoria Camps, (Comp.), *Historia de la ética: la ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 343.

Así que, allí donde exista voluntad racional se deberá presuponer que, existirá también la moral y la libertad.

Pues como la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos seres racionales, tiene también que valer para seres racionales y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de todos los seres racionales; no basta, pues, exponerla en la naturaleza humana por ciertas supuestas experiencias (aún cuando esto es absolutamente imposible y sólo puede ser expuesta a priori), sino que hay que demostrarla como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de libertad.⁴⁹

El problema ahora, es saber cómo el ser humano puede querer realizar ese imperativo y darse a sí mismo esa ley, de tal forma que altere su conducta. Kant quiere mostrar que para que el imperativo moral pueda generar respeto y dignidad, y lograr una autodeterminación compatible con los otros, entonces, requerirá de la libertad.

1. 3. La universalización de la moral: La voluntad

Kant va a señalar que entre razón teórica y práctica, hay una diferencia esencial y es que para llegar al conocimiento de un fenómeno habría que partir de un hecho, por ejemplo de las ciencias de la naturaleza. Mientras que en el plano moral pareciese que carecer de sustentabilidad (significa no expresar los acontecimientos de la realidad que son y existen en la experiencia), consiste en que todo ideal moral posee una especie muy particular de realidad que puede expresarse en términos de deber ser. Así, la razón humana, no es únicamente razón teórica capaz de conocer, sino también razón práctica capaz de determinar la voluntad y nuestra acción moral.

El conocimiento teórico es el conocimiento de lo que es, el conocimiento práctico es el conocimiento de lo que debe ser. Lo real será para Kant el conocimiento que proviene de la experiencia, mientras que la realidad del conocimiento práctico está en la idea, en la regla para la experiencia. Este carácter fundamental de lo práctico, de lo moral, se presenta ante una realidad que se refiere a la conciencia, no para ser conocida, puesto que empíricamente no existe, sino para ser realizada. Se presenta entonces, no a la conciencia que conoce, sino a la conciencia que quiere, piensa y se refleja, no en el entendimiento, sino en la voluntad. Kant en la *Crítica de la razón práctica* señalará que la voluntad es una realidad objetiva en la medida que “sólo se trata del querer.”⁵⁰

Esta voluntad es independiente de la inclinación, puede desear lo que quiera, pero al

⁴⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963, p. 113.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, p. 27.

estar adherida a la razón incorruptible, por sí misma puede considerarse como práctica *a priori*. La *Voluntad* por un lado, es el pensamiento de algo como propósito, es razón, concepción de una representación; pero, esa representación aparece por otra parte como un modelo que debe ser realizado, aparece como una idea. La voluntad (entendida como un lazo unificador entre idea y experiencia), es la razón práctica cuando no piensa lo que es, sino lo que debe ser.

Kant nombra a la ética y a la investigación de *lo que debe ser* como la *Crítica de la razón práctica*, en donde la razón práctica consiste en determinar la voluntad y posee sin duda una realidad objetiva: la movilidad de la voluntad. De esta manera, el imperativo moral se convertirá en una síntesis que no está fundada ni en la intuición sensible, ni en la experiencia, lo que implicará consecuencias de gran importancia.

La moralidad nacerá así de la voluntad de la razón que determina la forma del querer, cuya base es el deber que como ley tendría que adquirir cada individuo. Siempre tomando en consideración la pretendida universalidad válida para todos los seres racionales sin excepción. La voluntad de la razón, será una ley moral con valor universal. Sólo en este caso afirma Kant, pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, es decir, leyes morales que tengan un valor universal. Kant se apoya en determinaciones generales de la voluntad o principios prácticos.

Pues como la razón no es lo bastante apta para dirigir seguramente la voluntad [...], nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino de la razón tiene que ser el producir una buena voluntad en sí misma como un sentido de finalidad [...] Esta voluntad que no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso el deseo de felicidad [...] sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la realización de un fin que sólo la razón determina, aun que ello tenga que ir en quebranto de los fines de la inclinación.⁵¹

La voluntad una vez que ha sido pensada independiente de condiciones empíricas, puede decirse que es una voluntad pura y por lo tanto, se puede hablar de una ley, de una legislación universal o de un pensamiento *a priori* que no toma nada de la experiencia, ni de ninguna otra voluntad, sea cual sea. La voluntad será el fundamento que permita construir los principios morales objetivos, los cuales a su vez, constituyen la ley moral en general. La voluntad “se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a

⁵¹ *Ibidem*, pp. 31-32.

priori, la cual no está fundada en intuición alguna [...] hay que notar bien que ella no es un concepto empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora”.⁵²

Será en la *Fundamentación* donde Kant señale que la voluntad se lleva a cabo bajo la determinada forma del bien. “Ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”.⁵³ Para Kant, el que un individuo cuente con una buena voluntad, en concordancia con un fin universal, cualquiera de sus acciones, significa la posibilidad de contar con la satisfacción, indispensable para cualquiera que pretenda la dignidad que lo hará feliz. La buena voluntad es aquella que siempre está en busca del bien y el valor de la acción moral no reside en las consecuencias, sino en sus acciones.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones.⁵⁴

El asunto aquí, como ya lo señalará Kant es que, no sabemos cómo alcanzar el ideal de buena voluntad, porque realmente no sabemos lo que significa una buena voluntad. Semejante virtud habrá de justificarse mediante la razón y tal racionalidad deberá permitir llevar a cabo una voluntad del tipo racional y se sabe por la *Crítica de Razón Pura* que, perseguir la racionalidad, significa pretender una ley universal.

De ese modo, la ley que deberá determinar la voluntad de la razón como buena, será aquella que sea querida y por la cual, tal voluntad se convierte en racionalmente buena; esta ley será según La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la *Máxima* (el principio subjetivo del querer, el principio objetivo, señala que éste es el que serviría de principio práctico, aún subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear, es la razón práctica), de obedecer siempre a esa ley, aún con prejuicio de todas las inclinaciones. Tal ley sólo se encuentra en la razón que es el único lugar donde puede encontrarse el bien supremo y absoluto que, puede constituir el bien moral que se encuentra en la persona que obra según esa ley.

⁵² *Ibid*, p. 52.

⁵³ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 28.

Ahora bien, ¿cuál es esa ley que puede determinar la voluntad buena sin restricción? El único principio de la voluntad es la universalidad de la legalidad de las acciones en general, es decir:

[...] yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general –sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones- la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.⁵⁵

Kant destacará la idea de que la ley universalmente válida sea, una ley de la razón, con lo cual se gestará un principio para que cualquier ser humano sepa cuándo está actuando de forma racional. De esta manera, si un individuo pretende actuar de acuerdo al bien, deberá pretender que su querer sea determinado por su voluntad y que tal acción se convierta en ley universal de todo el querer; con ello se habrá encontrado una regla aplicable al querer universal y por tanto, del querer racionalmente bueno. Así, la ley de un querer universal, será un bien universalmente válido para todos y la voluntad que quiera tal bien universal, será una ley y la buena voluntad. De esta manera, el fundamento de la voluntad como principio moral resulta ser la razón pura práctica que se convierte en ley universal y en *ley moral*. Kant, tanto en *La Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica* señalará que esta voluntad es un hecho innegable, que se da conforme a las acciones humanas y se encuentra bajo el cobijo de la razón incorrupta.

1. 2. 1. La autonomía en Immanuel Kant

Kant pondrá su atención a la relación que se da entre las voluntades racionales, a lo que también llama el reino de los fines, no obstante, antes de adentrarse en tal tema, se detendrá en el concepto de autonomía.

La condición que la autonomía tiene en la ética de Kant es fundamental, ya que se determina por la razón y no por las condiciones sensibles.

La libertad es querer la autonomía, dejarse mover por la dignidad de ser persona y por el respeto que genera. Si existiese una relación abstracta entre libertad y deber, sin mediación alguna por la voluntad ¿qué sostendría el deber ser? Si el deber ser no fuera un objeto de la elección racional, ¿de qué sería objeto? Para que esta idea del deber cobre realidad, deberá conectarse a la voluntad libre y tiene que ser querido. Si el deber no es objeto de la voluntad, ¿qué realidad tendría el deber, si por si mismo no es un ser? El deber por lo menos ha de ser objeto de la voluntad y para que el deber

⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

sea objeto de la voluntad, ésta tendrá que ser libre.⁵⁶

Es a partir de la autonomía que el sujeto cobra conciencia de la moralidad (como un hecho de la razón), pero además cobra conciencia de su propia libertad, para pronunciarse.

Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible [...] Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse así mismo como *inteligencia* (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse así mismo y conocer las leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía) y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan en la razón [autonomía].⁵⁷

Con reconocimiento de la racionalidad es que el ser humano puede realizar en la práctica su propia voluntad que, por sí misma, se convierte en legisladora. “Con la idea de libertad hallase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley sirve de fundamento a todos los fenómenos.”⁵⁸

El tema de la autonomía será para Kant, la consecuencia práctica de toda su teoría previa y tal idea se desarrolla a partir del imperativo categórico. Esta ley, es el principio moral supremo como imperativo que puede ponerse en práctica cuando la voluntad racional es libre para determinar la acción moral.

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer-. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. Que esta práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición, [...] puede muy bien mostrarse que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. pues de esta manera se halla que su principio puede ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente.⁵⁹

Si la voluntad no fuera libre, no sería buena, ni racional, ni moral. La síntesis entre voluntad y libertad es la clave para la acción moral. “El imperativo categórico es, pues,

⁵⁶ José Luis Villacañas, “Kant” en Victoria Camps (Dir.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 333.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Austral, Mexico, 1963, pp. 120- 121.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 101-102.

único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*⁶⁰ Por forjarse un imperativo, el hombre se sabe libre y, al llegar a tener conciencia de sus estatuto de ser libre, puede obrar libremente.

En este caso “La autonomía es pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.”⁶¹ Este argumento se resume en la tesis con la que inicia *La Crítica de la razón práctica*.⁶² Y, establece que la idea de la libertad implica actuar bajo un deber: el imperativo absoluto.

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ella; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad [...] Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema⁶³.

Encontrando ahora que cada persona tiene un deber: el de ser autónomo, se puede reconocer que la idea de la libertad, tiene una realidad práctica, la de actuar por el deber de ser autónomos.

Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de libertad, bajo la cual obra. [...] Tiene que considerarse así misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse así misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.⁶⁴

Esta ley no es arbitraria, ni tampoco habrá que presuponerla, pues en este caso, no habría fundamento para el ideal moral en el mundo de los seres humanos: “¿Qué puede ser pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? [...] así pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.”⁶⁵

Kant distingue entre ley moral y ley pragmática, dentro de la primera radica la intención y en la segunda las acciones, de esta manera su distinción, como su aplicación, sugiere, debe ser analizada con detenimiento. Él dirá que quien proclama que una ley – conforme a su voluntad- obliga a otro, está suministrando una ley, pero no siempre el

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ *Ibid.*, p. 94.

⁶² Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994, pp. 27-29.

⁶³ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁴ Immanuel Kant, *op. cit.*, 1963, p.114.

⁶⁵ *Ibidem*, p.112.

legislador es también el autor de la ley; excepto cuando las leyes son contingentes. Es decir, si las leyes son prácticamente necesarias, quien las proclama de modo que se ajusten a su voluntad, es un mero legislador, más no su autor.⁶⁶

De esta manera, la autonomía queda explicada, cuando se considera la distinción entre legislador quien no hace más que aplicar la ley según la fuerza o el poder y obliga a todos a actuar conforme a ella, respecto al autor de esa ley, quien no tiene más que ajustarse al sentimiento moral que nace de su fuero interno.

El sentimiento moral no es sino el sentimiento de la propia dignidad. El hombre que lo siente, cree sentir su valor personal. En poder seguir sintiéndose digno puede tener un hombre un interés puro. El interés puro es un interés en nuestra dignidad, que no sólo es una idea sino un sentimiento, con el que la libertad tiene efectos sobre nuestra sensibilidad.⁶⁷

Kant, responderá que el ser humano puede querer realizar este imperativo, darse así mismo tal ley y así, alterar su conducta a partir del reconocimiento de que la voluntad racional libre, nace de la dignidad.

Cuando la naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él.⁶⁸

Como lo señala Kant, a la autonomía se le opondrá la intolerancia y el uso de la ley sin la razón, pero también la coacción social y la autoridad externa. Esta prohibición de la autonomía, de hablar y de escribir, se revela para sostener que sin autonomía no es posible la libertad de expresión y por ende tampoco será posible la libertad de pensamiento, y ante la posibilidad de comunicar nuestro pensamiento, éste se tornará incorrecto, pues pensar bien, es ante todo, pensar “en comunidad con otros”.

1. 2. 2. La construcción de la autonomía: respecto a qué, respecto a quiénes

La autonomía de la libertad, a la que Kant se ve convocado por la justicia de la causa y el espíritu ilustrado, será dentro de la cual se juegue también la digna felicidad humana. Es

⁶⁶ Cfr. Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 90.

⁶⁷ José Luis Villacañas. “Kant” en Victoria Camps (*Comp.*), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 347.

⁶⁸ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002, p. 37.

decir, partiendo de que el principio común a todas las motivaciones materiales reside en la ventaja del amor a sí mismo o la propia felicidad, Kant afirmará que todo ser racional finito aspira necesariamente a la felicidad. Sin embargo, la felicidad entendida como estado de satisfacción ante la existencia global, no es una posesión, sino una tarea a la que nadie puede sustraerse.

Por ello, Kant rechaza la idea de que la moralidad sea justificada, de alguna forma, por medio de consideraciones de felicidad o que el fin como felicidad se justifique con base en principios morales, debido a que la concepción de cada agente con respecto a la misma, es tan cambiante como para servir de guía moral fiable.

Kant aclara también por qué, partiendo de su definición de la felicidad⁶⁹, son erróneas las teorías que vinculan la moralidad a este principio.

Siendo la moralidad algo válido de modo incondicional y estrictamente general, y dependiendo la felicidad como estado de satisfacción global de la constitución (individual, social y genérica) del sujeto, de sus inclinaciones impulsos y necesidades, de sus intereses, nostalgias y esperanzas, y de las posibilidades que ofrecen el mundo material y el mundo social; en una palabra, estando la felicidad condicionada a menudo empíricamente según sus contenidos, no sirve como ley general ni puede constituir la motivación de la moralidad.⁷⁰

Además, si la felicidad se pretendiera como principio, éste al variar de individuo a individuo no se aplicaría de forma imparcial y estaría condicionado a la apreciación que cada uno tenga respecto a la misma, siendo la búsqueda irrestricta de la felicidad de los seres humanos para Kant, el camino seguro para la irreconcilable e incompatible dirección del reconocimiento a la pluralidad, por ello, no puede poner al mismo nivel la búsqueda de la justicia con respecto a la felicidad.

Para Kant la validez de los principios morales no pueden descansar en concepciones sustantivas de la naturaleza humana o del bien, por lo que la única alternativa posible es buscarla en las condiciones formales de la agencia racional como tal; es decir, su validez debe estar conectada, de alguna manera con el hecho de que satisfacen demandas que son parte constitutiva de lo que es ser racional. Lo característico de los principios que están determinados exclusivamente por la razón práctica es que son universales en la forma, esto es, se aplican independientemente de las formas numéricas de diferenciación entre personas y son válidos para todos los individuos.⁷¹

De esta manera Kant, se pregunta entonces, cuál es el fin al que responden las acciones humanas, o sea, el fin final de su producción de éste o de todos sus productos en general. Y, dirá que el fin final de la naturaleza no es otro que el ser humano determinado bajo

⁶⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pp. 37-38.

⁷⁰ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 185.

⁷¹ María Pía Lara, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos/UAM-I, 1992, p. 70.

leyes morales, el cual será también “el sumo bien posible en el mundo mediante la libertad”.

Ahora bien, cuando se va en pos del orden último hay un principio al que incluso la razón humana más común se ve obligada a dar inmediatamente su aprobación, a saber: que si debe admitirse por doquier un fin final que la razón ha de suministrar *a priori*, éste no puede ser otro que el hombre (cualquier ser racional del mundo) bajo leyes morales [...]. Pues (así lo juzga cualquiera), si el mundo estuviera compuesto por seres inanimados o en parte por seres vivos pero faltos de razón entonces la existencia de tal mundo no tendría ningún valor en absoluto, al no existir en él ningún ser que tuviera el menor concepto relativo a un valor. Si por contra, existieran también seres racionales cuya razón cifrase, sin embargo, el valor de la existencia de las cosas tan sólo en las relaciones de la naturaleza para con ellos (su bienestar), más no en procurarse así mismo dicho valor (cifrándolo en la libertad).⁷²

Por ello, es importante dejar en claro que, si Kant se preocupa por el problema de la fundamentación racional de los juicios morales, es debido a la desconfianza de establecer las convicciones morales en la fe y por la falta de simpatía general en los argumentos que descansan en la autoridad o en la tradición. Kant nos obliga a preguntarnos ¿si ahora vivimos en una época ilustrada? La respuesta será, no. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión. Pero ahora es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño y, percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres de su merecida tutela.⁷³

El resultado de las reflexiones morales de Kant, giran en torno a cómo la moral puede fundamentarse en una base racional, dado que no hay una unión legítima entre la moral y la autoridad o la fe, puesto que sólo la razón puede dar cuenta de su legitimidad.

Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.⁷⁴

Así, en el número de la “Revista Mensual de Berlín” correspondiente a los meses de noviembre y diciembre de 1784, vieron a la luz dos estudios de Kant, titulados: *Idea de*

⁷² Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, Machado libros/Mínimo tránsito, Madrid, 2003, pp. 438-439.

⁷³ Cfr. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002, p. 34.

⁷⁴ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963, p. 114.

una Historia Universal en sentido Cosmopolita y la *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, con los que se enlazan los comentarios bibliográficos a la primera y segunda parte de la obra de Herder: *Ideas para una Historia de la Humanidad*, publicados por Kant en la “Revista General de Literatura de Jena”. A primera vista, parecerían estos trabajos breves, ocasionales o redactados a la ligera, sin embargo tal como se señala en el prólogo a la *Filosofía de la Historia* compilada por el Fondo de Cultura Económica, el pensamiento político de Kant no puede considerarse como una reflexión de última hora ya que: “si algo caracteriza al filósofo frente al hombre religioso es su preocupación por este mundo y este mundo hasta ahora, nos viene envuelto en una atmósfera política”.⁷⁵ Es aquí donde se encuentran los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del Estado y de la Historia.

Lo que Kant buscó a través de su escrito *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita*, es construir un “nuevo punto de vista para considerar el mundo” como una actitud distinta de nuestro conocimiento ante el curso de la existencia histórico-empírica.

Al mismo tiempo, nos señala que la historia sólo existe verdaderamente allí donde no nos situamos con nuestras reflexiones en el plano de los simples acaecimientos sino que, es en el mismo concepto de acto en donde se encuentra la libertad.

[...] es casi seguro que Kant debió a Rousseau el despertar de su sensibilidad ilustrada ante los problemas de desigualdad y de la injusticia social. Igualmente encontró en Rousseau la prioridad absoluta de la libertad en sentido de autonomía personal y como expresión suprema de la dignidad humana, con la consiguiente igualdad radical de todos los hombres⁷⁶.

Ya también ha sido señalado que,

Con *El Contrato Social* y la voluntad general que lo expresa, la libertad física del hombre se convierte, nos dice Rousseau, en libertad moral. las voluntades particulares, como las partículas cartesianas, se gastan por frotación sus esquinas egoístas para formar en vorágine, los cuerpos políticos. La voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. la libertad. La autonomía. La voluntad se manda así misma y por eso es libre. No la manda consideraciones ajenas, sensibles, por eso es pura. Manda a todo, por eso es universal. Kant traslada a la conciencia lo que Rousseau había puesto en la sociedad –la pura causación por el fin general- y en este sentido parece un retroceso para tomar carretilla. A Rousseau le es ajena la idea de progreso y la idea de progreso hará que el imperativo categórico de Kant pase de la sociedad *nacional* a la sociedad *cosmopolita* del género humano.

La filosofía de la Ilustración alcanza aquí su meta más alta; y en *la Contestación a la*

⁷⁵ Eugenio Ímaz, “Prólogo” en Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002, p. 5.

⁷⁶ José Rubio Carracedo, “Rousseau en Kant” en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), en *Kant después de Kant: en el bicentenario de la razón práctica*, Tecnós, Madrid, 1989, p. 360.

pregunta: “¿Qué es la ilustración?” encontramos la base de esta filosofía. Kant escribe lo siguiente:

*La Ilustración es la liberación del Hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.*⁷⁷

Estas primeras líneas de la teoría kantiana nos llevan del *ser* al *deber ser*. Este *sapere aude* resulta ser el lema para toda la historia humana, pues es en el proceso de la propia liberación dentro de la línea del progreso, que va del orden natural a la conciencia autónoma del espíritu con respecto a sí mismo y a su misión, donde reside lo único que podemos llamar “acaecer”.

La Ilustración es una producción moral práctica, que atiende la *autoliberación*, la cual deberá originarse en el acto de la voluntad, capaz de acallar todo miedo a la independencia y espontaneidad. Es decir, que la Ilustración es un efecto que conlleva en su interior continuos acontecimientos de la libertad, series continuas de actos y efectos que encierran valentía y riesgo que se vislumbra con cada nuevo atreverse a saber. La defensa de la Ilustración en los escritos de Kant, son una actitud ante el mundo: “Cada uno de estos artículos fue pensado para hacer frente a cualquiera de las ideologías rivales que en su tiempo reclamaban la dirección de los espíritus y las conductas.”⁷⁸

1. 2. 3. La realización de la autonomía: El reino de los fines

Para Kant, la razón no consiste en sostener ideas innatas advertidas en el siglo XVII; no es una posesión sino una forma de adquisición. “No existe ‘el pensador solitario’, el solitario delira, sueña o fantasea y, a la vez, el delirante es un solitario del todo ajeno a los conflictos de los hombres, su desolación no llega a conmovernos y, sólo puede repeler.”⁷⁹ La razón es el ejercicio en lucha contra todos los prejuicios humanos y divinos, para convertir a la tradición en objeto de crítica, tal como la ciencia (como objeto de toda autoridad) lo haría con la naturaleza.

⁷⁷ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002, p. 25.

⁷⁸ José Luis Villacañas, “Introducción. Crítica y Presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana” en *En defensa de la Ilustración. Immanuel Kant*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 5.

⁷⁹ Carlos Correas, “Prólogo” en *Immanuel Kant, ¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Quadratta, Buenos Aires, 2005, pp.30-31.

Y, considerando que la moral es la fuerza originaria para adquirir el espíritu que conduce a la verdad y a su determinación, Kant señalará que evadir la Ilustración es evadir nuestra obligación y pisotear los derechos del hombre. Por ende, defender las propias ideas, dirá Kant, será propiciar un Estado libre y una mayor libertad ciudadana, lo cual posibilitará mayor libertad para el espíritu y el actuar de un pueblo. Será entonces, cuando llegue la *Ilustración*: cuando compatibilicen los principios de gobierno con él, a partir del encuentro con un *trato digno*. Como lo indica Kant, a la autonomía se le opondrá la intolerancia y el uso de la ley, sin la razón, pero también la coacción social y la autoridad externa.

De esta manera, querer racionalmente el imperativo, significa tener voluntad. Esto es, que sea posible que el hombre quiera racionalmente conducirse mediante el deber, el cual no signifique una coacción sino un motivo de la voluntad. Ahora, el deber, no será otra cosa que el querer que puede ser querido por todos los seres racionales, al mismo tiempo. Kant, señalará que, hasta ahora, sólo se ha considerado la forma de la voluntad racional, en tanto que se rige por una ley universal: la razón que, encaminada por la voluntad, sólo puede ser un fin. “El hombre irrumpe como un ser que se propone fines.”⁸⁰ Kant llama a esta capacidad del ser humano autodeterminación.

Nosotros nos hallamos bajo una *disciplina* de la razón, y en todas nuestras máximas de la subordinación bajo la misma, debemos no olvidar que no podemos sustraerle nada ni disminuir en nada la autoridad de la ley, aunque ésta se la dé nuestra propia razón con egoísta ilusión, poniendo el fundamento de la autodeterminación de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley, sin embargo que en otra parte que la ley misma y el respeto hacia esta ley.⁸¹

Con ello, Kant advierte que el ser humano puede mover su voluntad, desde sí mismo y, el fin que el hombre se da así mismo, es el fundamento de su decisión para actuar, de este modo es que el individuo se convierte en un actor, al otorgarse el fin y aceptar el camino que lo lleve a la acción.

El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, *es fin en sí mismo*. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad.⁸²

Sin embargo, dentro de la moral kantiana existe un punto problemático, a saber, cómo es

⁸⁰ José Luis Villacañas, “Kant” en Victoria Camps. (Comp.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 338.

⁸¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 121.

⁸² *Ibidem*, p. 127.

que el imperativo categórico puede volverse una ley universal; es decir, cómo el individuo puede convertir su propia ley autónoma en una ley universal y, cómo este querer individual, se convierte en un deber o una obligación para otros. Porque de ser afirmativo este proceso deberá valer para todos los seres racionales y tal fin podría ser querido por otros seres racionales. Y si este querer que, cualquier ser racional puede querer para sí mismo como un bien, se expresara como si fuera una ley universal, entonces la explicación de cómo un imperativo puede quererse, señalará cómo es posible querer el imperativo y aceptarlo como deber. Pero, para que este fin de la razón se convierta en categórico tiene que ser un bien incondicional, es decir que no cambie según las inclinaciones del individuo sino que de antemano, cualquiera podría quererlo al mismo tiempo.

Así, este fin racional, incondicional y categórico es determinado por el individuo de forma imperativa, concreta y activa. Con lo cual, lo que se quiere para sí mismo, se quiere para otros y para todos al mismo tiempo, gestándose así, la idea de fin en sí mismo como autodeterminación y autorreferencia. Primero, porque el sujeto es quien se determina así mismo, al tiempo que los demás lo hacen también. Con esto, el fin de la acción de cada sujeto será la de realizarse a sí mismo, construirse como persona plena, al mismo tiempo que se reconoce en el proyecto de cada uno de los otros.

El ser humano dirá Kant, se determina a sí mismo y determina sus fines, definiendo su vida en la que todos los otros fines se integran como en una unidad global. Lo que quiere decir es que en todas las acciones morales, cada uno de los seres humanos deberá elegir que los otros continúen siendo fines en sí. Y, de esta forma es que se puede observar al imperativo categórico, funcionar, cuando el deber de cada uno de los seres sea, autodeterminarse, de tal manera que permitan a los todos demás, hacerlo también.

Lo que Kant quiere es que tal autodeterminación (el querer racional) se convierta en ley universal, para considerar la autodeterminación de todos los seres y sea la voluntad humana establecida como una sola, única, racional y universal. Aquí, la voluntad de todo ser racional se convertirá en ley universalmente legisladora.

Nada menos que la participación que da al ser racional en la *legislación universal*, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual, por su propia naturaleza, estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por tanto, como legislador en el reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquéllas que él mismo da y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete al mismo tiempo).⁸³

⁸³ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963, p. 94.

Es así, como cada una de las reglas procedentes de esta universalidad de la razón pueden ser consideradas como deber moral. Es esta ley racional la que permite la autodeterminación de la voluntad de cada uno de los seres que, como ley universal y racional Kant llamará autonomía y será la que permita la autolegislación de cada uno, de manera concreta. Y, no hay que perder de vista, que la autonomía no es un hecho de la naturaleza, tampoco un querer, sino que es un deber ser que, al coordinarse con los demás seres racionales autodeterminados, deviene en lo que para Kant será el reino de los fines, idea con la cual, se piensa a la libertad como un hecho de la razón en esta tierra y que se genera como un lugar en donde todas las voluntades buenas coinciden determinadas por un mismo imperativo.

Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible), sigue siendo una idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aun cuando todo saber halla su término en los límites de ella; y el magnífico ideal de un reino universal de los *fines en sí* (seres racionales), al cual solo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, produce en nosotros un vivo interés por ley moral.⁸⁴

El esquema del reino de los fines, al establecer la unión de las voluntades racionales, estará allanando tanto el terreno de lo moral como el de lo político, pues para Kant, el pensar en el ser humano como perteneciente al reino de los fines significa la posibilidad de incidir en la conducta humana que inevitablemente construirá su propia dignidad y respeto, como humanidad hacia lo mejor y, por lo cual, la autonomía será el fundamento que merece.

CAPÍTULO 2

LAS PARADOJAS DE LA AUTONOMÍA

Asumir que no existen los rostros históricos precisos sobre la autonomía de las mujeres e ignorar el origen de su autonomía, implica reconocer que ésta ha existido desde siempre, tal vez desde el surgimiento de las hordas como dirá Simone de Beauvoir.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 136.

De esta forma, es que la tarea que se ha dado así misma la teoría feminista de distinguir aquello que es biológico de lo sociocultural, ha tenido una gran trascendencia política, puesto que ha trasladado el problema de la dominación de las mujeres al territorio de la voluntad y de la responsabilidad humana. Dicho de otro modo: si se descubren las conexiones entre las conceptualizaciones de lo <<femenino>> y la fuerte situación de desigualdad de las mujeres en las sociedades patriarcales, será posible abrir el camino al cuestionamiento moral y político de esta dominación. En este sentido, la elaboración de este apartado, responde a una duda primigenia, a saber si, ¿las mujeres en algún momento de la historia de la humanidad han sido autónomas? Tal respuesta apremia, sobre todo, cuando no parece existir claridad empírica ante ello y, más aún, cuando la realidad obliga, a quien dice ser feminista.

A veces se opone “el mundo femenino” al universo masculino, pero hay que volver a subrayar que las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernada por los machos, donde ocupan un lugar subordinado. Sólo se hallan unidas en cuanto son semejantes, a causa de una solidaridad mecánica, pero no existe entre ellas esa solidaridad orgánica sobre la cual se funda toda comunidad unificada. Las mujeres se han esforzado siempre - tanto en tiempos de los misterios de *Eleusis*, como hoy en los clubes, salones y talleres- en ligarse para afirmar un “contrauniverso”, pero todavía lo plantean desde la entraña misma del universo masculino. Y de allí proviene la paradoja de su situación, pues pertenecen al mismo tiempo al mundo viril y a una esfera que se opone a este mundo. Encerradas en ésta e investidas por aquél, no pueden instalarse con tranquilidad en ninguna parte.⁸⁵

Las contradicciones dentro de las cuales se encuentra el mismo concepto autonomía a partir de una perspectiva feminista tienen que ver, justamente, con las limitaciones en la participación y en la toma de decisiones que les atañe a la mayoría de las mujeres dentro de las sociedades modernas y contemporáneas, mientras que, al mismo tiempo, es posible referirse a las condiciones de desventaja dentro de las cuales se encuentran inmersas, como consecuencia del mismo proceso. Celia Amorós señala que no tenemos opción ante el hecho de que los varones son los detentadores de la universalidad en cuanto sujetos de la vida social y sujetos dominantes (que, por lo tanto, definen los valores dominantes). Como decía Marx, los valores dominantes de una sociedad son los valores de la clase dominante. “Los valores patriarcales, pues, son los valores tal como los instauró el paradigma del dominador, y la única manera de universalizar es apropiarse de la definición misma de universalización que hace el sujeto que se autoconstituye en

⁸⁵ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. II, Buenos Aires, Siglo XX, 1981, p. 381.

sujeto universal, y por lo tanto fija, pone el listón, la norma de universalidad”.⁸⁶

Dentro de este contexto, Concha Roldán declara que parecería obvio que la filosofía está exenta de estos matices, debido a su autodeclaración de disciplina crítica y a su lucha abierta contra los prejuicios desde las épocas ilustradas que, ha vencido estos defectos. Sin embargo, la filosofía también ha perpetuado las desigualdades entre los sexos a lo largo de su historia. Afirma que, 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 a fuego en las costumbres hasta nuestros días. Salvo honrosas excepciones como Poullain de la Barre, Condorcet, Theodor Von Hippel, o John Stuart Mill (por nombrar a los más conocidos), desde la metafísica antigua, hasta la sociología contemporánea -pasando por la filosofía moderna e ilustrada- abandonan los pensadores los causes lógicos de reflexión para dar paso a una racionalidad diferente regida por categoría e intereses patriarcales.⁸⁷

A partir del momento en que se considera que las mujeres no están presentes, se ha dado cabida al hecho de que, las perspectivas morales de los hombres, configuren con sus métodos y conceptos, los sesgos con los que se delimita el quehacer de las mujeres y, de esta forma; tampoco han puesto en duda, el mismo aparato ideológico que impide ver de dónde proviene el desequilibrio de la relación entre los sexos. Pero, que evidentemente, deja muy en claro cuál es el sitio de la mujer, mismo que Kant habrá de señalar.

Los niños son naturalmente incapaces, y sus padres, sus tutores naturales. La *mujer* es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural [...] lo cierto es que las mujeres, como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco puede defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí mismas, sino sólo por medio de un representante, y esta incapacidad legal con respecto a los debates públicos no hace sino tomarlas tanto más poderosas con respecto a la economía doméstica, porque aquí surge *el derecho del más débil*, a respetar y defender el cual se siente el sexo masculino llamado simplemente por su propia naturaleza.⁸⁸

Con Kant no sólo se concluye el proceso típico de la modernidad, la emancipación de la

⁸⁶ Celia Amorós, “La experiencia de las mujeres, la teoría feminista y el problema del poder” en *Igualdad y diferencia*, PUEG-UNAM, México, 2001, p. 57.

⁸⁷ Cfr. Concha Roldán, “Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna María Van Schumann) en *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, FFyL, México, 1997, p. 149-159.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Antropología, Op. Cit.*, p. 129.

autoridad (de los padres y tutores de todo tipo) que él mismo define como salida del estado de minoría de edad, sino que se asiste también a una redefinición simbólica de la relación entre los sexos o, se muestra una reorganización fundamental de las relaciones sexuales del poder. Y, de esta manera, conforme a las ideas de Kant, las mujeres habrán de definirse como seres incapaces de ser libres.

El contenido de la gran ciencia de la mujer es, más bien, la humanidad y en ésta, el hombre. Su filosofía no consiste en razonamientos sino en sentimientos. Si se quiere proporcionar a la mujer la oportunidad de cultivar su bella naturaleza, se ha de tener presente esta consideración. Se procurará desarrollar todo su sentimiento moral y no su memoria, valiéndose para ello no de reglas generales sino de algunos juicios sobre el comportamiento que ven en torno suyo. [...] La virtud de la mujer es una virtud bella. La del sexo masculino una virtud noble. Las mujeres evitarán lo malo no porque es injusto sino porque es feo y las acciones que ellas llaman virtuosas son las moralmente bellas. Nada de deber, nada de constricción, nada de obligación. Para la mujer es insoportable toda orden o mandato displicente. Hacen algo sólo porque les da la gana y el arte consiste en hacer que sólo les agrade aquello que es bueno. Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios [...] en cambio la providencia ha puesto en su corazón sentimientos de bondad y de complacencia, un delicado sentimiento de decencia y un alma amable [...], incluso, muchas de sus debilidades son *bellos defectos*.⁸⁹

Después de la elaboración cartesiana de la razón, el giro kantiano habrá de construir no sólo un nuevo concepto de ser hombre y de ser mujer, sino también habrá de construir nuevas prácticas para redefinir los espacios para los mismos. Dejando de lado, al género femenino, respecto a la emancipación.

Los filósofos se sirven de descripciones antropológicas, que no hacen sino reflejar cómo *son* las cosas, para propugnar que *deben seguir siendo* así, el ejemplo de Kant es paradigmático, y a pesar de su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (que se convertiría en estandarte de la autonomía de los individuos durante una época) no permite al género femenino emanciparse de sus tutores varones: sólo a ellos corresponderá la prerrogativa de autolegislarse moralmente, mientras que relega al “bello sexo” a la asunción de una heteronomía que incapacita a los individuos para las acciones éticas plenas y, más allá, para la participación política.⁹⁰

Si una decidida pero no ingenua confianza en la razón humana, resume la obra de Kant, entonces tal confianza se manifiesta en el uso crítico y público abierto y desprejuiciado de la facultad humana más distintiva. Si el propósito que se persigue es liberarse de las relaciones deshumanizadas y de las tiranías políticas, de las supersticiones religiosas y de los prejuicios morales, los dogmas metafísicos y de la rigidez de las tradiciones no cuestionadas; con relación a las mujeres, él insistirá en que:

⁸⁹ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, FCE-UAM-UNAM, México, 2004, pp. 33-34.

⁹⁰ Concha Roldán, “Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna María Van Schumann) en *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, FFyL, México, 1997, p. 51.

Una mujer que tiene la cabeza llena de griego, como la señora *Dacier*, que sostiene discusiones profundas sobre mecánica como lo expresa de *Châtelet*, bien podría llevar una barba, pues ésta expresaría con más claridad el aspecto de sagacidad a la que ellas aspiran. La inteligencia bella elige como objetos suyos a los que más se relacionan con los sentimientos delicados y deja las especulaciones o los conocimientos abstractos, que son útiles pero áridos, para la inteligencia afanosa, profunda y penetrante. La mujer, por lo tanto, no va a aprender de geometría; del principio de razón suficiente o de las mónadas, no va a aprender más de lo necesario para captar el chiste en las sátiras que se mofan de los utilizadores superficiales de nuestro sexo. El bello sexo puede dejar sin preocuparse que Descartes continúe haciendo girar su torbellino, o que el amable *Fontanelle* quiera proporcionarles compañía entre los planetas, y el atractivo de sus encantos no pierde nada de su energía si no saben ni una palabra de lo que *Algarotti*, siguiendo a *Newton*, se ha esforzado en escribir para provecho de ellas acerca de la fuerza de atracción de la materia. En historia no se han de llenar la cabeza con batallas ni en geografía con nombres de fortalezas, pues tan mal sienta a ellas el olor de la pólvora como a los hombres el olor del almizcle⁹¹

Así, mientras Kant coloca en el centro de su filosofía moral, el uso autocrítico y constructivo de la razón que, no habrá de definirse sólo como un cúmulo de conocimientos y verdades sino como una facultad o fuerza que sólo puede comprenderse plenamente a través de su ejercicio, cuya función es crear vínculos y establecer el progreso mediante la construcción de relaciones humanas íntegras y armónicas. El énfasis kantiano, por la primacía de la autonomía habrá de ser construido frente a la vinculación y la visión que tiene de las mujeres, como una clase inferior de personas, corroborándose de esta manera, que los prejuicios filosóficos sustentan las perspectivas morales masculinas, a partir de un mundo libre: el masculino que, sin reparo, opina y define el sitio que por naturaleza habrá de marcar el destino femenino de la subordinación.

La libertad desde la perspectiva kantiana es masculina, pues éste es el único que puede darse a sí mismo la ley de la razón, no así las mujeres. Ante los ojos de Kant, la libertad no será descubierta por el carácter de lo sensible que corresponde a lo femenino. A partir de este momento, la repartición de las cualidades racionales se hacen con distinción, tal distinción depende del género y, con relación a las mujeres éstas no logran clarificar una noción de libertad, debido a las características que por naturaleza le son propias. La libertad práctica se consigue en el nivel consistente y objetivo de la ley moral, siendo el *deber* el fundamento de tal libertad. No obstante, esta obligación moral sólo habrá de ser válida para los seres que detentan la racionalidad, a saber, los varones.

⁹¹ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, FCE-UAM-UNAM, México, 2004, pp. 31-32.

De esta manera, la tradición kantiana funda una moral individualista, en cuanto construye la imagen de individuos independientes y autosuficientes, que se desvinculan de las relaciones con los demás para ponerse cada uno, *individualmente*, frente a *La Ley* de la moral. Pero, a su vez:

La desvalorización de las relaciones personales y la negación de la dependencia respecto a los demás, contribuyen a forjar el ideal de un sujeto moral autosuficiente que desconfía de la ayuda que le pueden dar otros, porque esto disminuiría el valor moral de los esfuerzos individuales. Este ideal de autosuficiencia excluye a las mujeres y a aquellos hombres que, demostrando que tienen necesidades de los demás se revelan dependientes e incapaces de llegar a la plena madurez de la razón.⁹²

Así, se pueden señalar dos caras de una misma moneda. Por un lado, mientras Kant declara que la autonomía se construye sobre los dos pilares fundamentales: la racionalidad y la universalidad (categorías que habrían de dar origen a la idea de progreso), resultado indispensable para la construcción del ideal ético. Por otro lado, el feminismo dará cuenta a su vez, que esta otra historia resulta también central, a saber, la paradoja de ser mujeres y sujetos pero que, a su vez no les ha sido permitido abandonar el estandarte de objetos, o de ser vistas y tratadas como tal. Por lo cual, se puede hablar de la exclusión.

Parece haber en los pensadores ilustrados una opinión bastante uniforme: las mujeres no son individuos porque, en principio, son consideradas como género, como un colectivo que contrasta, en una oposición de cosas de distinta especie, con los hombres, no considerados como otro conglomerado con diferente sexo, sino como un conjunto de individuos, de sujetos autónomos.⁹³

En el caso de Kant, aun cuando encontramos la más pura formulación del ideal de la Ilustración como una preocupación que se refleja a lo largo de la ética, de manera reiterada, al mismo tiempo, también encontramos un Kant claramente contradictorio.

Es preciso considerar la teoría moral de Kant para constatar la afirmación de un modelo de individualidad y de masculinidad (ambas cosas se superponen, a causa del predominio histórico masculino), que, poniendo la razón en el centro propone un ideal de control de sí y de desvalorización de la sensibilidad y los sentimientos que termina por marginar a las mujeres y, con ellas, lo que los propios hombres piensan como "femenino".⁹⁴

Cada una de estas inconsistencias, revela desde el ángulo feminista, la reducida influencia que en la realidad las mujeres logran ejercer sobre su propia formación en la toma de decisiones a las que están sometidas. La contradicción, al parecer es un tema

⁹² Wanda Tommasi, *Filósofos y mujeres, La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, Narcea, Madrid, 2002, p. 124.

⁹³ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG-UAM, México, 2002, p. 50.

⁹⁴ Wanda Tommasi, *Filósofos y mujeres, La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, Narcea, Madrid, 2002, p. 122.

recurrente dentro de cualquier tema femenino. Como lo indica Fraisse: “La contradicción era y sigue siendo el lugar mismo del feminismo”⁹⁵ y, no es que se trate de otra historia, de la historia del fracaso, sino que se trata de la historia de la búsqueda de la libertad y la igualdad que no ha sido diseñada para ellas, ni por Kant, ni por alguna otra perspectiva ilustrada.

Aceptar que han quedado exentos los menores de edad, los discapacitados, los criminales, extranjeros y mujeres, es aceptar que los llamados “todos”, han sido millones de seres humanos relegados.

Algo falla, sin embargo. Parece ser que cuando algunos ilustrados maquinan ésta bella idea ética, de corte universalista, algunos de ellos están pensando en un número limitado de hombres. No sólo fueron marginados grupos excluidos del concepto de razón por considerarlo incompatible con su clase, su raza o su religión, sino, por principio, la mitad del género humano: las mujeres. Fueron pocos los que cupieron en el concepto de *individuo*.⁹⁶

Lo que quiere decir que, desde el feminismo, la llamada autonomía jamás podrá funcionar, debido a que ésta es sólo una posibilidad excluida para las mujeres.

Los artífices de la modernidad en sus diversas variantes pensaban en una muy restringida clase de individuos cuando armaban su bella utopía de reconciliación universal: no les pasaba por la mente que “el sujeto moral autónomo” fuese otro que un varón, blanco, cristiano, jefe de familia, propietario –o, al menos, ilustrado- y civilizado. En realidad, ni siquiera se preguntaban si sería pertinente considerar que las mujeres –o los campesinos, los islámicos, los negros...pudiesen formar parte de esa categoría: daban por hecho que no.⁹⁷

No obstante, reflexionar sobre los mecanismos conceptuales masculinos, hace posible observar *la forma* en que se aborda ese frío cálculo racional, que provocará el triunfo del egoísmo, cuyas perversas consecuencias ilustradas ignorarán artificialmente, los lazos humanos que lo constituyen como tal.

2. 1. La autonomía dentro de la modernidad patriarcal, no es autonomía

Iniciar clarificando la noción de “patriarcado” es imprescindible para conocer sobre la autonomía de las mujeres, noción que se puede señalar como un todo, dentro del cual vivimos y que se explica a sí mismo. Por ello, considerarlo como construcción cultural en

⁹⁵ Geneviève Fraisse, *Del consentimiento*, PUEG-UNAM/PIEM-COLMEX, México, 2012, p. 16.

⁹⁶ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG-UAM-Porrúa, México, 2002, p. 49.

⁹⁷ *Ibidem*, p.14.

su forma de dominación masculina y sujeción femenina, significa asumir de entrada que, esta jerarquización sexual se ha materializado en un sistema social y político, todo un macro-concepto instaurado por la teoría feminista.

Situar a la ética de Kant para distinguir si pertenece o no al pensamiento patriarcal, permitirá cumplir con una de las misiones políticas más importantes del feminismo, para desmontar el prejuicio de que lo biológico o natural, equivale a lo femenino y lo masculino, a lo humano o cultural.

El objetivo es precisar, si los fundamentos éticos de la autonomía kantiana, responden a este mismo pensamiento patriarcal, para luego, poder señalar si Kant ha colaborado con dicha sujeción o no, y en su caso, saber en qué medida lo ha hecho, para entender cuáles son las implicaciones para las mujeres que de aquí se derivan.

Alicia Puleo, señala que, como concepto el patriarcado etimológicamente consiste en “el gobierno de los padres”; dicho término, aparentemente puede ser asociado a aquella sabiduría proveniente de hombres bondadosos. No obstante, en oposición el patriarcado también puede ser identificado como una situación de dominio que desde múltiples aspectos se identifica con la explotación, misma que habrá de sustituir al *matriarcado*⁹⁸ dentro del cual vivieron las sociedades primitivas igualitarias.

La vigésima primera edición del diccionario de la Real Academia Española, publicada en 1992, da las siguientes definiciones: <<Patriarcado: Dignidad de patriarca. [...] en el preámbulo de esta nueva edición se advierte que en ella las definiciones modificadas y acepciones añadidas alcanzan la cifra de 12.000. Entre éstas, evidentemente [...] no se recoge la nueva significación del término patriarcado de uso común desde los años setenta de nuestro siglo: la generada por la teoría feminista, la cual, con este término alude a la hegemonía masculina en las sociedades antiguas y modernas.⁹⁹

Explicar los orígenes del patriarcado, ha implicado retomar los estudios que Engels ha realizado previamente a través de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en donde se aborda la sujeción de la mujer y al mismo tiempo, precisa que con el patriarcado, surge el primer instrumento de dominación y esclavitud de las mujeres. Con lo cual, también es factible saber, cómo es que “la derrota del sexo femenino” se da con la

⁹⁸ Según Bachofen, el principio matriarcal es el de la vida, la unidad y la paz. Al cuidar al niño, la mujer extiende su amor más allá del propio yo, hacia los otros seres humanos, y proyecta todos los dones e imaginación hacia el objetivo de conservar y embellecer la existencia de otro ser humano. El principio del matriarcado es el principio de universalidad, en tanto que el patriarcal es el de restricciones. La idea de hermandad universal del hombre tiene su raíz en el principio de la maternidad, pero desaparece con el desarrollo de la sociedad patriarcal. El matriarcado es la base del principio de libertad e igualdad universal, de paz y tierna universalidad. Es así mismo la base para la preocupación, sobre la base de principios, por el bienestar material y la dicha terrenal. Cfr. J. J. Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Rights*, Princeton, University Press, 1968, pp. 66-121.

⁹⁹ Alicia H. Puleo, “Patriarcado”, en: Celia Amorós, (Dir.), *10 palabras clave sobre la mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 21-54.

creación de éste, para reconocer que, en efecto; con el origen del patriarcado, la mujer ha sido sometida a los designios del varón, según sus reglas. Pero, aún cabe preguntar si ¿en algún momento previo al patriarcado, las mujeres ya han sido autónomas?

Engels será el primero en explicar, los estudios sobre el “origen materno” (propuestos por Bachofen); para señalar que, de existir la autonomía femenina, ésta habría de surgir en las sociedades maternas. Sin embargo Alicia Puleo dirá que, debido a que éstas sociedades matriarcales fueron sustituidas por el sistema patriarcal de dominación, esta ‘gran derrota del sexo femenino’ más bien parecería indicar que “esa ‘edad de Oro de la Mujer’ no es más que un Mito.”¹⁰⁰ Engels señala que:

El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos abolida.¹⁰¹

De hecho, no existen pruebas de que haya existido en los orígenes de las civilizaciones, un reinado de la mujer. “Sucede que en un régimen materno ocupa una situación muy alta: aún así hay que advertir que la presencia de una mujer jefa, de una reina de cabeza de una tribu, no significa de ninguna manera que las mujeres sean soberanas.”¹⁰² Y, es que para que pudiera existir una sociedad donde las mujeres imperaban, significaría que entre los sexos fue posible una relación de reciprocidad. El patriarcado, como el poder de los hombres sobre las mujeres, daría cuenta del género y, en su dimensión histórica, en la historia de sus complicidades para mantener sus intereses de dominio daría cuenta igualmente del entrecruzamiento del género con otras variables [...] El patriarcado se definirá aquí, y desde el género, como el *poder de asignar espacios* no sólo en su aspecto práctico colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios de las mujeres como <<lo femenino>>. Y más allá de su dimensión genérica, el patriarcado consistiría en este *poder de <<nombrar>>, de establecer la diferencia entre él y lo que no es él, de establecerse como diferencia y como referencia,*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰¹ *Cfr.* La teoría sobre el paso del “matriarcado” al patriarcado y los orígenes del patriarcado en Friederich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Globus comunicación, España, 2014, p. 107.

¹⁰² Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. II, Buenos Aires. Siglo XX, 1981, p. 94.

como sujeto y como dueño del lenguaje.¹⁰³

La sociedad ha sido patriarcal, dice de Beauvoir, y la mujer siempre ha estado fuera de ésta, porque el poder político ha estado en manos de los hombres. Para el macho las relaciones recíprocas siempre serán con otro macho.

Por lo tanto, las mujeres no han constituido jamás un grupo separado que se ha planteado *para sí* frente al grupo macho; nunca han tenido una relación directa y autónoma con los hombres. [...] La mujer se encuentra siempre bajo la tutela de los hombres; la única cuestión es saber si después del matrimonio permanece sumisa ante la autoridad de su padre o su hermano mayor –autoridad que también se extenderá a sus hijos-, o si pasa a la del marido. [...] Ella es sólo la mediadora del derecho, no su tenedora. En realidad, el régimen de filiación define la relación de los dos grupos masculinos, y no la relación entre ambos sexos.

Es “El padre”, patrón, padre eterno; es el Estado, quien vigila y controla a sus mujeres: el patriarcado, como lo señala Graciela Hierro, “constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia monogámica [...] cuyo objetivo es garantizar un control total sobre la vida individual de sus miembros.”¹⁰⁴ La familia, la sociedad, el Estado serán las entidades que se relacionan desde el sistema patriarcal, para ubicar en la pirámide de éstas, al hombre.

El patriarcado significó el poder del padre sobre la vida y la propiedad de la familia; dicha palabra, *familia*, en un principio fue usada por el derecho romano para llamar a la unidad social básica cuya cabeza –siempre masculina- regía sobre las mujeres, los hijos y los esclavos. El nombre familia fue tomado de *famulus* que significa esclavo doméstico, y la “familia” era el número total de esclavos pertenecientes a un hombre.¹⁰⁵

La jerarquía se construye y se sostiene justificándose por medio de las instituciones sociales: “la religión, la moral, la opinión pública y la ley.”¹⁰⁶ Sobre esto, también Amelia Valcárcel afirmará que,

El patriarcado es un sistema de dominación genérico en el cual las mujeres permanecen genéricamente bajo la autoridad a su vez genérica de los varones; sistema que dispone de sus propios elementos políticos económicos, ideológicos y simbólicos de legitimación y cuya permeabilidad escapa a cualquier frontera cultural o de desarrollo económico. El patriarcado es universal y es, sin embargo, una política que tiene entonces solución política.¹⁰⁷

Se trata del poder del hombre, sobre la vida y la mujer como propiedades. “La misma

¹⁰³ Véase Cristina Molina Petit, “Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una tipografía del patriarcado”, en Silvia Tubert, *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Valencia, 2003, pp. 123-124.

¹⁰⁴ Graciela Hierro, *Ética y feminismo*, UNAM, México, 1985, p. 36.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁷ Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía: sobre mujer y poder*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 142.

mujer reconoce que, en conjunto, el universo es masculino. Los hombres lo han moldeado, regido y aún lo dominan; en cuanto a ella no se considera responsable de lo hecho, pues se sobreentiende que es inferior, dependiente.”¹⁰⁸ La condición de inferioridad no cambia, debido a que la mujer también habrá de solidarizarse con la misma opresión masculina, a la cual, su misma cultura la integra. Quedará así, como una cómplice y no como una antagonista de su misma opresión.

Se dirá que el análisis que hacemos las feministas del patriarcado es una hipóstasis; que partimos de una sustantivación de los atributos-prerrogativas del género masculino como si todos los varones los poseyeran por igual. Ciertamente sabemos que no es así, pero la hipóstasis no la hemos inventado nosotras sino el propio sistema: el patriarcado no podría funcionar sin el refuerzo ideológico de su gran trampa, que es la de haber convertido en género [...] lo que se resolvería como un sistema de complicidades.¹⁰⁹

Esto, se debe a la constitución del patriarcado que, como estructura social define, quién habla y para quién: “El patriarcado se afirma en su palabra cuando “ nombra”, y este nombrar las cosas significa asignarles “su sitio”. Como hizo Adán, o como estableció Dios en aquél día de la creación, por su palabra y para siempre, ‘los peces en el mar y las aves en el aire’.”¹¹⁰ El patriarcado será el poder de hablar y nombrar, lo que significa la capacidad de distribuir los espacios físicos y simbólicos, quedando él como Dios, en todas partes o reservándose aquellos espacios que, según un código por él establecido, considera como los más valiosos.

El patriarcado sería una suerte de <<topo-poder>> del varón sobre la mujer donde él se sitúa en el centro (androcentrismo) de cualquier lugar, de cualquier deseo y de cualquier referencia de lo humano. El topo-poder se confunde, en cierto sentido, con el <<todo-poder>> que sería su primer análogo. Lo mismo que el dios bíblico, el varón crea un mundo por un acto de su deseo separando (o excluyendo) la Luz de las Tinieblas, (el ser del no-ser, lo positivo de lo negativo), diferenciando (valorando) y colocando las cosas en *su sitio*. Por un <<fiat>> de su deseo, él señala los espacios de las mujeres y constituye <<lo femenino>> (o, en el caso de Dios, a las criaturas), permitiéndose él (o Él) quedarse en todas partes o en las más valoradas, a las que nombra el espacio de lo masculino.¹¹¹

Y como el Dios que necesita a sus criaturas para validar su existencia mediante el reconocimiento y las alabanzas que le son proporcionadas, el hombre necesita a la mujer por las mismas razones, para reflejarle (a manera de espejo) su gloria y a partir de ahí, constituirse como autoridad. Así, el poder del patriarcado, habrá de asignar los espacios

¹⁰⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1981, p.382.

¹⁰⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, España, 1985, p. 26.

¹¹⁰ Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, España, 1994, p. 265.

¹¹¹ Cristina Molina Petit, “Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una tipografía del patriarcado”, en Silvia Tubert, *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Valencia, 2003, pp. 125.

restrictivos de lo femenino, mientras que el centro permanecerá para lo masculino. Produciéndose mediante el patriarcado, lo artificial e ideológicamente constituido como lo femenino.

El “sitio” de la mujer está así predeterminado porque las relaciones entre los sexos, lejos de suponer un diálogo, representan un sujeto que habla.

El patriarcado es posible en la medida en que las mujeres están ya controladas: su acto de “nombrar” no sólo no lo funda sino que está definido ya por el propio orden patriarcal. Y, a su vez, las mujeres están ya controladas porque el patriarcado pretende identificarse con la instauración de un orden simbólico que se considera como definitorio de la cultura en cuanto a la inserción de la discontinuidad y de la metáfora.¹¹²

En cualquier caso le sirve de medio al varón, para construir sus argumentos para convalidar su pertinencia, desde las exigencias que esta nueva forma de irracionalidad que se define como “autonomía”.

Por lo anterior, el concepto autonomía, al provenir de una ética universalista basada en el proyecto de la Ilustración, más que representar un proceso de emancipación femenina y de humanización creciente, ha resultado ser un poderoso agente de destrucción para éste género. “La universalidad y la longevidad son [...] las mayores armas del patriarcado.”¹¹³ De este modo, es que se puede decir que el patriarcado no es una esencia, es una organización social o conjunto de prácticas que crean el ámbito cultural que les es propio y favorece su continuidad.

La ideología sexista influye en el discurso filosófico de dos maneras: como condicionante inmediato del modo como la mujer es pensada y categorizada en la sistematización filosófica de las representaciones ideológicas, y como condicionante mediato del gran *lapsus* y la mala fe de un discurso que se constituye como la forma por excelencia de relación conscientemente elaborada con la genericidad [...] y procede a la exclusión sistemática de la mujer de ese discurso. La ausencia de la mitad de la especie es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de autoconciencia; el *autos* que debe tomar conciencia filosófica de sí mismo es un *autos* que proclama unilateralmente su protagonismo y arroja a la otra parte de la especie del lado de la opacidad.¹¹⁴

Acuña desde el feminismo, la noción de patriarcado implica “desnaturalizar el sexo”, es argumentar a favor de la desfundamentación de los géneros “hombre” y “mujer” con la intención de deslegitimar tales bases, construidas a partir de lo ideológico de su uso.

¹¹² Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, España, 1985, p. 69.

¹¹³ Alicia H. Puleo, “Patriarcado”, en: Celia Amorós, (Dir.), *10 palabras clave sobre la mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, p. 26.

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 24-25.

Rosa Cobo Bedia habrá de decir que la realidad social se organiza y se divide simbólicamente (sistema género-sexo) con consecuencias empíricas. Dicho de otra forma: “A lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social y política.”¹¹⁵

A través del patriarcado, las mujeres son concebidas como la naturaleza, opuesta a lo cultural que se asociará al varón y de esta forma, quedan las mujeres excluidas de la individualidad que les permita ser personas o individuos capaces de asumir responsabilidades en la toma de decisiones. “Los varones son conceptualizados por la ideología patriarcal como individuos por ser creadores de la cultura y capaces de elevarse a la abstracción. En cambio, lo femenino es tematizado como una masa inseparable e incapaz de producir individualidades.”¹¹⁶ Rosa Cobo Bedia explica que el patriarcado es un conjunto de relaciones sociales entre varones, que habrán de ser jerárquicas, interdependientes y solidarias para dominar así, a las mujeres.

La masculinidad misma que *qua tale* (como tal) asume entonces paradigmáticamente los atributos de lo neutro, constituye el espacio mismo de la universalidad. [...] Entonces, y justamente entonces se hace necesario generar un discurso que justifique la exclusión de las mujeres de ese ámbito de los iguales que lo es de los hermanos juramentados.¹¹⁷

Rosa Cobo explica cómo las mujeres no han logrado constituir su propia autonomía, cuando el papel principal de la mujer es procrear y nutrir, sin tener un dominio propio, en el plano de lo práctico, se exige la presencia física o moral de un hombre, ante algún convenio.

Cuando se piensa que las mujeres no crean, sino que encarnan un aspecto estático, encerrado con relación a la sociedad, se está en tendencia hacia la constitución del patriarcado, el cual se genera cuando se asume que el hombre es el único que tiene conciencia de sí mismo, para lograr imponer su voluntad. Así, es que el dominio masculino se ha vivido e institucionalizado como patriarcado que obedece las necesidades culturales y tiende a reproducir las desigualdades entre los hombres y las mujeres, quedando éstas en la subordinación. Dirá Sandra Harding que:

The ability to produce a uniquely universal science is commonly thought to be a distinctive mark of modernity. Such a science should have uniquely valid standards of

¹¹⁵ Rosa Cobo Bedia, “Género” en Celia Amorós, *10 palabras clave sobre Mujer*, evd, Pamplona, 1995, p. 55.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

¹¹⁷ Rosa Cobo Bedia, *Fundamentos del patriarcado*, Cátedra. Col. Feminismos. Madrid, 1995, p. 12.

rationality, objectivity, method, and what counts as nature's order and as knowers. Such, purported features of modern science have been called on to legitimate as uniquely socially progressive European models of government, law, education, social policy, and even ethics. From this perspective modern Europe and its diasporas [...] provide a uniquely desirable model of human achievements, social relations, and standards of living.¹¹⁸

Se puede señalar que, no hay modelos alternativos existentes en la realidad a partir de los cuales se realicen críticas sobre el significado y la práctica de ser mujer u hombre sólo existe un *establishment* masculino que bajo el poder armamentista, religioso, económico y político, determina los modelos existentes de ser hombre y mujer, es “considerar que el patriarcado es una política significa que no hay un fundamento ontológico que lo legitime y explique. No hay esencias masculinas y femeninas eternas que estén en la base de la división sexual del trabajo o en las conductas que se consideran correctas para cada sexo”.¹¹⁹

Para las mujeres el deseo de rebelarse en contra del sistema patriarcal para construir su propia autonomía no se logra, excepto en apariencia. He aquí el “techo de cristal” al que se enfrenta la mayoría de las mujeres y al cual las feministas aluden, cuando en la práctica pretenden acceder a los más altos cargos en teoría, sin que esto sea posible de manera práctica.

Admitido que el patriarcado era una estructura real de dominio, lo declaraba inevitable. Su definición corría pareja con la teoría feminista: por patriarcado entendemos toda organización política, económica, religiosa o social que relaciona toda idea de autoridad o liderazgo principalmente con el varón y en la que el varón desempeña la gran mayoría de los puestos de autoridad o dirección. Ahora bien, no hay sociedad en que esto no haya sido así, ni grupo animal superior en que no suceda, por lo tanto, es una necesidad inscrita en la misma evolución de las especies que nada podrá alterar. El patriarcado es *natural*.¹²⁰

Así, para el feminismo, la autonomía moderna pone de manifiesto una capacidad inusitada de irracionalización y deslegitimación del poder constituido en todas sus formas. A través de lo anterior, no es posible continuar ignorando, el hecho de que el poder patriarcal dentro de la filosofía moral de Kant, no iba a ser una excepción, ante la legitimación de este mismo sistema. “Las virtualidades universalizadoras del pensamiento ilustrado hacen posible [...] la irracionalización de la feminidad como construcción

¹¹⁸ Sandra Harding, *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism and epistemologies*, Indiana University Press, Indianapolis, 1984, p. 165.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹²⁰ Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Antrhopós, Barcelona, 1991, pp. 142-143.

normativa y del doble código de moralidad.”¹²¹

En el estado rudo de la naturaleza es, sin duda, de otra suerte. La mujer es entonces un animal doméstico. El varón va delante con sus armas en la mano y la mujer le sigue cargada con el fardo de su ajuar. Pero cuando el galanteo se ha convertido en moda y los celos en algo ridículo (como no deja de surgir en una época de lujo), es cuando se descubre el carácter femenino: aspirar a la libertad en la concesión de sus favores al varón y al par a la conquista íntegra de este sexo.¹²²

Como ejemplo, de pensamiento patriarcal, Kant dirá a través de la *Antropología*¹²³ y las *Observaciones sobre lo bello y lo Sublime*¹²⁴ que:

[...] la naturaleza ha otorgado al varón más fuerza que a la hembra, para conducir a ambos a la estrecha unión *corporal*, pero también, en cuanto seres *racionales*, al fin que a la naturaleza misma más le interesa, a saber, la conservación de la especie, y sobre todo los dotó en aquella su cualidad (de animales racionales) con inclinaciones sociales a hacer su comunidad sexual perduradera en una unión doméstica.¹²⁵

Kant, al afirmar que la igualdad entre los sexos, no es posible debido en gran medida a la “naturaleza sabia” que, define el bien de la humanidad y, su supervivencia; señala que la función de cada uno de los géneros se da en correspondencia con su propia “conveniencia”. Porque para él, la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente con la coincidencia caprichosa de dos personas; si no que esta unión tenía que estar sometida a la otra, y recíprocamente, una es superior a la otra, para poder dominarla o regirla. Él afirmará que en el supuesto de la *igualdad* en las pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, no causa el amor propio, si no discordias.

Es posible advertir cómo es que el pensamiento de Kant que, establece la jerarquía de un sexo sobre el otro, habrá de contradecirse al mismo tiempo, con la bandera misma

¹²¹ *Ibidem*, p.16.

¹²² Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, *Op. Cit.*, 2010, p. 244.

¹²³ En suma, la *Antropología* es el resultado de un trabajo de más de veinte años. Para algunos [...] resulta obvio que esta obra no ha recibido la suficiente atención pues no forma parte del *corpus* científico de Kant, no obstante; otros parecerían afirmar que las lecciones de antropología son un producto del momento de plenitud intelectual y de la madurez en Kant y, que se trata de una pieza fundamental para comprender su obra crítica [esta es la posición representada por Brian Jacobs y Patrik Kain, *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.] y otros, parecerían afirmar que han visto incluso el nacimiento de la antropología como ciencia en estas lecciones. [Así lo sostiene Reinhart Brand en su *Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología*. Plaza y Valdés, México, 2001], donde explica que Kant esperaba convertir a la antropología en una disciplina universitaria, en una disciplina empírica, sin componente normativo, que describiera el actuar fáctico de los seres humanos. En concordancia con esta última línea John Zammito [*Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.], se ha interrogado acerca de si, Kant habría ocupado algún lugar en la historia del pensamiento, y si su obra crítica no se hubiera producido. Su respuesta es que sí, y que el Kant precrítico ha sido un filósofo mucho más influyente de lo que se ha pensado hasta ahora. Cita tomada de Ángel Rivero. “Introducción” en Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

¹²⁴ Immanuel Kant, *Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime*, FCE/UAM/UNAM, México, 2004, p. 244.

¹²⁵ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza editorial, México, 2010, p. 243.

de la autonomía ilustrada que tan fervientemente ha sido enarbolada por él mismo, pese a la confianza que tiene en la naturaleza de las cosas y sobre todo, cuando se trata de demostrar el destino del progreso humano.

En el progreso de la cultura, cada una de las partes llega a ser superior en una forma distinta: el varón a la hembra por sus facultades corporales y su valor; pero la hembra al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella; mientras que, por el contrario, en el estado todavía salvaje la superioridad está meramente del lado del varón. De aquí que, en la Antropología sea más el carácter femenino que el del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo.¹²⁶

Con relación al papel y función de la mujer, definido con relación al del varón, Kant habrá de sostener que, “Las cosas propias de la mujer llámense debilidades. Se bromea sobre ellas, los necios les hacen objeto de su mofa, pero los hombres razonables ven muy bien que son justamente las palancas directrices de la virilidad y que las mujeres emplean para conseguir aquel su designio.”¹²⁷ Kant, como diría Celia Amorós, habrá de señalar que los varones tienen algo en común más relevante que sus diferencias, a saber, las mismas estructuras racionales que los hermanos. Más no así, las mujeres. Ya que de acuerdo a la propia perspectiva de Kant:

El varón ama la *paz del hogar* y se somete gustoso al gobierno de la mujer, simplemente para no verse estorbado en sus asuntos; la mujer no teme la *guerra doméstica*, que práctica con la lengua, y para la cual la naturaleza le dio su locuacidad y emotiva elocuencia, que desarma al varón. Éste se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa, porque él es el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquélla, en el derecho del más débil a ser defendida por la parte viril contra otros varones, y con sus lágrimas de amargura deja al varón, reprochándole su falta de magnanimidad.¹²⁸

En este sentido dice la autora de *Feminismo. Igualdad y Diferencia*,¹²⁹ la Ilustración supuso la exigencia de la universalización de la ética y con ello, los códigos morales no se justificarán por sí mismos, ya sea por su postura sobre lo bueno, sino más bien, por la posibilidad de someterse a la prueba de universalización.

Desde este punto de vista podría considerarse al patriarcado como una especie de pacto interclasista, metaestable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se autoconstituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres –que son en principio las “pactadas”. [...] en ese pacto, por supuesto, los pactantes no están en igualdad de condiciones, pues hay distintas clases y esas diferencias de clases no son ¡Ni mucho menos! Irrelevantes.¹³⁰

¹²⁶ *Ibidem*, p. 244.

¹²⁷ *Ibid*, p. 244.

¹²⁸ *Ibid*, pp. 244-245.

¹²⁹ Celia Amorós, “La experiencia de las mujeres, la teoría feminista y el problema del poder” en *Igualdad y diferencia*, PUEG, UNAM, México, 2001.p. 55.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 27.

Kant habrá de justificar, mediante el llamado a la naturaleza, las diferencias existentes entre las mujeres y los hombres, a través de lo cual también habrá de definir a la mujer.

Sólo utilizando como principio, no aquello de que nosotros *hacemos* nuestro fin, sino el que haya sido el fin de la *naturaleza* al instituir la feminidad, se puede llegar a la característica de este sexo, y como este fin tiene que ser, incluso por medio de la necesidad de los humanos, con arreglo a los designios de la naturaleza, la sabiduría, podrán estos sus presupuestos fines servir también para indicar su principio, que no depende de nuestra elección, sino de un gran designio superior que cuenta con el género humano.¹³¹

Kant argumentará cómo es que el camino de la mujer ya está definido, según su naturaleza, por lo tanto, ella deberá seguir ese designio superior; mismo que le indica que su deber será el de la conservación de la especie, la cultura social y el refinamiento de la sociedad por la feminidad. Y, por ello, también se manifestará en pro de la indefensión femenina, respecto al varón. Con lo cual, el patriarcado como consentimiento continuará siendo sostenido, junto con todas las implicaciones que conlleva como sistema de dominación.

I). Cuando la naturaleza confió al sexo femenino su prenda más cara, a saber, la especie en el fruto de su vientre, por el que debía propagarse y eternizarse el género humano, temió como por su conservación e implantó ese temor, es decir a las lesiones corporales, y la medrosidad ante semejantes peligros, en su naturaleza ante semejantes peligros, en su naturaleza; debilidad por la que este sexo requiere justamente al masculino a que la proteja. II). Cuando la naturaleza quiso infundir también los finos sentimientos que implica la cultura, a saber, los de la sociabilidad y de la decencia, hizo a este sexo el dominador del masculino por su finura y elocuencia en el lenguaje y en los gestos, tempranamente sagaz y con aspiraciones a un trato suave y cortés por parte del masculino, de suerte que este último se vio gracias a su propia magnanimidad indivisiblemente encadenado por un niño, y conducido a este modo, si no precisamente a la moralidad misma, al menos a lo que es su vestido, el decoro culto, que es la preparación y la exhortación de aquella.¹³²

Kant, vislumbra y señala sin reparo cómo es que la mujer debe ser sometida, ya que (como él lo ha señalado), es inferior al varón. Aún más, es justificable para Kant que la mujer revestida de encantos, pretendiendo dominar al varón debido al matrimonio, sea merecedora de respeto pero, únicamente, gracias a la magnánima condición del varón; más no por haber ganado el derecho propio a ser respetada.

La mujer *rehúsa*, el varón pretende que la mujer sea buscada; de aquí que ella tuviera que ser menos delicada en la elección (de gusto) que el varón, a quien la naturaleza ha construido también más toscamente y que agrada a la mujer simplemente con mostrar en su aspecto la energía y aptitud para defenderla; pues si la mujer fuese en cuanto a la belleza de su físico más bien repugnante y por otra parte refinada en la

¹³¹ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza editorial, México, 2010, pp. 244-245.

¹³² *Ibidem*, p. 247.

elección para poder enamorarse, tendría que ser ella la que pretendiese y el quien rehusase; lo cual rebajaría totalmente el valor de su sexo incluso a los ojos del varón.¹³³

Kant pretendiéndose conocedor de las mujeres, no sólo las define (aún cuando él insista en una naturaleza determinada) a partir de su condición de varón, sino que construirá argumentos a favor del sometimiento de las emociones asociadas a la condición de lo femenino, más no será así para el varón, justificándose tal postura según Kant, en favor del bien humano. Desde esta medida, los deseos de él aparecen irrestrictos, debido a que los ejerce con una mayor libertad: “Cuando el refinamiento en el lujo ha subido muy alto, sólo por la coacción se muestra la mujer decente y no oculta su deseo de ser preferentemente un varón para poder dar a sus inclinaciones mayor y más libre vuelo; mientras que ningún varón querrá ser mujer.”¹³⁴

Para Kant, esto no violenta a las mujeres, porque la violencia hacia ellas es cosa de broma: “Dentro del matrimonio búrlese las mujeres de la intolerancia (los celos del marido en general), pero es sólo broma suya; la joven soltera juzga sobre este punto con gran rigor”¹³⁵. E instará en la imposibilidad de la inteligencia en la mujer: “Por lo que toca a las mujeres doctas, necesitan sus libros acaso tanto como su reloj; es decir, el llevarlo, a fin de que se vea que lo tienen; aun cuando comúnmente está parado o no anda bien”¹³⁶

Es preciso insistir que dichas diferencias se mantienen así, según Kant, porque la mujer tiene la obligación de ser paciente, sensible, ahorrativa, y, hacer de sí un objeto de gusto para *todos* los otros. Mientras que el papel del varón será pretenderla y buscarla y, será por ello que su naturaleza brusca opere; pues, simplemente con mostrarle a ella, su energía y aptitud para defenderla, será suficiente.

Ahora bien, una especie de libre pensamiento en este asunto no podría menos de ser de pésimas consecuencias para todo el sexo femenino, porque éste sería rebajado a un mero medio de satisfacer la inclinación del otro sexo, que fácilmente puede convertirse en hastío y versatilidad. La mujer tornase libre por medio del matrimonio; el varón pierde por medio de él su libertad.¹³⁷

Aún cuando el pensamiento de Kant, con relación al concepto de patriarcado pudiera presuponerse inofensivo; puede advertirnos sobre el sexismo¹³⁸ que, como criterio de

¹³³ *Ibid*, p. 248.

¹³⁴ *Ibid*, p. 249.

¹³⁵ *Ibid*, p. 249.

¹³⁶ *Ibid*, p. 249.

¹³⁷ *Ibid*, p. 251.

¹³⁸ Una sociedad es sexista cuando el lugar que ocupan las personas es la consecuencia de la adscripción

poder, clasifica y asigna posiciones sociales, anticipa conductas e identifica a personas. Dirá María Izquierdo que el sexismo: “Es primordialmente un acto de poder, un ejercicio de intereses [...] El resultado de la ingeniería sexista es la construcción de dos géneros sexuales [hombre y mujer], que se aplica a la totalidad de la persona; el hecho de clasificación en base a la sexualidad constituye la obra cultural por excelencia”¹³⁹.

El prejuicio es una profecía, tan inconsciente dice María Izquierdo que, por creerlo y practicarlo se lleva a la realidad tal predicamento, también la misma autora, señala al mismo tiempo que, el sustento del sexismo es el patriarcado, ya que familia y sexismo no se pueden disociar. De esta manera, la biología no será el fundamento de éste sino las relaciones de procreación, ya que a través del patriarcado se señala la importancia de regular la procreación (según el sexo y la edad), que se consolidará por medio del matrimonio, cuya forma jerárquica de determinar la procreación, será la válida. Graciela Hierro ya había mencionado también, que esta familia será administrada por un varón que se encontrará en la cima como representante de tal familia y respecto del cual, lo reafirma María Izquierdo, la mujer y los hijos se hallan en posición de dependencia y subordinación.

Tal posición del patriarca se efectúa con la clasificación “hombre”, más no a la inversa, es decir, no todos los hombres serán patriarcas. El patriarcado de este modo, no sólo estructura los sexos y sus relaciones sino también, el privilegio en cuanto al estatus de poder, ya sea económico o político ya que, es reconocido como ciudadano que habrá de ser incluido, así como sus intereses, demandas y bienes.

Resumidamente, mientras los varones son conceptualizados por la ideología patriarcal como individuos creadores de la cultura y capaces de elevarse a la abstracción; lo femenino es tematizado como una masa inseparable e incapaz de producir individualidades. Por lo cual, las mujeres han estado lejos del poder pues no son capaces

o asignación a partir del momento de su nacimiento según se las clasifique desde el punto de vista sexual. Cuando quienes clasifican han sido sometidos a su vez a ese estigma que se ha convertido en la base sobre la que conformar sus estilos de vida, aspiraciones, proyectos. El ejercicio del sexismo consiste en una operación equivalente a lo que en el lenguaje es la *metonimia*. Su resultado es una reducción, dado que consiste en tomar una parte en representación del todo. La persona queda reducida a una de sus características, los órganos sexuales. Ese reconocimiento de un ser humano como <<mujer>> o como <<hombre>> no tiene otro fundamento material de las diferencias en los caracteres sexuales primarios, los directamente relacionados con la procreación. Ahora bien, desde el punto de vista de la dinámica y la estabilidad social es enormemente económico: ahorra el esfuerzo de identificar alternativas, examinarlas, valorarlas tomar decisiones y, por lo tanto, renunciar a posibilidades. Cfr. María Jesús Izquierdo, *Sexismo: poder, placer, trabajo*, Biblioteca del ciudadano/Bellaterra, Barcelona, 2001, pp. 15-68.

¹³⁹ María Jesús Izquierdo, *Sin vuelta de hoja: Sexismo: poder, placer, trabajo*, Biblioteca del ciudadano/Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 16.

de ejercer la libertad para lograrlo, y de este modo; no será capaz de obtenerlo pues su naturaleza dispersa dice Rosa Cobo Bedia, no logra pactarlo. “El poder nunca es de los individuos sino de los grupos.”¹⁴⁰

2. 2. La autonomía y la diferencia ontológica

La idea de que la virtud tiene género es central con relación a la ética y la política de las mujeres. “Es en el siglo XVIII la época en la que podemos rastrear el origen de las ideas de “ética femenina”, de “naturaleza femenina y, específicamente de formas de virtud femeninas, que ha constituido la base esencial de una gran parte del pensamiento ético femenino”.¹⁴¹

En el siglo XVIII, la conciencia sobre lo femenino se vio desarrollada gracias a los cambios en la situación social de las mujeres. “Sin embargo, al mismo tiempo, como las mujeres se volvían cada vez más dependientes de los hombres tanto en sentido práctico como material, el siglo XVIII conoció los comienzos de una idealización de la vida familiar y del matrimonio que tuvo una gran influencia a lo largo del siglo XIX.”¹⁴²

De esta forma, la idea de que la virtud tiene género (idea proveniente de Rousseau y consagrada por Kant), fue criticada por Mary Wolstoncraft, en su *Vindicación de los derechos de las mujeres*. La virtud para ella, debía tener el mismo significado tanto para hombres, como para mujeres, señalando con ello, las construcciones morales a las cuales debían aspirar las mujeres, en señal de virtud. Y es que, desde el feminismo, existe un claro interés por sospechar de aquella idea kantiana que asegura la existencia de virtudes femeninas y masculinas. Estas sospechas, se fundamentan ante el hecho de que las “virtudes femeninas” están asociadas con la subordinación de un género sobre otro. “Un tema constante de los escritos feministas de los últimos veinte años ha sido la crítica a la restricción de las mujeres al papel doméstico o a la <<esfera privada>>”¹⁴³

Por supuesto, estas concepciones “naturalistas” o “esencialistas” de virtud conllevan un sin número de problemas sociales y políticos, cuando se asocian conceptos de destrucción y violencia a la idea de dominación y brutalidad masculina; de aquí que surja la crítica feminista ante la forma en que las mujeres han estado colonizadas por su

¹⁴⁰ Rosa Cobo Bedia, “Género” en Celia Amorós, *10 palabras clave sobre Mujer*, evd, Pamplona, 1995, p. 63.

¹⁴¹ Jean Grimshaw, “La idea de una ética femenina” en Peter Singer (Editor), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2000, p. 655.

¹⁴² *Ibidem*, p. 655.

¹⁴³ *Ibid.* p. 655.

“naturaleza”.

Rechazar las posturas esencialistas, significa construir una idea de “ética femenina”; “Las mujeres mismas han tendido a infravalorarse o considerarse inferiores (frecuentemente, idealizándose al mismo tiempo). Pero esta infravaloración no ha sido sólo de las mujeres en sí -de su naturaleza, sus capacidades y características-. También se han devaluado los <<ámbitos>> de actividad con los que se han asociado particularmente”.¹⁴⁴

Igualmente, se rechaza cualquier tipo de esencialismo para determinar que los hombres y las mujeres poseen dos tipos diferentes de virtud ya que, con ello, lo que se sugiere es que existen deficiencias en la manera de pensar o razonar sobre las cuestiones morales y por ende, se asocia el actuar de las mujeres, a la incapacidad para formular y seguir principios ya que sobre todo, son “emocionales”, “intuitivas”, “bellas”; tal y como ya lo ha intentado sostener Kant. Estas consideraciones, han sido relegadas a un segundo plano por no tratarse de asuntos más “importantes” o de varones; pero, no obstante, son las que demarcan el valor que corresponde a “lo bueno” para las mujeres y serán estas fundamentaciones, en consecuencia; las que construyen las prioridades e intereses de éstas. Aún cuando cabe preguntarse, si las mujeres razonamos o no, distinto a los hombres, es importante señalar que la respuesta a tal duda no es relevante ya que aún siendo afirmativa, las mujeres no tendrían por qué considerarse inferiores.

De esta manera, cuando Kant advierte las diferencias en el razonamiento moral de hombres y mujeres, es una tradición basada en reglas y principios que, desvirtúa el razonamiento de una mujer, considerando a este único modelo masculino de *deber*, mediante el cual se juzga, como deficiente, el hecho de ser mujer.

Quizá entonces las prácticas sociales, especialmente las de dar a luz y cuidar a los demás, que tradicionalmente se han considerado femeninas, pueden ser consideradas generadoras de prioridades éticas y concepciones de la “virtud” que no sólo deban ser devaluadas sino que además puedan servir de correctivo a los valores y prioridades más destructivas de aquellos ámbitos de actividad que han estado dominados por los hombres.¹⁴⁵

Partiendo de lo que propone Concha Roldán en su texto “Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado”¹⁴⁶, y de lo que afirma Estela Serret en *Identidad femenina y Proyecto*

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 658.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 658.

¹⁴⁶ Concha Roldán, “Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado”, en *Theoria, Revista del Colegio de Filosofía*, No. 5, FFy L, México, 1997, p. 49-59.

ético,¹⁴⁷ se puede decir que, muchos ilustrados se declararon abiertamente en pro de la emancipación femenina, tales como Poulain de la Barre, Von Hippel, Tylor, Condorcet, D'Alambert, Diderot, etcétera. En particular es posible considerar lo que ya ha explicado François Poulain de la Barre, (discípulo de Descartes), quien en 1673 dentro de su obra *La excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos*; señala las implicaciones de la lucha cartesiana contra el prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad y quien, sin escatimarle a la mujer el protagonismo político pleno dirá, bajo la perspectiva de la igualdad que la mente no tiene sexo y argumentará que, no se ve porqué razón se van a considerar relevantes ciertas diferencias biológicas u ontológicas por las que, las mujeres habrán de ser discriminadas. Dice así François Poulain de la Barre:

Pienso, sin embargo, que hay que contar entre estos sentimientos tan nítidos y vivos el que lleva a los hombres a juzgar la diferencia y la desigualdad de los sexos. Si están convencidos de que el masculino es superior y más capaz que el femenino, no es por capricho ni por costumbre, sino por una idea muy clara que la propia naturaleza les da de él. Además de las nociones primitivas y fundamentales que conciernen a nuestra propia preservación, no veo otra mas fundamental ni que tenga mayores rasgos de certeza y de evidencia que ésta porque llegamos a ella por nosotros mismos y ha sido establecida con el consentimiento de todos los hombres, por la autoridad y por la experiencia a través de los siglos, por los razonamientos más sólidos y, finalmente porque, Dios mismo, autor y regulador de todas las verdades, la confirma está en las *Sagradas Escrituras* mediante pruebas tan ciertas como el libro que las contiene.¹⁴⁸

Poulain de la Barre, desde la perspectiva de Celia Amorós señala que: “Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres.”¹⁴⁹

Luego, entonces, los ilustrados y sus teorías habrán de introducir más argumentos *ad hoc* y conceptualizaciones diferenciales para las mujeres. “El racionalismo de Descartes, Spinoza y Locke ya había preparado el terreno, con su idea de razón humana, a la reivindicación de la racionalidad propia de por parte de las mujeres; las mujeres racionales decidieron, en el siglo XVII, pasar del terreno metafísico al político.”¹⁵⁰ De tal manera que las virtualidades de universalización del discurso ilustrado no recen para ellas, porque ellas han de ser calificadas con el adjetivo de “diferente”, frente a los sujetos del contrato social.

Estela Serret advierte que la modernidad asume mediante su discurso, un trato de

¹⁴⁷ Estela Serret, *Igualdad femenina y proyecto ético*, PUEG/UNAM/UAM, México, 2002.

¹⁴⁸ François Paulain de la Barre, *La excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos*, UNAM, México, 2007, p. 109.

¹⁴⁹ Celia Amorós, *Feminismo: Igualdad y diferencia*, PUEG/UNAM, México, 2001, p. 43.

¹⁵⁰ Giulio de Martino y Marina Bruzzese, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la Historia del pensamiento*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, 2000, p. 188.

excepción que, con la fuerza de una evidencia ideológica, se define así mismo con argumentos tautológicos y que, conduce en última instancia a respaldarse así mismo mediante un acto de fe, el cual supone que las mujeres quedan fuera de la categoría de sujeto moral autónomo porque son de una índole esencialmente distinta (y desigual), a la de los hombres. La misma autora propone que, esa diferencia está relacionada con sus actividades y sus espacios, al igual que la expresión que tiene dentro de ellos. “Aunque son muchos los autores que se ocupan en una u otra medidas de explicar este cocerse a parte de las mujeres; sus razones son claramente contrarias a la razón y marcan sus discursos [...] con una lógica inexcusable”¹⁵¹. De ese modo, desde una perspectiva conservadora, “las mujeres y lo femenino fueron tratadas con categorías de *excepción*, es decir, como si el tema en cuestión fuese un afluyente que corriese por *fuera* del cause argumentativo principal.”¹⁵²

Immanuel Kant, ejemplifica este planteamiento ilustrado conservador, por medio de una lógica racional que pretende la universalización, a través del uso de la razón de los seres humanos que se consideren sujetos autónomos.

Kant no está pensando en las mujeres cuando se propone dar fundamento racional a la ética y, en una de las formulaciones del imperativo categórico, llama a considerar a los demás hombres siempre también como fines en sí mismos y nunca únicamente como medios. De acuerdo con los ejemplos que hemos visto hasta aquí, y con otros que podríamos tomar del propio Kant, el *sexo*, se distingue precisamente por no ser nunca un fin en sí mismo y funcionar, en cambio, siempre como un medio: las mujeres son las intermediarias por excelencia, entre los hombres y sus hijos, entre la naturaleza y cultura, e incluso, como lo evidencia e incluso [...] entre lo privado y lo público, pues tienden el puente que permite al jefe de familia transitar de ida y vuelta hacia la ciudadanía. Pero *ellas*, sus intereses, su vida sus personas, simplemente no existen como tales. No son, no pueden ser sujetos morales. La *explicación* de este golpe a su propia idea de universalismo ético la proporciona Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y lo Sublime*.¹⁵³

Así, sin poner en duda la organización social y la concepción del mundo que se sustentan en la excepción y el privilegio establecidos, en una consideración de los grupos humanos como fundamentalmente (naturales) desiguales, las mujeres no entrarán dentro de la categoría autonomía, pese a su “humanidad”, ya que su calidad está puesta en duda: “Se pone en duda su calidad de seres racionales y se les sigue aplicando, en plena revolución individualista e igualitarista, un trato de estamento inferior”.¹⁵⁴ Ya que, Kant habrá de

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 15-16.

¹⁵² *Ibid*, p. 15.

¹⁵³ Estela Serret, *Igualdad femenina y proyecto ético*, PUEG/UNAM/UAM, México, 2002, p. 89.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 16.

afirmar que el sexo bello, en referencia a la mujer, debía pertenecer a un lugar específico, al sensible, despreciando desde su naturaleza, la virtud y la libertad, la moral y la razón.

La virtud de la mujer es una *virtud bella*. La del sexo masculino debe ser una *virtud noble*. Las mujeres evitarán lo malo no porque es injusto sino porque es feo y las acciones que ellas llaman virtuosas son las moralmente bellas. Nada de deber, nada de constricción, nada de obligación. Para la mujer es insoportable toda orden y mandato displicente. Hacen algo porque les da la gana y el arte consiste en hacer que sólo les agrade aquello que es bueno. Me parece difícil que el sexo bello sea capaz de principios [...] En cambio, la Providencia ha puesto en su corazón sentimientos de bondad y complacencia, un delicado sentimiento de decencia y un alma amable.¹⁵⁵

Desde el ideal kantiano, dirá Cristina Molina, lo femenino se define a partir de la virtud que nace de lo que “Dios manda” que en este caso significa, lo que “la razón manda.”¹⁵⁶ Discurso que, desde una perspectiva feminista puede ser catalogado de esencialista, patriarcal, ontologizador y normativo porque sólo a través de esta perspectiva feminista, es posible comprender la intención de perpetuar, lo que tan asiduamente se pretendía desde aquella época, que: “La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí, sino respecto de él y, por ende; se afirma que, no la considera como un ser autónomo”.¹⁵⁷ Por ello, Kant relacionará a la mujer a partir de una “naturaleza” que la define como lo “Otro”.

Allí [Kant] nos hace saber que quienes califican, desde el sentido común, a las mujeres como el *sexo bello*, aciertan por entero en la definición del carácter femenino, por oposición al sexo masculino definido por las características de lo sublime. Esta *naturaleza específica* de las mujeres tiene desde luego consecuencias morales: conlleva, por principio, la falta de profundidad en el entendimiento, que ha de orientarse no por el razonamiento sino por la sensibilidad. Después de aclarar que, en las mujeres la virtud es bella, es decir; *adoptada*, puntualiza en qué consiste y cómo se orienta.¹⁵⁸

A partir de esta perspectiva, la feminidad ha sido descrita en términos vagos, lo cual implicará que la mujer sea considerada como un ser distinto de lo claramente masculino y humano, distinto de lo activo, de lo esencial. La mujer se describe como sinónimo de lo “Otro” cuando: “La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro.”¹⁵⁹ La mujer, insistirá Simone De Beauvoir, aparece como lo negativo durante este período ilustrado, debido a que resultará para los varones, como lo limitado e

¹⁵⁵ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, FCE/ UAM/ UNAM. México, 2004, pp. 33-34.

¹⁵⁶ Cristina Molina Petit, *Dialéctica de la sexualidad humana*, Barcelona, Anthropós, 1994, p.120.

¹⁵⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1981, p. 12.

¹⁵⁸ Estela Serret, *Igualdad femenina y proyecto ético*, PUEG/UNAM/UAM, México, 2002, p. 89.

¹⁵⁹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, *Op. Cit.*, , p. 12.

indeterminado.

Prácticamente así como para los antiguos había una vertical absoluta con respecto a la cual se definía lo oblicuo, hay un tipo humano absoluto, que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en su subjetividad. De ella se dice gustosamente que piensa con las glándulas. El hombre olvida en su soberbia que también supone hormonas, testículos. Toma a su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión.¹⁶⁰

Y, pese a que la alteridad no es otra cosa que una categoría fundamental del pensamiento humano, ninguna colectividad se define nunca como Una sino coloca inmediatamente a lo Otro enfrente de sí. De esta forma, el hombre se piensa y capta al mundo bajo el signo de la dualidad. Por lo mismo, a la manera de Simone de Beauvoir, puede afirmarse que, la feminidad no existe.

Si hoy ya no hay femineidad, es porque no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra mujer carece de contenido? Esto es lo que afirman vigorosamente los partidarios de la filosofía de las luces, del racionalismo y del nominalismo; las mujeres sólo serían, entre los seres humanos, aquello que se designa arbitrariamente con la palabra “mujer”. [...] Y en verdad, basta transitar con los ojos abiertos para comprobar que la humanidad se divide en dos categorías de individuos, cuyas ropas, rostros, cuerpos, sonrisas, aire, intereses, y ocupaciones son manifiestamente distintos; tal vez se trate de diferencias superficiales; tal vez estén llamadas a desaparecer. Lo cierto es que por ahora, existen con categórica evidencia.¹⁶¹

Así, la conceptualización sobre “lo femenino” va generando una jerarquía entre los sexos dependencia de uno, respecto al otro y también ha significado sometimiento y abuso para la mayoría de las mujeres, desde los tiempos de Kant, hasta hoy. “Los hombres dicen ‘las mujeres’ y ellas retoman estas palabras para designarse así mismas, pero no se plantean auténticamente como sujeto.”¹⁶²

De hecho, la situación de dependencia que la mujer sostiene con relación al varón significa que puede aliarse con el sujeto que simboliza como una casta superior, porque de negarse a ser lo Otro, estaría rechazando una “protección” que el “hombre-soberano” mantendrá para justificar la existencia de ella misma. Por lo tanto, se puede advertir que en este camino, la mujer resultará presa de voluntades ajenas, mutilada en su trascendencia y mutilada de todo valor:

Así que evitan la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que constituye a la mujer en Otro encontrará en ella, pues, complicidades

¹⁶⁰ *Ibidem*, p, 12.

¹⁶¹ *Ibid*, pp. 10-11.

¹⁶² *Ibid*, p, 15.

profundas. Así la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos, porque experimenta el vínculo necesario que la sujeta al hombre sin plantearse la reciprocidad, y porque a menudo se complace en su papel de Otro.¹⁶³

Para Alicia Puleo, la sexualidad femenina será el aspecto que determine una situación diferente para la mujer (aún cuando siempre ha sido diversa), y es en el siglo de Kant que se inicie la sexualidad racionalizada; es decir, que se inicia un camino para indagar el origen y los tipos de la sexualidad, quedando la mujer atrapada en lo “diferente”, respecto al hombre.

El útero es el órgano determinante de la mujer. Todo su ser se halla bajo la influencia y en la oposición cerebro-genitales, el sexo femenino se caracteriza por tener el primer término totalmente determinado por el segundo. [...] Los médicos filósofos del siglo XIX permanecerán fieles a ella: el intelecto de la mujer es sexuado. En el hombre en cambio, se daría una mayor independencia del cerebro respecto a los genitales.¹⁶⁴

En este sentido, Estela Serret dirá que Kant asocia la libertad con la razón y disocia ambas con la naturaleza. Es decir, señala; “las cualidades que sirven para *construir* al hombre como sujeto moral, que lo diferencian del resto de la creación y lo colocan, en su desarrollo, *por encima* de la naturaleza, no pueden ser atribuidas a las mujeres, que están *definidas* por sus ataduras naturales.”¹⁶⁵

Hoy en día, en términos de Michel Foucault se puede decir que: “el cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario, y si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien”.¹⁶⁶ Y con Foucault es que se puede explicar la idea de que la sexualidad femenina, responde a un conjunto de mecanismos de poder, tendientes a controlar el sexo de los individuos.

Se procede a la histerización del cuerpo de la mujer, proceso por el que pasa a considerarse al cuerpo como totalmente dotado de sexualidad. La presencia misteriosa de esta sexualidad exige que el cuerpo de la mujer se someta al control médico que termina uniendo la identidad personal de ésta, pensada ésta como madre, con la salud futura de la población. La procreación pasa a ser objeto de interés del estado. [...] las reglas disciplinarias se refieren al sexo, y al mismo tiempo que lo prohíben, incitan una sexualidad no heterosexual, incestuosa y promiscua. El discurso no sólo habla sobre sexualidad sino que la crea.¹⁶⁷

Por ello, lo diferente se convierte en lo real de manera analítica, al clasificarse y definirse

¹⁶³ *Ibid*, p. 17.

¹⁶⁴ Alicia Puleo, *Dialéctica de la sexualidad: género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 31.

¹⁶⁵ Estela Serret, *Igualdad femenina y proyecto ético*, PUEG/UNAM/UAM, México, 2002, p. 90.

¹⁶⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Siglo. XXI, México, 2014, p. 20.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 8.

como lo perverso, sin siquiera considerarse el porqué de esa diferencia. “Ciencia y filosofía coincidirán en afirmar que el sometimiento de la mujer a su función sexual le impide alcanzar el mismo grado de responsabilidad que el varón.”¹⁶⁸ En este sentido, el cuerpo de la mujer se verá afectado y negado de realidad práctica, responsabilidad moral o libertad. Y se hace un uso de “la naturaleza” como clave conceptual, para permitir a los varones relacionarse con las mujeres desde una posición jerárquica que fungirá como principio para hablar de la universalidad y de la legalidad de la razón.

Indicará Celia Amorós que el concepto ilustrado de Naturaleza ha sido un paradigma legitimador del deseable orden de las cosas para justificar la separación entre “lo natural” y “lo racional”, esto es así dice; conforme a la *naturaleza*. Y cuando se dice que algo es “conforme a la naturaleza”, viene a sustituir como sanción lo que era la voluntad divina dentro de la sociedad estamental del antiguo régimen.

En los círculos ilustrados, curiosamente, cuando se conceptualiza a la mujer como naturaleza, no se hace en ese sentido de paradigma legitimador, sino en el sentido tradicional. Cuando Rousseau dice que la mujer es “naturaleza” lo dice en un sentido ambiguo confiriéndole, por una parte, las virtudes que él le adjudica al *estado de naturaleza*, frente al estado de decadencia de la cultura, de lo artificial, etc. La mujer precisamente por ser depositaria de esas virtudes paradigmáticas, tiene que estar en el espacio privado, tiene que estar controlada por el hombre, tiene que ser domesticada, como se dice claramente en la Educación de Sofía, porque la mujer es además lo “natural” en sentido tradicional.¹⁶⁹

Ese uso doble de naturaleza, dirá Celia Amorós, será utilizado como tema recurrente durante toda la Ilustración. Y la mujer será concebida fuera desde la legitimidad de todo contrato, el cual se basa en las voluntades que, son la esencia de todo pacto. De este modo, la legitimidad del poder patriarcal, no se mide con la misma legitimidad del poder político. Porque el poder político como es un contrato generado dentro del mismo espacio donde todos son *iguales*, tiene que pactar y, por lo tanto, hacer explícito su propio pacto, como portadores del *logos* que es representado por cada uno de ellos. Mientras que la mujer no cuente con su propio *logos*, delegará en la voluntad del varón, como portador y representante del pacto entre varones.

Este pacto entre varones será, el que habría de constituir un determinado sitio para la mujer, sin que por eso, participe ella en la construcción de los conceptos. Y, en lo que se insistirá es en lograr que las mujeres queden fuera de la igualdad, para permitir así la

¹⁶⁸ Alicia Puleo, *Dialéctica de la sexualidad, género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 1992, p. 30.

¹⁶⁹ Celia Amorós, *Feminismo: Igualdad y diferencia*, PUEG/UNAM, México, 2001, p. 44.

fraternidad de los varones y por supuesto, la igualdad entre los mismos.

Por ello la mujer no puede formar parte del pacto, pues es la garante simbólica de que este pacto lo es <<por naturaleza>>con respecto a las viejas alianzas que le sirven de referente polémico. <<Este mito de regeneración fundada en la naturaleza explica que las mujeres hayan sido simultáneamente excluidas de la política y elevadas al rango de diosas de la Libertad, la Igualdad, la Virtud o la Razón>>. O dicho de otro modo, para facilitar la fraternidad de los varones, y su libertad juramentada, ellas han de quedar fuera del ámbito de la igualdad para constituirse en sus representantes alegóricas.¹⁷⁰

Asimismo, este “Ascenso” ontológico habrá de producirse en un momento especialmente favorable para ello, a partir de que la razón entra en crisis y el pensamiento se siente incapaz de reconocer la existencia de la diferencia. En un sentido que trascienda los mecanismos ciegos de la naturaleza, los hombres han preferido utilizar su razón, más para justificar los prejuicios que han asimilado, sin saber muy bien por qué en lugar de deshacerse de ellos, con el objetivo de hacer la humanidad más virtuosa, y más feliz; por supuesto, ambos sexos deben actuar según el mismo principio, pero “¿cómo se puede esperar tal cosa cuando sólo se le permite a uno [de los dos géneros] ver su sensatez?”¹⁷¹

Mary Wolstonecraft, a través de la *Vindicación de los derechos de la Mujer*, como primera ilustrada, lejos de coincidir con la opinión que Kant tiene de las mujeres, considera que si ellas han sido degradadas a “débiles”, se debe a que el pensamiento ilustrado ha creado historias que, ridículamente tienden a demostrar que las niñas se preocupan más *por naturaleza* de su persona, pero no le conceden ninguna importancia al ejemplo diario y es por ello que están por debajo del nivel de desprecio. Es decir, las mujeres se encuentran en todas partes en ese estado deplorable, señala por qué con el fin de preservar su inocencia, como se denomina cortésmente a la ignorancia, se les oculta la verdad y se les hace asumir un carácter ficticio antes que sus facultades hayan adquirido alguna fuerza.

Como desde la infancia se les enseña que la belleza es el centro de la mujer, la mente se ajusta al cuerpo y, deambulando por su jaula dorada, sólo busca adorar su prisión. Los hombres disponen de trabajos y actividades variadas que ocupan su atención y conforman la personalidad de una mente abierta. Pero las mujeres limitadas a uno sólo y con sus pensamientos dirigidos constantemente a la parte más insignificante de ellas mismas, rara vez amplían sus pensamientos mas allá del éxito del momento.¹⁷²

Celia Amorós, habrá de decir que es mediante el feminismo que se realiza una apelación

¹⁷⁰ Celia Amorós, “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica” en Birulés Fina, *Filosofía y género: identidades femeninas*, (Comp.), Pamiela, Pamplona-Iruña, 1992, p. 125.

¹⁷¹ Mary Wolstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Taurus, México, 2013, p, 119.

¹⁷² *Ibidem*, pp, 55-56.

al buen sentido de la humanidad desde el cual, se interpela al sentido común. Es decir, si los hombres hablan de este espacio de subjetividades de iguales, desde los supuestos de universalidad de su discurso, pues bien, ellos mismos habrán de explicar porqué las mujeres no entran.

La mayoría de los ilustrados se zafaron con mucha rapidez de estas demandas [...] En principio, cabría esperar que la Ilustración empezara por reivindicaciones muy tímidas para la mujer al comienzo, y que esas mismas reivindicaciones históricamente, conforme evolucionaba el propio planteamiento ilustrado -constelación bastante compleja, si bien con algunos núcleos ideológicos fundamentales-, se volvieran exigencias cada vez más radicales y más exclusivas para la mujer. Sin embargo, no fue así.¹⁷³

Este contexto permite clarificar un aspecto importante que, la Ilustración tiene un juego muy peculiar de conceptos tramposos; a saber, el uso ideológico del concepto de “naturaleza”.

En un sentido clásico y tradicional, el concepto de “naturaleza” se utiliza para conceptualizar aquello que, dentro de la cultura, se quiere oprimir, se quiere controlar, se quiere domesticar: entonces es un fenómeno *natural* que hay que tener a raya, que hay que domar. Los negros son vistos como panteras que si no están en contenidas en un dique son como un torrente. A estas representaciones de la “naturaleza”, la *cultura superior* las tiene que controlar.¹⁷⁴

Estela Serret va a reiterar que el concepto de *naturaleza* puede funcionar de dos modos muy distintos:

Como ideal regulativo, si se aplica a la construcción de una normatividad social, edificada y seguida por los individuos (varones), bien como la expresión de la inmediatez, de la negación cultural, de las ataduras con el destino biológico, en cuyo caso servirá para definir a las mujeres y sus espacios). En esta segunda acepción, la identificación de las mujeres con la naturaleza funciona como argumento para justificar su exclusión de la categoría de sujetos autónomos y, con ello la denegación de su derecho a participar en la igualdad de condiciones en el pacto social y a ejercer sus facultades como individuos y como ciudadanas.¹⁷⁵

Para Serret, las contradicciones no pueden estar más a la vista dentro del mismo concepto de Naturaleza, a partir del cual, se desprenden dos tipos de moralidad para describir el comportamiento de los seres humanos, dependiendo su género y de esta forma, se define el mundo según lo femenino y lo masculino. A partir de éste, es que el varón se define desde la racionalidad, (y que a su vez se erige como el máximo estatuto de validez ética). Mientras que la mujer no participa de esta cualidad definitoria de lo humano; pues desde un inicio ya se ha afirmado que ella no es parte de la especie por no

¹⁷³ Celia Amorós, *Feminismo: Igualdad y diferencia*, PUEG/UNAM, México, 2001, p. 41.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷⁵ Estela Serret, *Igualdad femenina y proyecto ético*, PUEG/UNAM/UAM, México, 2002, p. 17.

calificar como racional, sino como lo esencialmente intuitivo, lo sensible y cercana a la naturaleza.

Con ello, dirá Serret, la lógica ilustrada que, en su origen habrá de poner en cuestión la organización de lo social y del mundo a partir de sus propios fundamentos lógicos se basará, precisamente; en la exclusión y el privilegio, sustentados en una consideración de los grupos humanos, como fundamentalmente (naturalmente) desiguales, porque a las mujeres independientemente de su calidad de humanas, *no se les considera sujetos autónomos*, al ponerse en duda su calidad de seres racionales y portadoras de la inferioridad. “De tales aporías se sigue que la ética feminista en sus orígenes se ejerza a la vez como señalamiento crítico de esta extraña exclusión y como intento explicativo de sus causas. Este doble esfuerzo conducirá, en otro nivel, a tratar de pensar positivamente a las mujeres como *sujetos*.”¹⁷⁶

De esta forma, cuando el feminismo señala las diversas inconsistencias internas del discurso moderno, se configura como demanda y vindicación que reclama, ante todo, la equiparación de hombres y mujeres en cuanto *seres humanos definidos por el mismo abstracto de su capacidad de razón* y, en consecuencia, pide para las mujeres las mismas prerrogativas que esta definición universalista otorga a los varones.

2. 3. La autonomía: en los espacios público y privado

El proceso de la liberación del sujeto (de los prejuicios, ídolos y errores evitables), llega con la conciencia autónoma del espíritu con respecto a sí mismo y a su misión que, significa tanto para Kant, como para los ilustrados, la liberación de la servidumbre espiritual que se incrementa con la adquisición de conocimiento.

Para esta ilustración no se requiere más que de una cosa, *libertad*; y la más inocente de entre todas las que llevan ese nombre, a saber; libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. [...] el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres.¹⁷⁷

Kant, muestra cómo la evolución histórico-espiritual de la humanidad, coincide con la idea de progreso y con una idea más clara y universal de autonomía, al hacer uso de los conceptos: *público y privado*, como formas en que el individuo deberá hacer efectivo el

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 17.

¹⁷⁷ Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2000, p. 28.

uso de su libertad. “La clave de esta permanencia no es otra que la propia tensión de una razón que exige a la vez, con igual fuerza imperativa, el dominio racional del mundo natural y de la emancipación de lo humano en cada uno de los individuos.”¹⁷⁸

Por lo tanto, el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía, constituye un *uso privado*; porque se trata siempre de un uso doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un uso público de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio.¹⁷⁹

De esta manera, según Kant, tales conceptos de *público y privado* permiten la construcción de la autonomía como un intento de anteponer una perspectiva, ante los problemas generales de la época, dando continuidad a la creación de una nueva identidad para los ciudadanos.

Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro, arrojando el peligro del grave prejuicio que tal partidismo les pudiera acarrear; lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter moral, por lo menos en tal índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora.¹⁸⁰

Sin embargo, al intentar esclarecer cuáles son los orígenes que Kant reconoce para delimitar los usos de los conceptos *público y privado*, ha sido posible vislumbrar (más allá de la necesidad que de éstos tenía) que, no hay un intento por parte del filósofo por aclarar el origen de los mismos.

Todo parece indicar que la búsqueda por los orígenes de estos conceptos, señala que, la existencia de estos dos ámbitos se da por sentada, sin que por ello se demuestre que tal modelo haya sido, en algún momento con la realidad.

Esto se explica al intentar distinguir el uso lingüístico de los conceptos público y privado que dejan entrever una variedad de connotaciones concurrentes que preceden de fases históricas diversas y que, en su sincrónica aplicación a las circunstancias de la sociedad burguesa industrialmente avanzada y social-estatalmente constituida, presentan dentro de sí, una turbia conexión que alcanza una nueva preeminencia en la modernidad.¹⁸¹

De esta manera, ante la necesidad de clarificar tales nociones de público y privado, se

¹⁷⁸ José Luis Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*, Ákal, Madrid, 1997, pp. 7-9.

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2000, p. 28.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 103-105.

¹⁸¹ Cfr. Bobbio-Mantteucci, *Diccionario de Filosofía Política*, Siglo XXI, México, 1988; David Miler, *La enciclopedia del pensamiento político*, Alianza, Madrid, 1989; y en Philip Raynaud y Stéphane Rials *Diccionario Akál de Filosofía Política*, Madrid, 2001; entre otras.

puede considerar lo que Habermas afirma, a saber que El sustantivo de "lo público", se formó en Alemania a partir del s. XVIII y exigió por vez primera el uso de su nombre en esa época, lícito es suponer que esa esfera, al menos en Alemania, se formó por aquella época y también por aquel entonces adquirió su función; la "publicidad" pertenece específicamente a la "sociedad burguesa" que, por la misma época, se asentó a partir del tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes. Lo que no quita que pueda hablarse de "lo público" y de "lo que no es público", de lo privado, desde mucho antes: Se trata de categorías de origen griego que nos han sido transmitidas con impronta romana.¹⁸²

Detenerse a pensar en la esfera pública como burguesa, es comprender que ésta, ha sido validada por dueños independientes de la propiedad, divididos en sus actividades económicas competitivas, egoístas que han crecido hasta superar los límites de lo privado; capaces de generar una voluntad colectiva por medio de la comunicación racional, no limitada.

Vista como el espíritu de una promesa, como el núcleo de un proyecto que ofrecía abatir las desdichas acarreadas por el dogmatismo con la fuerza clarificadora de la razón, la Ilustración entreteje planteamientos éticos, filosóficos y políticos con que una parte importante de la naciente sociedad moderna busca legitimarse y definirse así misma.¹⁸³

Nancy Fraser, en "Repensar el <<ámbito público>> una contribución a la crítica de la democracia realmente existente"¹⁸⁴ señala que, hacer énfasis en la importancia de analizar la transformación estructural del ámbito público por medio de la historiografía, permite contrastar la inoperante e inacabada descripción de "ámbito público" que, continúa considerando a un "único público" como lo válido y que, no obstante; habrá de constituirse en detrimento de "otros públicos", no reconocidos; como el de las mujeres.

El "ámbito público", se puede indicar que es la combinación de tres aspectos: El Estado, la economía oficial del trabajo asalariado y los espacios del discurso público. Esta combinación de aspectos práctico-política y su confusión, obstruye la pregunta de si; el supeditar los asuntos de género a la lógica del Estado administrativo, es promover la liberación de las mujeres.

Es decir, para Nancy Fraser la definición de "ámbito público", más que permitir la

¹⁸² Cfr. Jürgen Habermas, *Historia y Crítica de la opinión pública, la transformación estructural de la vida pública*, Ed. Gili, México, 1986, pp. 41-43.

¹⁸³ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, UAM/UNM-PUEG, México, 2002, p. 47.

¹⁸⁴ Nancy Fraser, "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente" en *Debate feminista: Política, trabajo, tiempos*, Año 4, Vol. 7, México, 1993, pp. 23-58.

participación de las mujeres en la esfera delimitada como "lo público", ésta (desde su problemático origen), no permite establecer límites a la democracia actual, tampoco criticarla y no reconoce las desigualdades sociales; pese a que existe una multiplicidad de públicos que incluyen la diversidad de intereses y que son inadmisibles desde una perspectiva burguesa-masculinista. De esta manera, la autora aborda el tema de "lo público" y "lo privado", considerándolos como lo "fuerte" y lo "débil"; propuestas post burguesas que resaltan la persistencia de las desigualdades y la asimetría en la que se encuentran los distintos públicos.

Estela Serret indica que se debe considerar que lo público y lo privado son oposiciones que se validan dentro de un Estado civil y un Estado de naturaleza, antinomia que prevalece para dar cuenta de lo político y lo no político, y será el sujeto libre e igual a otro en condición, quien logre realizar el tránsito de un espacio a otro. Para esta autora, las mujeres han sido excluidas ya que no participan de este orden político debido a que no cumplen con la categoría de individuo, es decir, tal categoría de individuo es necesariamente masculina, (pese a sus pretensiones universalizantes), no se puede incluir aquí a las mujeres, porque ellas se encuentran dentro del estado de naturaleza y por su género, han sido sometidas y relegadas al espacio doméstico-privado, bajo el control del estado civil. Por lo cual, (dentro del Estado civil), las mujeres han de encontrarse subordinadas a los varones. "En el Estado civil se oponen una esfera pública y una privada que están respectivamente constituidas como reinos masculino y femenino."¹⁸⁵ Y, es precisamente la definición de las mujeres como biológicamente procreativas la que permite excluirlas de la generación política.

Definiéndolas a ellas por la maternidad, entendida aquí como una capacidad creadora natural de tal magnitud que las hace incapaces de trascender a la naturaleza, mientras que los hombres, cuya paternidad biológica se torna aquí irrelevante para su definición, parecen constituidos por su capacidad para crear vida política a partir de su razón. Lo que revela esta constatación [...] en contraste, es precisamente la definición de las mujeres como biológicamente procreativas la que permite excluirlas de la generación política.¹⁸⁶

La contradicción que existe, al definir qué es la vida pública y privada con respecto a hombres y mujeres, significa abordar dos aspectos muy diferentes. Como ya también ya lo señala Soledad Murillo al decir que junto al espacio privado, se encuentra el espacio doméstico y dentro de éste se instauran las mujeres pero, no así los hombres.

Por un lado, cuando se trata de los hombres, el espacio privado significará acceder a un recinto al que puede acceder el sujeto para cultivar su individualidad o para llevar a

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹⁸⁶ *Ibid*, pp. 100-101.

cabo el disfrute de su libertad, a través de la construcción y dominio personal. Pero, por otra parte, para las mujeres se define como aquellas prácticas que afectivas y materiales, están orientadas a la atención y cuidado de otros.¹⁸⁷

Hay que recordar que las ideas ilustradas de igualdad, con respecto a la inclusión de las mujeres en el derecho de ciudadanía no pasaron de ser una idea, debido a que se trata de un pacto que exclusivamente se da entre varones, y reconoce a éstos como únicos portadores del *logos* que, pueden interpretar la voluntad de una mujer.

En este sentido, la domesticidad, será el espacio que clarifique cuál es la situación entre los dos géneros. Situaciones que no son ni ideales a la manera kantiana para salvaguardar la individualidad misma, ni deseables para las mujeres de hoy en día, por ser anuladas cuando no cuentan con el tiempo para dedicarse al desarrollo de su propia vida y cuando todo parece destinado a funcionar para complacer a los miembros del hogar. Esta actitud de domesticidad a la que tanto apelan los ilustrados, han llevado a la mujer a portar el adjetivo de las salvaguardia de las excelencias de su condición, siendo buena esposa, madre y cuidadora del hogar.

El contrato del matrimonio fue el medio a través del cual el <<milagro moral>> se llevó a cabo, pero no es en absoluto un contrato [...] Es una <<audaz falsedad>> referirse a él como contrato: ¡Un contrato! ¿dónde está cualquiera de los atributos del contrato, de los contratos justos e iguales, que puedan encontrarse en esta transacción? Un contrato implica el asentimiento voluntario de ambos contratantes ¿Pueden ambas partes, varón y mujer, por acuerdo común alterar términos tales como la *indisolubilidad* y la *desigualdad* de este pretendido contrato? No. ¿Puede cualquier hombre individual renunciar a sí mismo, si se siente inclinado a hacerlo, a su poder de control despótico? No puede ¿se ha consultado a las mujeres acerca de los términos de este pretendido contrato?¹⁸⁸

De esta manera el espacio de lo privado para las mujeres no ha sido un espacio entre iguales, tal como lo dice Celia Amorós se trata del espacio de las idénticas, en cuanto que pertenecen a una misma condición que por naturaleza, deben perpetuarse.

La condición contractual del matrimonio presupone la idea de individuo como propietario. El contrato de matrimonio establece acceso legítimo a la propiedad sexual de la otra persona [...] pero como revela la historia del contrato sexual originario el derecho no lo es al cuerpo del otro, el derecho es sólo del sexo masculino.¹⁸⁹

El espacio público, como lo llama Amorós, el de los iguales; no ha sido un lugar para las

¹⁸⁷ Soledad Murillo, *El Mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, Siglo. XXI, Madrid, pp. I-XXVIII, 1996.

¹⁸⁸ Carol Pateman, *El contrato sexual*, Antropos/UAM-I, Barcelona, 1995, p. 219.

¹⁸⁹ El contrato sexual es sólo una dimensión reprimida, de la teoría del contrato y parte integral de la elección racional familiar acuerdo original. El contrato originario, tal como se debería entender hoy, es sólo una parte del acto de la génesis política descrito en las páginas de los teóricos clásicos del contrato de los siglos XVII y XVIII. Cfr. Carol Pateman, *El contrato sexual*, Antropos/UAM-I, Barcelona, 1995, p. 233.

mujeres debido a que al ser un espacio dentro del cual se han detentado los derechos de ellas, es un espacio pervertido, por una sociedad política constituida ahora sí, por sujetos autónomos y activos, “ciudadanos bajo igualdad de condiciones que pactan y modelan el poder”¹⁹⁰

Esta escisión del *mundo de la vida* en espacio privado –ámbito de la familia- y espacio público –lugar del trabajo productivo y del reconocimiento social-, se consolida genéricamente a medida que el capitalismo se desarrolla y avanza. Las mujeres son apartadas de la vida económica y confinadas en su <<lugar natural>>, el hogar y la familia; los hombres, en cambio, se adscriben al mundo de la producción.¹⁹¹

Señalar que las mujeres poseen autonomía, significa no reconocer lo valioso de su labor. En este sentido, ese espacio público, tan considerado para el género masculino, termina por desvanecer al femenino. “Este ha sido el razonamiento que se encuentra detrás de las construcciones de lo público y lo privado, es el que se ha encargado de dar origen a las sociedades modernas, y a su vez es el que también se ha encargado de dar origen a lo que se conoce como Estado o espacio público”¹⁹² Por tanto, afirmar que la autonomía para las mujeres es real y práctica, significa no reconocer que ellas carecen de un espacio para ejercer la autoreflexión, al mismo tiempo que tampoco existirá el reconocimiento de sus labores que se suponen gratuitas.

Por lo tanto, la libertad, como la autonomía o la justicia que han de funcionar como principios reguladores entre los ciudadanos no son más que ideales en tanto que las mujeres no cuenten con la capacidad para tener una propiedad, acceso a la educación o representación política: “Una vez que las mujeres hayan asegurado sus derechos políticos y civiles y sean económicamente independientes en el nuevo mundo de la cooperación voluntaria, no tendrán razón para estar sometidas a los varones a cambio de subsistencia y los varones no tendrán modo de convertirse en amos sexuales de las mujeres”¹⁹³

Acceder a la independencia del espacio privado, podría significar mayor acceso a lo público para las mujeres, en la medida en que ellas construyan una nueva representación de lo que significa ser mujer, negando lo virtuosamente ilustrado, como lo único válido. De esta manera, el espacio de lo público tendría que ser un espacio que se construye permanentemente, porque no hay nada que lo haya establecido, es sólo una

¹⁹⁰ Soledad Murillo, *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, S. XXI. Madrid, pp. I-XXVIII, 1996.

¹⁹¹ Cristina Guirao Mirón, “Espacio privado y espacio público” en *Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo*, Feminismos No. 15, junio 2010, pp.221-234.

¹⁹² Soledad Murillo, *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, Siglo XXI, Madrid, pp. I-XXVIII, 1996.

¹⁹³ Carol Pateman, *El contrato sexual*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 1995, p. 233.

cuestión de replantear lo que atañe a todos. Como dice Fraser, lo público y lo privado son construcciones culturales y etiquetas retóricas que pueden transformarse para incidir en el quehacer político y, esta será la propia concepción post-burguesa, de ámbito público.

Por lo tanto, es preciso dejar atrás la clásica idea que se ha concebido de la autonomía, misma que incluye a “todos” los ilustrados. Nada más y, nada menos.

Si para Kant, la Ilustración es la salida del hombre del estado de minoría de edad que, por sí mismo se deberá imputar. Aún cuando esta contradicción provoca incomodidad o rechazo, dice Fraisse que ésta deberá enfrentarse, ya que subyace a la instrumentalización de la causa de las mujeres. Emblema de las alianzas masculinas, familiares, comunitarias, religiosas, las mujeres se han convertido en “emblema de un problema” público y político, en cuanto a su dominación y la tan pretendida autonomía. Esta situación contradictoria del ‘sitio de intercambio de las mujeres’ es lo que le permite pensar, que pudiera ser para siempre un elemento estructural social y político.

En efecto, si antes las mujeres han sido tratadas como mercancía en el “mercado matrimonial”, si han sido instrumentalizadas como medio de intercambio o como signo en una cadena de intercambios (en la construcción de alianzas familiares o comunitarias-masculinas), hoy siguen siendo objetivizadas (en la trata) y usadas como moneda de intercambio o como moneda política, (por ejemplo en torno a la paridad o el aborto).¹⁹⁴

Bajo estas consideraciones, dirá Alicia Puleo que es posible suponer que el progreso humano, a partir de la autonomía de los individuos pero, se trata tan sólo de un optimismo racionalista que, en el mejor de los casos, es un consuelo de la conciencia, y en el peor, sólo parece una mentira de los filósofos que sirven al Estado.

Con el pensamiento de los filósofos de la Ilustración, la autoridad del Padre Eterno, concretada en el mundo en la figura del monarca por derecho divino, inicia una lenta disgregación. El Dios personal se hace abstracto hasta convertirse en el “Ser Supremo” de la Revolución Francesa. Dios que ya no delega [...] su poder a los príncipes. Ahora, la autoridad reside en el pacto que constituye la nación. Así se expresa claramente en el artículo “Autoridad política” del primer tomo de la Enciclopedia: *el príncipe recibe de sus mismos súbditos la autoridad que tiene sobre ellos; y esta autoridad está limitada por las leyes de la naturaleza y del estado. [...] las condiciones de este pacto son diferentes en los diferentes estados. Pero, en todos lados, la nación tiene el derecho de mantener a pesar de todo el contrato que ha hecho.*¹⁹⁵

Y es que, el intento por integrar a la mujer dentro de la esfera pública, significa delimitar su actuación, mediante prohibiciones, para evitar que le sea posible trascender la esfera

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.17.

¹⁹⁵ Alicia Puleo, *Dialéctica de la sexualidad: Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 182-183.

de lo privado; mediante tabúes, creencias o dogmas que convierten a la esfera pública, para la mujer, en inaccesible.

2. 2. 1. La falsa autonomía.

Gran parte del pensamiento de la modernidad ha consistido en una investigación denotada de criterios y justificaciones, tanto para guía de la conducta humana, como para fundamentación de las ciencias o para legitimación de la justicia, etc.

Puede señalarse que en este caso, Kant tiene como objetivo fundamentar una libertad que no perjudique a los demás para aseverar que existe la posibilidad de igualdad, perfectamente compatible con las diferencias que se suscitan dentro del orden social, la cual, a su vez, aboga por suprimir los privilegios de cuna y todo tipo de heredad para permanecer bajo la idea de independencia, por ello le es imprescindible asegurar que este objetivo se cumple cuando todo ciudadano es un colegislador y tiene la facultad para sustentarse por sí mismo.

El hombre es un ser *rationabile* y, como tal, está dentro de un proceso constante de realización y perfeccionamiento no solamente como individuo, sino también como especie a través de la realización de su dimensión social. La realización de la sociabilidad no sólo se cumple en el hombre como resultado de la finalidad de la naturaleza a través de sus mecanismos naturales e inconscientes (mano invisible); sino también a través del propio hombre como agente moral y transformador de la sociedad. Cosa que ocurre cuando el hombre se ha elevado a la dignidad de su autonomía merced a la ilustración como pensar libre. <<Cuando la naturaleza ha desarrollado bajo esa dura cáscara la semilla que cuida con la máxima ternura, la inclinación y vocación al *pensar libre*, entonces, éste repercute gradualmente en el sentir del pueblo (con lo cual éste es cada vez más capaz de la *libertad para obrar*) y, finalmente, hasta en los principios del gobierno que encuentra incluso provechoso para él tratar al hombre, que es algo más que una máquina conforme a su dignidad>>. ¹⁹⁶

Empero, la perspectiva kantiana para hablar de autonomía con relación a las mujeres significa continuar dentro de un pensamiento que limita el actuar de éstas, al relacionarlas con la facultad de *apetecer*¹⁹⁷ y, con respecto a *la Razón*, resulta que no han sido consideradas para optar por dicha cualidad.

Se puede decir que, el énfasis kantiano coloca la primacía de la autonomía, frente a la vinculación y la visión que tiene de las mujeres, como si pertenecieran a una clase inferior de personas (aspecto que le ha hecho objeto de un duro rechazo por una parte

¹⁹⁶ Miguel, C. Flores, "Comunidad ética y Filosofía de la Historia en Kant" en J. Muguerza y R. Aramayo, *Kant después de Kant, En el Bicentenario de la razón práctica*, Tecnós, Madrid, 1989, p. 208.

¹⁹⁷ Immanuel Kant, *Observaciones a cerca de lo bello y lo sublime*, FCE/UAM-I/UNAM, México, 2000.

influyente del feminismo actual), debido a lo sobresaliente de su pensamiento misógino, tanto en lo referente a las cuestiones morales, como en otros asuntos relacionados a lo bello y lo sublime, la antropología o la política, por lo cual, además, se presenta de manera reiterada la pregunta sobre la representación de las mujeres como inconclusa. “¿Qué vamos a hacer con la representación de las mujeres?”¹⁹⁸ Por decirlo de otra manera, ¿dónde quedan las mujeres?

Es evidente que, la situación de las mujeres debe cambiar, eso es un hecho, pero de ser así, qué cambio será el justo para que ellas accedan a un gramo de la felicidad descrita por Kant ¿Será posible que la división del mundo pueda darse en partes iguales?

Esta empresa de excluir a las mujeres de los beneficios del nuevo sistema político no se llevará a cabo de forma directa ni con un lenguaje claramente político. Por el contrario, será siempre un discurso desplazado de su núcleo fundamental. Así se discutirá sobre la conveniencia de la instrucción de las mujeres y sobre el derecho a ser escritoras y se desacreditará con el ridículo a las mujeres ilustradas que alcancen alguna notoriedad pública.¹⁹⁹

El problema es que la idea de autonomía se ha vuelto inerte a partir de que el sexo femenino no participa en la construcción de la misma y por lo cual, tampoco no ha construido lo que es bueno o justo para ella, permaneciendo en un sitio jerárquicamente inferior, de manera que, al considerar a las mujeres inferiores entonces, no pueden poseer autonomía. “Es así que muchos hombres afirman, casi con buena fe, que las mujeres *son* las iguales del hombre, y no tienen nada que reivindicar, y *al mismo tiempo* dicen que las mujeres no podrán ser jamás las iguales del hombre, y que sus reivindicaciones son vanas.”²⁰⁰ Es claro que la mujer tiene una condición de inferioridad que le abre menos posibilidades y que, por ahora, no se sabe a bien, cómo se debe evitar la continuidad de tal desventaja.

Ante este contexto, la mujer no sólo está impedida para hablar de libertad, sino que le es imposible practicarla, transformarse, mejorar o reparar siquiera, en lo que ello implica. Por ello, desde el feminismo es necesaria la reflexión política y moral, porque libera a las mujeres de las prácticas y definiciones filosóficas sombrías. Pero, es preciso considerar que la redescipción de la mujer plantea algunos conflictos específicos, por

¹⁹⁸ Catherine R. Stimpson, “¿Qué estoy haciendo cuándo hago estudios de las mujeres en los años noventa?” en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, FCE, México, 1990, p. 128.

¹⁹⁹ Geneviève Fraisse, *Musa de la razón, la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Cátedra, Valencia, 1991, p. 7.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 2.

ejemplo:

El escozor, el temblor, el ensueño, el descontento, la ilusión, el sentimiento de inadecuación son datos, hechos concretos de nuestro imaginario de género que a falta de definición tienen un efecto muy estimulante. No son pulcramente racionales pero dicen algo, aunque todavía no sabemos como codificarlos. Por eso, con frecuencia las feministas aparecen como excéntricas en un universo de comportamientos patriarcales.²⁰¹

No obstante, el propósito de visualizar las incapacidades teóricas de la postura kantiana sobre la autonomía desde el feminismo es para colocar un límite a la falsa creencia en la racionalidad que ha venido determinando el actuar de los individuos e imposibilitando un cambio de paradigma respecto a su relación con las mujeres; lo cual, permite a su vez, hacer patente la preocupación ética del feminismo que indica que es muy grave encontrarse ante el hecho de que cada una de las mujeres por el hecho de serlo, enfrentará algún tipo de violencia; lo cual, no sólo habla de datos oficiales, sino de realidades inmorales. En este caso, entonces se puede advertir que: “De todos modos, si Kant pensó que se podía persuadir a la díscola naturaleza humana mediante una fórmula autoevidente, el resultado es que la perfección, el esplendor del imperativo categórico, su coherencia, su fórmula rigurosa, no bastaron.”²⁰²

Clara Kuschdirá que esta visión que restringe la verdad al interior de determinados espacios definidos como juegos del lenguaje, que nos propone una “verdad” entre comillas en reemplazo de la verdad mayúscula y que, en última instancia se desinteresa en ella como objetivo, es decir, que a partir de esta idea es que se puede explicar la inexistencia o invisibilidad de las mujeres. No se trata de hechos que sean verdaderos con relación a ninguna realidad extrínseca, sino de proposiciones que lo son, con respecto a un uso intrínseco y compartido, es más bien un juego. (“Juegos del lenguaje” que funcionan como herramientas dirá Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*), que permiten ajustarse al sistema. “La modernidad perdió su apuesta moral al clausurar la legalidad de nuestras emociones, esos espacios de la naturaleza humana que por ser menos diáfanos resultaban inseguros. Este error se reitera cada vez que nuestra facultad racional se hace omnicomprensiva y prepotente.”²⁰³

En el léxico todavía vigente “mujer” implica una descripción que se pretende verdadera y no es más que la expresión de confusas relaciones de dominio en un juego del

²⁰¹ Clara Kuschdirá, “Razón y responsabilidad” en Graciela Hierro, *Diálogos sobre Filosofía y género*, Universidad de Buenos Aires/ UNAM, México, 1995, pp.143-160.

²⁰² *Ibidem*, pp. 143-160.

²⁰³ *Ibidem*, pp.143-160.

lenguaje dicotómico, la substancia pensante y la substancia extensa, el alma y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, [...] quiero decir que no nos reconocemos en el significado de la palabra "mujer". La palabra que la nombra no nos incluye. Corresponde a una clasificación que nos denigra y lo que sentimos no alcanza en sus estereotipos.²⁰⁴

Esta idea es un ejemplo de que las palabras y los lenguajes crean la percepción de un mundo que se acepta como adecuado y que, sin embargo, nadie ha sido tan iluminado como para atribuir también a las mujeres las ideas políticas de Igualdad, Libertad y Razón, por el contrario, en esta época iluminada, se asoció a las mujeres con la naturaleza, excluida del paralelo racional.

En el imaginario social esas leyes aparecían como constantes inamovibles las leyes de la naturaleza empezaron también a significar objetivo, imparcial y universal. La ley oral y la ley jurídica, siguiendo el modelo de la ley científica, aspiraban a instalarse en el universo estable. En el caso de la moral nada parecía más apropiado que [...] una norma o una ley capaz de soportar la prueba de la universalidad.²⁰⁵

Tal parece que la pregunta en turno es, "¿cómo podemos las mujeres atrevernos a inventar o llevar a la superficie esas palabras que nos dan existencia y visibilidad?"²⁰⁶ Y, es que la duda persiste; cuando se trata de la modernidad, ¿por qué ésta aceptó la esclavitud, servidumbre y sometimiento de las mujeres, bajo las condiciones de igualdad tan persistentemente pretendidas, bajo supuestos racionales? Esta dificultad, prueba que, desde una perspectiva escéptica, la argumentación racional no cubre todas las instancias de la deliberación humana; más aún, prueba que la dificultad de establecer criterios morales absolutos no hace desaparecer el hecho concreto de nuestra preocupación moral sino más bien, indica que un pensamiento límpidamente racional, es imposible.

De tal suerte que la erosión infligida a la razón parece arrastrar a la totalidad de este sistema de convivencia humana, sobre todo, porque tales normas han inspirado la política y siguen vigentes en las instituciones que regulan la interrelación humana a partir de la idea del consenso entre personas.

Ahora, entonces, la pretensión menos elevada será la de generar una nueva definición de autonomía para concebir un nuevo significado a partir de las mismas mujeres, respecto de los hombres y, no sólo pretenderla como hasta ahora se ha intentado, sino poseerla de hecho. Es posible iniciar un camino que: "Ha significado sospechar de casi todo [...] de un humanismo que subsume a todos bajo la rúbrica

²⁰⁴ Cfr. Clara Kuschmir, "Razón y responsabilidad" en Graciela Hierro, *Diálogos sobre Filosofía y género*, 1995, pp.143-160.

²⁰⁵ *Ibidem.*, pp.143-160.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp.143-160.

universal de <<él>> blanco macho, y de las pretensiones de objetividad de la mirada de ese <<él>> blanco y macho.”²⁰⁷

2. 2. 2. El consentimiento

Demostrar que la autonomía no es otra cosa que la voluntad de los varones expresada en discursos generales y decretos localizados, es la misión del feminismo. A partir de éste, es posible señalar que la autonomía desde la perspectiva de Kant, es tan sólo la justificación para sostener los prejuicios de un sistema moral, cuyas demostraciones y afirmaciones continúan señalando que la exclusión pertenece a la lógica de una ética que enuncia claramente las restricciones para lo femenino, aún cayendo en contradicciones dentro de este mismo sistema racional que se está basado en la universalidad categórica y progresista. Tal como lo ha intentado demostrar Stella Villarrea cuando dice que “lo interesante es ver si las categorías básicas de la ética kantiana contienen elementos que pueden ser apropiados por el feminismo, con independencia de qué fuera lo que el propio Kant pensaba sobre la diferencia de género”.²⁰⁸

Se puede aseverar que, si lo que Kant sugiere es que las mujeres actúen desde su visión sobre lo bueno o la moral correcta en concordancia con su condición de género si lo que piensa de los varones, es que, como ciudadanos están limitados por su minoría de edad y por la complejidad que implica la emancipación, entonces ambos se encontrarán en la misma circunstancia con respecto a la ley moral.

No obstante, para los varones, en teoría, existe la posibilidad de alcanzar el bien, mientras que en la práctica, las mujeres no están contempladas dentro de este mismo proyecto emancipatorio, de tal suerte que Wolstonecraft ya ha tenido que demostrar su propia *Vindicación*²⁰⁹ exigiendo la abolición del sexismo.

El punto es que las mujeres no han logrado mostrarse como sujetos sino que continúan siendo vistas y tratadas como objetos, porque aún ellas, desconocen la gravedad de la persistente contradicción, a saber que, aún siendo instrumentalizadas, no pueden actuar.

Por tanto, se puede reconocer que el *devenir*, el hacerse mujer, hacerse *sujeto*, no

²⁰⁷ Catherine R. Stimpson, ¿Qué estoy haciendo cuándo hago estudios de las mujeres en los años noventa? en Navarro Marysa y Stimpson, Catherine R. (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, FCE, México, 1990, p. 130.

²⁰⁸ *Ibidem*; pp. 321-336.

²⁰⁹ Mary Wolstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

existe para las mujeres de la misma manera que, tampoco la emancipación ha sido lograda debido a que no se han desechado las diferencias de los sexos.

Lo cierto es que en las operaciones de mantener y crear –ambas activas- la síntesis del devenir no se realiza de la misma manera. Mantener es negar la dispersión de los instantes, es afirmar la continuidad en el curso de su ascenso; crear es hacer brotar en el seno de la unidad temporal un presente irreductible, separado; y también es verdad que en la hembra, a despecho de la separación, lo que busca realizarse es la continuidad de la vida [...] a éste es permitido, pues, afirmarse en su autonomía e integrar a su propia vida la energía específica; la individualidad de la hembra, por el contrario, es combatida por el interés de la especie, y se presenta como poseída por potencias extrañas: enajenada.²¹⁰

Aún, en el caso de las mujeres, cuando el devenir sujeto político ha dado pie a una colectividad (nosotras), fundándose la posición de actora de la historia, de agente de transformación voluntaria y responsable, esto no elimina la dificultad de las mujeres para ser sujeto de conocimiento o sujeto de creación, capaz de reproducir o transgredir los códigos de la representación. De esta forma, se puede reconocer que “Los logros de la autonomía no se dan tampoco de la misma manera para todos ni son definitivos”.²¹¹

Por ello, es que es una cuestión particularmente interesante, reflexionar si las diversas descripciones de consentimiento “funcionan” de acuerdo a su plausibilidad para las mujeres, de suerte que puedan reconocer su fuerza, al mismo tiempo que se podría deducir si, el consentimiento es “operativo” o no lo es en absoluto, al menos no como los liberales esperaban que lo fuera, puesto que de ser examinado, la mayoría de los individuos, no reconocerían siquiera su propio acuerdo, o más aún, probablemente se declararían obligados, leales y obedientes para consentir.

Claramente la ética universalista kantiana que, sostiene que no hay distinciones morales que quepa atribuir a la diferencia genérica, y que va unida al respeto y protección de las necesidades individuales; termina por revelar, a través del imperativo categórico; numerosos defectos morales en el trato que reciben las mujeres en virtud de su género.²¹²

No se trata de simplificar la ética kantiana, criticando aquellos aspectos que supuestamente priman la generosidad y la abstracción por encima de las situaciones particularmente concretas si no que, al destacar la fórmula de la moralidad de Kant que exige que el agente actúe de tal manera que muestre respeto por otros y por sí mismo, en cuanto apela al reino de los fines, entonces deja claro que, es preciso pensar en la ley

²¹⁰ Simone de Beauvoir, *Segundo sexo: Los hechos y los mitos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1981, p. 49.

²¹¹ Cfr. Geneviève Fraisse, 2012, p. 15.

²¹² Stella Villarmea, *En el corazón de la libertad: El universalismo kantiano desde una aproximación de género*, Endóxa Series filosóficas, nº 18, UNED, Madrid, 2004, pp. 321-336.

moral como una ley que guía los comportamientos de una comunidad de seres racionales dotados de deseos particulares, en lugar de concebirla como una ley dirigida a individuos asociados a la abstracción y el aislamiento.

De esta manera, no cabe continuar pensando que existen distintas costumbres, según el género. “Por el contrario, no hay que suponer que existen modos específicamente femeninos de pensar y actuar moralmente, ni que existan tampoco sus correspondientes versiones masculinas, pues el punto de partida es la irrelevancia que tiene el considerar el género del agente, a la hora de decidir o juzgar la calidad de un hecho moral.”²¹³

De hecho, si tanto hombres como mujeres fueran juzgados desde una objetiva mirada moral, tal como pretendía Kant, a partir de la exigencia a la obediencia de la ley que guía el comportamiento de los seres racionales sin excepción, las implicaciones políticas de tal teoría moral, permitirían analizar la carente realidad práctica dentro de la cual están insertas las mujeres, respecto a las medidas laborales, sociales, públicas, jurídicas que, reflejan claramente la discriminación por causas “morales” que justifican el lugar inferior de las mujeres.

Cuando se trata de los hechos y no sólo de una expresión que define la relación entre personas que se encuentran bajo ciertas circunstancias Lucía Melgar habrá de decir que aparece el consentimiento. “Inmediatamente se relaciona con los individuos en situación de vulnerabilidad y en este caso, con las mujeres.”²¹⁴ Por ejemplo, pensar en el vientre subrogado, en la violación o mutilación genital, en la explotación del cuerpo, entre otros conflictos éticos y políticos, obligan a pensar en el significado de “consentir”.

Quienes defienden a un acusado de violación, usan al consentimiento como argumento central, no hubo violación sino relación consensual. En estos casos, el consentimiento como un acto (literal o simbólico), transparente, claro, libre y voluntario, significará decir sí o no, como enunciados eficaces, como si se tratara de señalar un acto legible, de palabras y gestos directos, libremente elegidos y no sujetos a interpretación.

Muchas mujeres de escasos recursos, sometidas a esterilización tras un parto, víctimas de violación, cuya acusación se pone en duda o quienes defienden la validez de la decisión de un enfermo terminal que quiere acabar con su vida, saben muy bien que el consentimiento es más que un sí, o un no. El mismo acto de apropiarse del cuerpo en el

²¹³ *Ibidem*, 321-336.

²¹⁴ Lucía Melgar en Geneviève Fraisse, *Del consentimiento*, UNAM-PUEG/COLMEX-PIEM, México, 2012, p. 11.

proceso de subjetivación, es crucial para cualquier ser que se considere autónomo y sin embargo, esta situación, escapa a la mayoría de las mujeres que se encuentran bajo una relación que no precisamente es consentida.

Analizando la composición de tal concepto y la ambivalencia de su práctica, se tienen dos consideraciones importantes.

En primer lugar, aún cuando el consentimiento puede pensarse como un concepto claro y objetivo, sustraído dentro de una relación entre pares, resulta que es problemático como definición. Las distintas fuentes²¹⁵ sugieren y corroboran un sinfín de complejidades a partir del mismo concepto, el cual, dependiendo de las circunstancias individuales y las relaciones de poder bajo las cuales se puede encontrar un individuo, es que la variabilidad de éste se aplica. Por ejemplo, 'consenso' significa *Consensio* o *consensus*, *consentiré*; acuerdo de los sentimientos, de los pensamientos y de las voluntades. En sentido etimológico, significará adhesión a una afirmación, persiste bajo la expresión de 'consentimiento universal': *Accord de tous les hommes sur un jugement*.

En sentido antiguo, consentimiento se define como un asentimiento acordado con relación a una idea de comunidad comprendida como un universal. Consentir, es asentir bajo la uniformidad de una opinión. Es estar a favor de una determinada acción, tomada por otro: "consentir un matrimonio". También se puede decir que es un fundamento de la democracia liberal para garantizar los derechos y la supervivencia del organizado sistema de cooperación política que los implicados consienten en continuar. Al mismo tiempo, indica iniciativa, adhesión personal necesaria para la ejecución de una acción.

En el consentimiento, no existe la posibilidad de consenso si existe error, o si se ha derivado de la violencia, la sorpresa o el dolo. También existe el *consensus vital* el cual, será considerado como un acuerdo: "Accord, collaboration des fonctions vitales dans un organisme."²¹⁶

El consentimiento en el ámbito político sigue el modelo de la promesa privada, es decir, es una obligación en la medida en que es voluntario y tomado con pleno conocimiento tras una deliberación. Es una idea que tiene un valor teórico y práctico, pero de manera misteriosa actúa como una promesa, creando una fuerte sensación de

²¹⁵ Véase Paul Foulquie (Dir.), *Diccionario del lenguaje filosófico*, Barcelona, Labor, 1967; Edmond Globot, *Le Vocabulaire philosophique*, A. Collin, París, 1901; *et. al.*, *Vocabulario técnico y científico de la filosofía*, El Ateneo, México, 1966; Nicolai Abagnano. *Diccionario de Filosofía*; José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999; *et. al.*, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnós, 2001.

²¹⁶ *Cfr.* Edmond Globot, *Le Vocabulaire philosophique*, A. Collin, París, 1901.

obligatoriedad; de aquí que funcione como fundamento para demandar a los individuos que forman parte de un régimen establecido e incumplen con la desobediencia, rebelión o traición cuando incumplen en rechazar las demandas o las ignoran.

El consentimiento es explícito en lo político, es decir, la teoría de la obligación o por consentimiento se cumplirá bajo la idea del “contrato social” (que refleja un acto hipotético que se genera entre imaginarios hombres y mujeres que negocian entre sí o se comprometen entre sí), bajo las artificiales condiciones del estado de naturaleza. Es decir, hombres y mujeres, son invitados a reconocerse entre sí para aceptar las conclusiones que sus imaginarios compañeros han alcanzado.

“¿Qué significa entonces que una mujer dé su consentimiento? ¿Ante quién? ¿A qué o para qué? ¿Y si no consiente? ¿Si no da su consentimiento? ¿y si no le creen? ¿Y si no la escuchan? ¿Cuál es la autoridad de esa voz que dice “sí” o “no”? ¿Y si no dijo nada? ¿Y si no pudo decir nada?”²¹⁷

Tal parece como si las mujeres debiéramos tan sólo asentir, en el momento de actuar, por ello es que el consentimiento emerge como un tema muy *ad hoc* cuando se trata de hablar de un acto libre y voluntario sin posibilidad de interpretación y que bien podría ser ejecutado por las mujeres.

El tema del consentimiento se torna serio, cuando la autonomía de las mujeres se muestra relativa, porque además el cuerpo femenino se vuelve un asunto de interpretación con relación a la autoridad, que marca la situación entre los sexos, a partir de otros conceptos que entran en el juego: sexo, voz, relaciones de poder, sociedad.

El consentimiento, enunciado de manera parcial, según Geneviève Fraisse será “un acto –literal, o simbólico-transparente, claro libre y voluntario.”²¹⁸ Como ya se expuso, será un acuerdo que pretende objetividad, pero, al mismo tiempo, permite enmascarar una falsa autonomía porque es a partir de éste recurso “informado” que se exime de responsabilidad a alguna de las partes que esté implicada en un asunto de dudosa ética y que, también logra visibilizar el caso de marginación, pobreza o abuso dentro del cual se encuentran muchas mujeres, respecto a los varones.

Ante el consentimiento de los varones, la mujer se vuelve una copártcipe que acepta ser parte del acuerdo porque ella se encuentra desinformada, así que, de este “arreglo”, no será consciente, no consentirá, sino a través de la manipulación, el engaño y

²¹⁷ Lucía Melgar en Geneviève Fraisse, *Del consentimiento*, UNAM-PUEG/COLMEX-PIEM, México, 2012, p. 9.

²¹⁸ Geneviève, Fraisse, *Del consentimiento*, UNAM-PUEG/COLMEX-PIEM, México, 2012, p. 9.

el sometimiento, bajo la promesa de que este supuesto consentimiento, le es “conveniente”.

La mujer debe consentir para aceptar, para no rebelarse. [...] Se las arreglarán para que encuentre justa esta sumisión. Para lograrlo, producirán [los varones] en ella el consentimiento, o más exactamente, le disfrazarán su inferioridad [...] La violencia sólo produce una esclava, el consentimiento da una compañera. La compañera tiene un compañero y la analogía hace la igualdad.²¹⁹

En conclusión, la desigualdad entre las relaciones de los sexos, a pesar de todo, no hace más que mostrar que las mujeres cuentan con una facultad racional que las individualiza respecto a los hombres pero, el hecho de que tenga como único objetivo la reproducción y sobrevivencia de la especie, no ha hecho más que excluir algún otro objetivo personal y con ello, se ha vuelto relativo el ejercicio autónomo de su razón.

Con ello, se puede decir que la mujer no es un ser autónomo, sino relativo, ante la existencia del acuerdo “consentido” con los varones, y que la limitan ante los fines que la trascienden y cuyos lazos entre lo social y lo natural influyen en su actuar moral. De esta manera, actuará “correctamente”, de acuerdo al orden establecido en la medida en que logre ser madre, hija, esposa, educadora, cuidadora, dejando de lado, el ser ciudadana, persona e individuo autónomo. “Esto es posible en virtud de esta situación paradójica en que la igualdad en la diferencia la promueve la madre, mientras que la desigual igualdad hace que la ley la mantenga en posición de menor de edad. Todas estas contradicciones coexisten en las representaciones de la época de la misma manera que se juega sobre la ambigüedad del consentimiento, a la vez acto de libertad y acto de sumisión.”²²⁰

2. 2. 3. Servidumbre voluntaria: subordinación femenina.

Hoy en día, aun cuando se piense que los tiempos de sometimiento de las mujeres han quedado atrás y que la justicia para ellas por fin ha llegado para quedarse, se puede señalar que, tal pretensión apenas ha penetrado dentro de la propia política. Por lo cual, de entrada, si se afirma que la autonomía femenina no es un hecho, sino una demanda, entonces es preciso sospechar de las aseveraciones que los filósofos han escrito y continúan declarando sobre las mujeres.

Tal como sostiene Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*; la manera como

²¹⁹ Geneviève, Fraise, *Musa de la razón: La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Col. Feminismo, Cátedra, Madrid, 2011, p. 105.

²²⁰ *Ibidem*, p. 105.

se ha impuesto y soportado, esta dominación es el mejor ejemplo de aquella situación paradójica, consecuencia de lo que puede llamarse ‘violencia simbólica’, ‘violencia amortiguada’, ‘insensible’, e ‘invisible’ para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un poder simbólico conocido y admitido, tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible [...].²²¹

En concordancia con el presente tema por lo tanto, convendrá hacer un análisis sobre lo que Kant afirma sobre la autonomía, con el objetivo único de explicar la asimetría que se da entre los sexos, debido a las condiciones que, tras una supuesta objetividad se avalan. De aquí, que sea necesario, plantearse un ejercicio de reflexión que conduzca a saber con certeza, si la pretendida autonomía kantiana es o no posible de cumplir en lo práctico, muy a pesar de que “la inferioridad de las mujeres aparece en los hechos.”²²²

Ante la subordinación, Geneviève Fraisse, través de *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* señala que ser mujer conlleva una doble dificultad. Por un lado, es enfrentar la definición que de ella se hace con respecto a su naturaleza reproductora, y por otro; cuando se ve inmersa dentro de un plano social que por cultura, le asigna un espacio definido: a saber, el espacio privado del hogar.

Para Fraisse, la subordinación no es otra cosa que una táctica (de los hombres) que hay que advertir con mucha cautela, ya que no permite la igualdad de los sexos por encontrarse cada uno de ellos, dentro la desigualdad. Dice la autora: “Es necesario, comprender esta triquiñuela: cómo asegurar la igualdad de los sexos en su desigualdad. Cómo la mujer es a veces más, a veces menos, nunca igual al hombre, la tarea es extremadamente difícil.”²²³ La autora señala que, bajo tal contexto, es que se construye una relación de subordinación que permita producir una compañera para el hombre. “La

²²¹ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 7-71.

²²² Geneviève Fraisse, *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Col. Feminismo, Cátedra, Madrid, 2011, p. 104.

²²³ *Ibidem*, p. 104.

mujer no ve en la sumisión, incluso en la más justa, más que los hierros de su servidumbre. Sabe que una esclava es menospreciada pero que se debe estimar a una compañera.”²²⁴ De tal manera que, los hombres se han arreglado para hacer parecer como justa esta sumisión, disfrazando la desigualdad, la sumisión y sobre todo, la inferioridad de condiciones bajo las cuales ella se encuentra.

De esta forma es que se manifiesta el sutil círculo que enlaza a las mujeres bajo la sumisión, mediante la sociedad y la naturaleza. Es decir, la sociedad no hará otra cosa que exigirle a la mujer que cumpla el papel que se le ha asignado mediante la naturaleza, mientras que la naturaleza no parece hacer otra cosa que realizar el deseo de la sociedad. Así, la misma autora señala de manera irónica que, la mujer se consagra dentro de “su lugar” que (la reproducción) le permite conservar un estatus dentro de lo social (la familia y el hogar).

La existencia de la mujer no es más que una fracción de la del hombre. Ella no vive para sí misma sino para la multiplicación de la especie, conjuntamente con el hombre; este es el único objetivo que la Naturaleza, la sociedad y la moral aprueban. De esto se desprende que la mujer no es más que un ser naturalmente subordinado al hombre por sus necesidades, sus deberes y sobre todo por su constitución física...El único destino del sexo es el matrimonio y la reproducción de la especie; la naturaleza e incluso la sociedad sólo piden eso...Del hecho de que la mujer sea un ser secundario, una porción de un todo, que no pueda nada por sí misma, se deriva que, formada para convertirse en la dulce compañera del hombre, está destinada a ayudarlo y agradarle. La mujer es un ser relativo y su dependencia es la consecuencia de esta relatividad. Necesita la mediación del hombre para entrar en relación con la sociedad pública.²²⁵

No obstante, lejos de cualquier ironía, ante la realidad práctica, la mujer se encuentra lejos de encontrar la autonomía tan pretendidamente ansiada por los mismos ilustrados, debido a que se encuentra bajo circunstancias de desigualdad, gracias a las “demandas “ que la naturaleza le ha impuesto. De la misma manera, la mujer al tener una única condición naturalmente válida como reproductora de la especie; deberá dejar de lado, el ser un individuo social y excluirá todo ejercicio personal de su razón, porque su razón entrará en conflicto con los fines que la trascienden; cumpliendo así el papel de esposa, madre, hija y educadora, antes que ser individuo o ciudadana. Permaneciendo así, dentro de la minoría de edad que (tan indeseable para Kant), ella misma ha consentido bajo actos de sumisión.

Ante el hecho de que la subordinación de la mujer se identifique con la naturaleza,

²²⁴ *Ibid*, p. 104.

²²⁵ Geneviève Fraisse, *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Col. Feminismo, Cátedra, Madrid, 2011, p. 106.

Cristina Molina dice que: “lo que se entiende por *naturaleza* es, a todas luces cultural.”²²⁶ Esto significa que, en la época en la cual el género humano se eleva hasta la redacción de sus mitologías y leyes, el patriarcado queda definitivamente establecido; los códigos son dispuestos por los machos y, por ende; parecería natural, que éstos den a la mujer un lugar de subordinación pero, también, podría ser posible que, la consideraran con la misma benevolencia que a los niños y que al ganado. Además, como ya declara Celia Amorós: “el poder patriarcal procederá a su rearme ideológico ante la crisis de legitimación que le ha planteado el pensamiento feminista invocando sus propias insistencias ilustradas”²²⁷.

En la continuación de la historia va a reflejarse esa ambivalencia dentro de la cual se encuentra lo otro, la Mujer. Hasta nuestros días estará sometida a la voluntad de los hombres; pero, esa voluntad es ambigua cuando ella ha sido relegada a cosa. Ahora bien, el hombre pretende otorgar su propia dignidad a aquello que conquistó y posee; lo otro, conserva ante sus ojos, un poco de su magia primitiva. Uno de los problemas que intentará resolver es cómo hacer de la esposa una sirvienta y compañera a la vez, y su actitud habrá de evolucionar en el transcurso de los siglos, lo que provocará también una evolución en el destino femenino.²²⁸

Al retomar el término subordinar, es posible escenificar las relaciones entre hombres y mujeres para identificar de lo que se trata y, lo que se identifica es que; se pretende producir una compañera para éste. Pero, no es cualquier compañera, sino una mujer perfectamente “bien” equilibrada entre sus excesos (la rebeldía) y sus defectos (naturales), virtud que habrá de permitirle la sobrevivencia dentro del *status quo*, sin que por ello sea calificada de perversa o diabólica. Y para que tal efecto se dé “En primer lugar, la mujer debe consentir para aceptar, para no rebelarse.”²²⁹

Obedecer, es la situación ideal e insistir en perpetuar tal condición, ya sea que se tome de pretexto la vulnerabilidad de su organismo, su pretensión intelectual o su desorden psicológico, la justificación de tal sometimiento se realizará en aras de su propio “bienestar”: “En efecto, hay que construir una subordinación que equilibre el exceso y el defecto en una mujer pero que, produzca una compañera para el hombre y la subordinación de la mujer se construirá con su consentimiento. Esta es una noción importante en una sociedad en la que la adhesión [pertener], cuenta.”²³⁰

Controlar, someter las ideas y el cuerpo de las mujeres ha reestructurado la

²²⁶ Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Antrhopos, 1994, p. 117.

²²⁷ Celia Amorós, “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica” en Birulés Fina, *Op. Cit.*, 1992, p.125.

²²⁸ Simone de Beauvoir, *Segundo sexo: Los hechos y los mitos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1981, pp. 104-105.

²²⁹ *Ibidem*, p. 105.

²³⁰ *Ibid.*, p. 104.

construcción de leyes y normas que aparentan buscar la inserción de ellas, así como su igualdad. Pero que, bajo estas mascaradas sólo se fundamentan cadenas, reflejo de su servidumbre. De esta manera, los varones entonces, se las arreglarán para que la mujer encuentre justa esta sumisión. “Para lograrlo, producirán en ella, el consentimiento, o más exactamente, le disfrazarán su inferioridad.”²³¹

Desde un contexto masculino y patriarcal la igualdad entre hombres y mujeres, será sólo un *acuerdo* para convenir la sumisión consentida y voluntaria de las mujeres. De aquí, la realidad violenta a la que se enfrentan cuando se pretende esclavizarla y cuando por sí misma, intenta revelarse ante ello. Fraisse señala que el sometimiento hace esclavas a las mujeres que, dentro de una supuesta igualdad admiten ser compañeras de un varón, cuando aceptan un supuesto rol “natural” que le otorga una circunstancia determinantemente social, bajo un esquema familiar y doméstico.

Tal como Stuart Mill, ya lo había advertido a través de su obra *El sometimiento de la mujer*²³² escrito en 1861 y publicado en 1869, en donde aborda el tema de las relaciones personales y su influencia en la moral y el derecho. Tal obra lleva a suponer que la relación entre un hombre y una mujer es voluntaria y sin embargo, también habrá de cuestionar el concepto de mujer, desde una perspectiva social y personal.

El filósofo logra identificar cómo la relación conyugal existente es una relación de subordinación de la mujer al hombre y que una relación tal, es inaceptable ya que este defecto moral es *fons et origo*, de todas las deficiencias de la sociedad en su conjunto, y mientras que no se le ponga remedio y se le establezca sobre una base de igualdad completa será vano buscar ninguna medida importante de adelanto humano en otras áreas.

El objeto de este ensayo es explicar lo más claramente posible las razones de una opinión que he sostenido desde que formé mis primeras convicciones sobre cuestiones sociales o políticas y que, lejos de debilitarse o modificarse, se han hecho cada vez más fuerte con el progreso de la reflexión y la experiencia de la vida: que el principio que regula las actuales relaciones sociales entre los dos sexos, la subordinación legal de un sexo al otro, es injusto en sí mismo y es actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad; y que debe reemplazarse por un principio de perfecta igualdad, sin admitir ningún poder o privilegio para un sexo ni ninguna incapacidad para el otro.²³³

Su percepción le llevó a generar polémica en contra de lo que él sostenía frente a los

²³¹ *Ibid*, p.105.

²³² John Stuart Mill, “El sometimiento de la mujer” en John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*, Mínimo tránsito-Machado libros, Madrid, 2000, pp.145-262.

²³³ *Ibidem*, p. 145.

fuerres prejuicios, al mismo tiempo que generaba intensas emociones sobre el tema del matrimonio como paradigma desde el cual, la mitad de la especie se encuentra ultrajada. “El matrimonio, la relación marital tiene efectos que se ramifican hacia todos los aspectos de la vida social”.²³⁴ Este intento por eliminar la coraza masculina en el siglo de las luces, provoca también “la tentación de ignorar la complicidad del otro sexo y de esta manera dejar de ver que el verdadero problema es un problema cultural, en el que ambos sexos están corrompidos de distintas maneras pero que les dejan igualmente mutilados”²³⁵

Así, mientras el papel del varón parece convincente y conveniente, cabe señalar que no está en nada cerca de la realidad, porque hasta los mismos hombres, parecerían no reconocerse a sí mismos. “Hemos tenido la moral de la sumisión, de la caballerosidad y de la generosidad; ha llegado el momento de que tengamos la moral de la justicia.”²³⁶

La suerte de las mujeres entregadas en manos de ese gran número de hombres que son un ‘poco más que bestias’ es una conjetura que evoca en Mill un estremecimiento apenas reprimido. Este aspecto del problema que llega a profundidades inexploradas de la miseria humana, le parece tan atroz como para no necesitar más argumentos.²³⁷

Mill, procede a analizar y exponer los defectos y contradicciones más sutiles del matrimonio burgués integrado por el varón de la época dentro de la cual, él mismo ha formado parte. Señala que la familia, lejos de reproducir bondad, generosidad y civilización; es una escuela para legitimar el capricho, la prepotencia ilimitada y el profundo egoísmo y el despotismo que habrá de nutrir el vicio más que ninguna otra virtud. De esta manera, el efecto en el varón habrá de ser corrosivo, cuando se le ha enseñado a tener una posición de primacía con relación a las mujeres que le rodean. El poder y el privilegio corrompe al jefe de familia de la misma manera que corrompen a todas las personas o grupos privilegiados.

A mi entender, así se explican los sentimientos de los hombres que muestran real antipatía a la libertad e igualdad de la mujer. Temen, no que la mujer no esté dispuesta a casarse, pues creo que ninguno abrigue en realidad tal aprehensión, sino que exijan en el matrimonio, condiciones de igualdad ; temen que toda mujer de talento y de carácter prefiera al matrimonio cualquier otra cosa que no sea a sus propios ojos degradante, si es que casarse representa darse un amo y entregarle además todas las posesiones de este mundo.²³⁸

²³⁴ R. V., Sampson, *Igualdad y poder*, FCE, México, 1975, p. 109.

²³⁵ *Ibidem*, p. 109.

²³⁶ John Stuart Mill, “El sometimiento de la mujer” en John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*, Mínimo tránsito-Machado libros, Madrid, 2000, p.145-262.

²³⁷ R. V., Sampson, *Igualdad y poder*, FCE, México, 1975, p. 110.

²³⁸ John Stuart Mill, “El sometimiento de la mujer” en John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*, Mínimo tránsito-Machado libros, Madrid, 2000, p. 176.

Mientras tanto, el respeto por la sociedad habrá de ser remplazado por el temor, inhibiendo las peores conductas que un hombre podría tener en el ámbito público y dejando para el aspecto privado una impracticidad del uso de las máscaras que le ayudarán libremente, a ejercer el poder sobre aquéllos a los que dice “proteger”.

No así la esposa: por más brutal y tiránico que sea el hombre al que está encadenada, aunque ella comprenda que es objeto de su odio aunque él se complazca en torturarla continuamente, y aunque ella se vea en la posibilidad de no aborrecerlo, el marido siempre puede exigirle y forzarla a la más íntima degradación a que se puede llevar un ser humano, obligándola a ser, a pesar suyo, instrumento de una función animal.²³⁹

Esta doble moral refleja que, independientemente de su condición social, el hombre guarda en sí, lo violento de su personalidad, lo caprichosos de su egocentrismo que, habrá de perpetuarse debido a su propia “naturaleza” y que le permite imponerse ante aquellos que dependen de él.

Dice Stuart Mill que hasta el peor de los hombres, guarda para sí, a una infeliz mujer. Esta superioridad la habrá de aprehender desde muy temprano lo que su cultura le confirma, a saber; la idea distorsionada que tiene de él. Su educación le induce a tener el supuesto de que él es más importante que su hermana, que su madre y que será un honor para la esposa, el hecho de ser poseída por él. ¿Alguien puede imaginarse si esto no pervierte la forma de la existencia del hombre, como individuo y como ser social? En efecto, el hombre es corrompido como cualquier déspota o monarca hereditario que, por el legado de poder, tiene sobre sus súbditos. El poder mismo de esclavizar dentro de la familia, oculta la relación conflictiva que existe detrás del lazo emocional que se sustenta en la libertad e igualdad en teoría pero que, en la práctica contrariamente, muestra un vasallaje de sometimiento.

El exceso de dependencia en que se encuentra la mujer no inspira a estas naturalezas viles y salvajes miramientos generosos y un pundonor de tratar bien a aquella cuya suerte en la vida está confiada enteramente a su benevolencia, sino por el contrario, la idea de que la ley, se la ha entregado como cosa de su propiedad, para usar como les plazca, sin la obligación de respetarla como a los demás individuos.²⁴⁰

La libertad es ahora sólo una expresión velada por un poderoso sentido de la dignidad, con relación al peso que tienen las relaciones familiares sustentadas en el matrimonio basado en el sometimiento de la mujer y a la autoridad que conlleva este principio. Habrá de desembocar en un llamado a una sociedad entre iguales, donde la familia sea una

²³⁹ *Ibidem*, p. 180.

²⁴⁰ John Stuart Mill, “El sometimiento de la mujer” en John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Op. Cit.*, 2000, p. 184.

sociedad de simpatía para vivir juntos sin que exista el poder o la desobediencia entre los miembros, ya que, contrariamente, la mujer que viva dentro de una circunstancia cercana a la descrita, vivirá débil; privada de libertad, vivirá con efectos nocivos en su personalidad y pretenderá buscar salida, yendo tras el poder que pueda alcanzar con relación a sus hijos.

En este caso, si el imperativo kantiano invita bajo sus categorías a que los hombres no acepten el dominio de otro hombre, sin importar las ventajas, cabe preguntarse, cuál es el grado de egoísmo de los varones para no reconocer el hecho de que las mujeres deben reaccionar de la misma manera en que lo harían ellos ante la negación de su libertad fundamental.

Nuestro autor con base en las *observaciones antropológicas*, da por hecho que existe una *superioridad natural del hombre sobre la mujer* que justifica la relación de dominio presentada como necesidad femenina de protección masculina, ante la fragilidad inherente al sexo paridor [...] no podemos menos que notar cómo aflora la parcialidad de una visión interesada en el abanderado del universalismo moral.²⁴¹

Por ello, la pregunta sería ¿si existe la posibilidad de conciliar exclusión y dignidad con relación a las mujeres? La respuesta es sí, siempre y cuando el papel de la mujer como compañera del varón, se ciña exclusivamente a transmitir las costumbres válidas para la conveniencia del Estado. Así, las mujeres se convierten en intermediarias entre lo público y lo privado. Lo cual, no significa considerarlas como ciudadanas en igualdad de condiciones y derechos a los del varón, sino, hacer parecer que, ella pudiera intervenir en los asuntos públicos, desde la distancia de su sitio.

A partir del siglo XVI, las mujeres ejercían sin embargo, desde esa época, una influencia más poderosa que en cualquier otra región civilizada de la tierra [...] la influencia reconocida a las mujeres permite reconciliar su exclusión y su dignidad humana y de mujer. Son las compañeras del hombre aunque queden bajo su sombra²⁴².

En contraste, como Fraisse lo advierte, la pretensión de las mujeres al inicio de la Ilustración al querer ser ciudadana, salir a la calle y exhibir sus intereses o demandas a plena luz la lleva a arriesgar la decencia, convirtiéndose en un mal para el régimen, gracias a su enorme poder de influencia que se suscita progresivamente, el cual, la ha venido destruyendo, cuando ella se vuelve el blanco de sus propios ataques.

Por fin hemos llegado a lo esencial: su lugar intermedio en la interacción entre sociedad doméstica y la pública es el de guardiana de la moral pública. Productora de las costumbres del hombre, la mujer debe ser moralmente ejemplar y este doble

²⁴¹ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, UNAM/PUEG/UAM-A, México, 2002, p. 90.

²⁴² *Ibidem*, p. 107.

objetivo refuerza la distribución entre los sexos. Todo el siglo XIX repetirá hasta la saciedad, feministas incluidas que; la mujer hace las costumbres mientras que el hombre hace las leyes.²⁴³

De esta manera, se afirma cómo la mujer se mantiene en dependencia, sin lograr ser un fin en sí, pese a lo que Kant hubiese pretendido para la “moralización de la humanidad”.

Kant afirma que una persona no puede ser *sujeto y objeto al mismo tiempo*, y que, por lo tanto, es imposible *ceder parte de la persona como si fuera una cosa*. [...] La persona es un conjunto todo unitario, y una pretendida cesión parcial cosificaría al sujeto mismo. En consecuencia para Kant es ilegítimo cualquier pacto de subordinación entre los individuos: al desvirtuar el sometimiento la humanidad de la persona, ésta se coloca eventualmente en una posición que la desindividualiza.²⁴⁴

La universalidad del imperativo categórico, dirá Estela Serret, puede ser pensada por Kant sólo en tanto que las mujeres han accedido al estatus de individuos por subrogación que, mediante el matrimonio²⁴⁵ les consiente la individualidad pero, sólo a partir de la fusión con el varón²⁴⁶. La subordinación trabaja por “naturaleza”, para el varón, cuando se subordina ella para agradarle, para entretenerle, servirle y satisfacerle. De aquí que el destino claro para la mujer sea el matrimonio y por supuesto, la maternidad que de hecho, se le demanda. Lo que implica anular la existencia o fraccionarla con relación a un varón, carecer de un objetivo claro para vivir, carecer de la vida misma, dejar de vivir para sí y dedicarse a cumplir el objetivo natural-social y moral aprobado, para ser compañera.

Del hecho de que la mujer sea un ser secundario, una porción de un todo, que no puede nada por sí misma, se deriva que, formada para convertirse en la dulce compañera del hombre, está destinada a ayudarlo y a agradarlo. La mujer es un ser relativo y su dependencia es la consecuencia de esta relatividad. Necesita la mediación de un hombre para entrar en relación con la sociedad pública.²⁴⁷

En conclusión, la mujer que pone resistencia es aquella que es expuesta al castigo, por ello, la sumisión habrá de aceptarse como una obligación elemental por aprender a ser dócil y maleable que, sin explicaciones, será un primer propósito porque no se ve como un problema. De aquí la indiferencia de la misma mujer, ante el llamado por su igualdad ya que, desde siempre, ha vivido amenazada su capacidad de decisión, elección y acción. Esto le lleva a experimentar gran frustración y resentimiento al tener que vivir dentro de un estado permanente de tutela, y bajo convencionalismos que habrán de menguar todo tipo de malestares que impidan siquiera admitir que sean tales.

²⁴³ *Ibid*, p. 108.

²⁴⁴ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, UNAM/PUEG/UAM-A, México, 2002, p. 92.

²⁴⁵ Cfr. Carol Pateman, *El contrato sexual*, Anthopos/UAM, Barcelona, 1995.

²⁴⁶ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, UNAM/PUEG/UAM-A, México, 2002, p. 93.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 106.

CAPÍTULO 3

LA AUTONOMÍA KANTIANA Y LAS IMPLICACIONES EN UN FEMINISMO ÉTICO-POLÍTICO

Así como en la Modernidad se está en contra de la tradición aristocrática heredada y así como se construyen una serie de supuestos críticos para legitimar la razón con Kant a través de una sospecha de legalidad ilustrada que funciona como duda metódica y que ha incidido en la creación de supuestos racionalistas que se plantean en contra de lo que aparece como dado o construido; hoy en día, el feminismo también lucha frente a la legitimación patriarcal y señala que la razón, se engaña completamente con el uso de este concepto que, aunque *le tiene falsamente como su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía*, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha sustituido una necesidad objetiva que nace del conocimiento.²⁴⁸

Para el feminismo, Kant habrá de redefinir desde las bases de su criticismo, la ciencia y la moral y su obsesión será encontrar y defender los criterios de *regulación del uso legítimo de la razón* que permitirán delimitar las ilusiones que condicionan el conocimiento objetivo y que mantiene fuera de sí, toda contrastación empírica como canon que delimitará lo legal, de aquello que no es.

Este resultado de la reflexión que ha sustituido a los viejos criterios burgueses "ya no legitimaran la Ley del Padre, la ascendencia ni la cuna, *sino la ley misma, la legalidad de nuevo cuño que remite a nuevas instancias* en consonancia con *la nueva concepción de la legitimidad: la conmensurabilidad con la razón* en la medida en que ha de ser producto de un *sujeto* definido como *racional y autónomo*".²⁴⁹

Para el feminismo esta ley patriarcal habrá de expresar una necesidad de ser origen y desenlace en la historia, sin embargo, sólo será parte aguas para el desarrollo del mismo pensamiento feminista que ha querido, paradójicamente, eliminar el uso exclusivo que Kant ilegítimamente hace de la razón y que, hoy en día, no hace más que sostenerse para conservar sus intereses y su tendencia patriarcal.

Con relación a la concepción que Kant tiene de las mujeres, cabe señalar que al emplear la noción de "bello sexo" para referirse a ellas, no imaginó el alcance que sus

²⁴⁸ Cfr. Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthopos, Barcelona, 1985, p. 100.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 101.

supuestos habrían de tener.

A este respecto, el razonamiento kantiano, cuyo imperativo es una fórmula que no tiene que ver con su contenido en concreto, puede identificarse como hipocresía patriarcal, no sólo por la rigidez verdaderamente notable que encierra, sino, porque en la pretendida búsqueda por alcanzar tal estatus moral, las mujeres que abordan esta propuesta para desmitificar su papel (“esencialmente”, distinto de los hombres), descubren una mayor diferenciación a través de la subordinación como el camino más conveniente para sujetarse e identificar sus obligaciones y con ello, su acción habrá de encontrarse supeditada al cumplimiento de las normas que se encargan de que tales prescripciones se cumplan. Cabe señalar que para las mujeres los caminos del apego a estos condicionamientos, no son tan evidentes, porque la constitución de la heteronomía, se da a la par del adoctrinamiento de las mismas.

Los resultados que las mujeres advierten al intentar ser autónomas son insuficientes cuando se trata de acceder al poder y a los principios que en ellos descansa la autonomía, tornándose de esta manera, como una realidad inalcanzable. Puesto que, a partir de las consideraciones kantianas, la autonomía sólo puede comprenderse como un concepto creado desde una perspectiva masculina, cuya legalidad obliga a apearse a ella, sin que ésta se pueda contrastar o modificar invariablemente, al tratarse de un ejercicio de la razón, donde la opinión y la crítica se ejecutan. De manera que para las mujeres, la autonomía habrá de significar fragmentación y dispersión, puesto que dentro de este espacio autónomo racional kantiano no hay lugar para la pluralidad, debido al margen de género desde donde se aborda.

Por ello, resulta imprescindible continuar con el análisis sobre el posicionamiento de las propias mujeres respecto a la autonomía a través de su propia visión, porque pese a que la organización y manifestación de las mujeres no ha sido menor, la historia ha sido más pesimista y, aún cuando la igualdad es explícita para todos ante la ley, la efectividad de la misma, hoy continúa siendo un reto para ellas. Este esfuerzo para abordar la autonomía, también implica incorporar el tema en la agendas de género en las políticas públicas para impulsar las necesidades y los logros de las mujeres, porque en la práctica aún continúan los problemas de género, junto con los procesos comunicativos que se encuentran entorpecidos. Y, aún cuando los proyectos de desarrollo social, de intervención y reflexión académica estén dados, las mujeres continúan siendo un foco vulnerable de tensión. “Las feministas tienen, en general una tendencia a buscar

reformulaciones relacionales de la mayoría de los ideales y los conceptos morales mas importantes.”²⁵⁰

El feminismo, tras sus propias exigencias y su dinámica con relación a lo social, tratará de descifrar y hacerse visible, desde sus propias reivindicaciones conceptuales, como desde la construcción teórica y movimiento social. Aún cuando ha sufrido una diversidad de modificaciones, independientemente de las perspectivas y acciones que se presentan dentro del mismo, ha determinado enormes y exitosos avances para las mujeres, tales como la profunda conciencia de dónde se encuentran y, cómo se debe actuar frente a un sistema de poder que trabaja para que todo permanezca igual.

Lo anterior se debe a que las exigencias feministas, más que marginales, se desarrollan a partir de la necesidad de expresar la incompatibilidad que las mujeres encuentran permanentemente con la legalidad de la autonomía, construida desde Kant.

Celia Amorós sostendrá un nuevo enfoque desde el género, sobre la filosofía como saber universal y objetivo que posee profundos sesgos androcéntricos. Dirá que las éticas son construidas y van dirigidas a los sujetos que pueden elegir su vida, a los protagonistas históricos. Señalará que la ética pertenece por excelencia al dominio que ideológicamente se conceptualiza como el dominio de la cultura, y establece sus prescripciones en el campo de aquello que la naturaleza no define. De esta manera, las mujeres son por doquier naturaleza desde que la ideología del Paleolítico, tal como se expresa en la mitología de la cocina, trazó las demarcaciones conceptuales entre la naturaleza y la cultura.²⁵¹

Por ejemplo, actualmente, una de las tareas del feminismo que aún sigue pendiente dentro de la llamada democracia, es la poca participación femenina, sin la cual, tal democracia no parece mostrar suficiente legitimidad. “La clave del juego es poder social, económico y político. Para ello, es imprescindible un movimiento feminista fuerte, que se despliegue de todos los frentes posibles -partidos, cultura, religión, medios de comunicación...- y propicie la entrada de mujeres en la élites dominantes.”²⁵² Por lo tanto, el objetivo aquí, será el destacar cómo es que la ética feminista²⁵³ aspira a incorporar a

²⁵⁰ Marilyn Friedman en “El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía.” En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Idea Books. Barcelona, 2001, p. 231.

²⁵¹ Véase Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985, p. 113.

²⁵² Ana de Miguel y Rosa Cobo, “Implicaciones políticas del feminismo” en Fernando Quesada, *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 214.

²⁵³ Una ética feminista es una ética del reino de la necesidad por partida doble: es la lucha por un tipo de

nuestros modos morales de comprender, el reconocimiento de la diversidad entre las mujeres que se basa en diferencias de orientación sexual, raza, clase, religión, etnicidad, nacionalidad, edad y capacidad.

Algunas de estas estrategias se ejemplifican en las discusiones feministas de la autonomía, ya que quizá, una ética del perfeccionamiento individual, en el sentido en que la hemos caracterizado, no pone de manifiesto toda su vulnerabilidad hasta que se le contrasta con la situación real de los individuos de sexo femenino, en nuestras sociedades respecto al planteamiento del problema ético.

La constitución histórica de la razón y de la filosofía en el marco de la desigualdad de los sexos, de la exclusión de las mujeres –que como colectivo son identificadas con la Naturaleza, con lo irracional e inferior-, en definitiva, de la dominación de género propia del patriarcado exige una revisión crítica realizada por las propias mujeres que han alcanzado la conciencia del grupo oprimido.²⁵⁴

Si se asume que estos reclamos que afectan sin duda al campo de la autonomía de las mujeres no cambiarán la situación de la exclusión y su falta de participación en el ejercicio del poder porque los principios de igualdad, justicia y equidad que se pretenden, han sido legitimados por el varón, permeando dentro del entramado social, sin que la resistencia y exigencias feministas puedan consolidarse siquiera como relevantes. Entonces cabe señalar que,

Por ello, es fundamental darse a la tarea de reflexionar sobre las posibilidades teóricas y críticas que le abre a la causa feminista la operación de estrategias teóricas deconstructivas y antiesencialistas, para explicar tanto la fuente de las desigualdades como la resistencia social a incorporar los reclamos de equidad y dignidad de las mujeres, al igual que la calidad, operación y eficacia de los dispositivos institucionales y culturales que naturalizan los papeles genéricos y contribuyen a producir atavismos, desventajas e indignidades²⁵⁵

De aquí, es evidente la utilidad y trascendencia que la autonomía tiene como concepto. Apelar a este principio significa abrir nuevas interrogantes sobre sus posibilidades y límites para comprender nuestra realidad, exponer las grietas existentes en la estructura social y abrir las posibilidades para ejercer los derechos humanos a través de la

sociedad en la que todos los individuos puedan plantearse sus problemas en términos éticos [...] y solamente podría prosperar en una sociedad en la que se hubieran superado no sólo, como se ha señalado muchas veces, las contradicciones de clase, sino ese cómplice tan eficaz de todos los mecanismos de explotación que es la opresión de un sexo por el otro. Cfr. Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985.

²⁵⁴ Giulio de Martino y Marina Bruzzese, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, 2000, p. 572.

²⁵⁵ Griselda Gutiérrez Castañeda, *Perspectiva de Género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, PUEG/UNAM, México, 2002, p. 8.

autodeterminación de las mujeres, quedando atrás la idea de que se trata de un terreno exclusivo de los varones que por naturaleza u orden divino, lo ejercen.

Así, los problemas conceptuales, tendrán fuertes consecuencias ético-políticas que han comenzado a partir del análisis de los mismos para precisar la justificada edificación de una ética feminista que permita generar una explicación crítica que se constituya por encima de la exclusión ontológica y sus aporías.

Por ello, el papel del feminismo resulta una tarea estimulante, a la vez que compleja con relación al pensamiento kantiano, cuando éste busca la compatibilidad con la razón autónoma.

En la medida en que el feminismo y su ejercicio de ética crítica se ven enfrentados desde sus inicios a la necesidad de desmontar el discurso excluyente sobre las mujeres, se ven también obligados a inscribirse en la polémica sobre la definición misma de ser *mujer* para mostrar a sus interlocutores que están equivocados al describir a las *féminas* como estos curiosos seres humanos exceptuados de esta cualidad esencialmente humana.²⁵⁶

Ciertamente, lo interesante radica precisamente en la pretensión de avanzar de forma autónoma en la teorización feminista. No se trataría, por lo tanto, de una postura ecléctica sino de la crítica feminista que se enriquece mediante los debates entre distintos paradigmas respecto a los diversos temas que la afectan: el sujeto del feminismo, la historia del feminismo, la esperanza del feminismo.²⁵⁷

No se trata de rechazar la tradición filosófica sino de realizar un análisis para rescatar los elementos que puedan integrarse a un feminismo ético, dentro de la cual se destaca la reivindicación de los valores ilustrados, como la racionalidad, la libertad, la igualdad, la autonomía como condición necesaria para fundamentar el feminismo que habrá de funcionar con relación y con la perspectiva de las mujeres.

Mientras tanto, Marilyn Friedman en *El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía*,²⁵⁸ señala que el objetivo claro de constituir una moral feminista significa:

Poner en cuestión las formidables estructuras de dominio masculino que siguen existiendo en este mundo, es vital que el feminismo insista en que las mujeres maduras son tan capaces como los hombres de ser plenamente agentes morales por sí solas y que no deberían ser dominadas o controladas en el transcurso de sus vidas adultas más de lo que los hombres habrían de serlo.²⁵⁹

²⁵⁶ Estela Serret, *Igualdad feminina y proyecto ético*, PUEG/UNAM, México, 2002, p. 17.

²⁵⁷ Véase Celia Amorós, *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 316.

²⁵⁸ Marilyn Friedman en "El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía." en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *Feminismo y filosofía. Un compendio*, Idea Books, Barcelona, 2001, p. 231.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.231.

Esta necesidad feminista responde a varios factores sociales que determinan las elecciones morales de las mujeres, entre ellos se puede señalar, la opresión que les niega la configuración de su propia vida de acuerdo con sus propias reflexiones sobre lo que es necesario y moralmente valioso para ellas y la subordinación institucional que ha generado que los puntos de vista de las mujeres, sobre asuntos culturales de importancia, continúen sin tomarse en consideración o que se supriman.

Aunado a ello, también debe tomarse en cuenta que dentro del plano doméstico, las mujeres también permanecen subordinadas a las necesidades y demandas masculinas y de los otros, con quienes se relacionan. “La nutrición emocional y el apoyo al ego que, tradicionalmente se ha esperado que proporcionasen las mujeres a los hombres, fomenta en las mujeres una tendencia a identificarse con el punto de vista de sus amados y a suspender su propia evaluación moral independiente.”²⁶⁰

Para que el problema de la preferencia racional pueda llegar siquiera a plantearse, es necesario partir de una forma de inserción en lo real, en donde el mundo aparezca organizado. Pero sucede que, la mujer normalmente, dentro del juego de la preferencia, a no se le integra dentro de ese juego, sino que forma parte de él, mediante una propuesta estereotipada a seguir; dirá Celia Amorós, que las mujeres se integran al juego, con base en una definición –por supuesto, social- de sus características biológicas. Esta autora continua señalando que en este caso, las mujeres no tendrán un futuro brillante, como parte del consenso, y dirá que, los hombres le ahorrarán de manera galante, las supuestas complejidades y torturas que conlleva la elección de una forma de vida.

Asimismo, la interconexión humana será lo relevante para constituir la autonomía del feminismo, por lo cual, no sólo la razón será el componente de la autoridad moral, sino también será importante considerar la comprensión emocional considerada como posible guía de la moral del individuo.

Con esto lo que se quiere decir es que el razonamiento aislado de las condiciones empíricas de la identidad, no está limitado en su aplicación, al dominio de lo público sino que las relaciones personales pueden pertenecer al dominio de la vida en la que un agente moral ejerce su comprensión acerca del modo en que se debe vivir²⁶¹ y, lo que debería pretenderse es que las mujeres en general, se alejen de las prácticas morales de subordinación y obediencia a la autoridad divina, paterna, de sus maridos y gobernantes.

²⁶⁰ *Ibid*, p. 231.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 234.

De esta manera, aún cuando la moral kantiana ha sido un intento por sustituir la moral como obediencia, por aquél autogobierno de la razón, lo cierto es que la evolución de tal tendencia abstracta de atribuir individualmente el respeto moral a la ley de la razón como beneficio de los hombres, deja a las mujeres lejos de la consideración de ser personas, cuando se les considera impedidas para pretender la igualdad como moral y como práctica, y porque se les considera carentes de la capacidad racional para discernir, suprimiéndose para ellas, la capacidad de captar lo que la moral kantiana requiere, a saber, la universalidad originada por medio de aquella condición igualitaria de las personas de razonar.

Claramente, estos valores se han derivado de perspectivas únicamente masculinas, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, el hecho de que pasan por alto la naturaleza social de la comprensión moral. Por lo tanto, es fundamental para el avance feminista, cuestionar, no sólo los orígenes de los conceptos morales de la obediencia, tal como se aplica a las mujeres, cuando son pensadas por los varones, como individuos menos capaces para captar y actuar, así como de constituir la moralidad bajo sus propias motivaciones, cuando no son controladas o dominadas por ellos.

De aquí, que resulte, no sólo importante poner atención y cuidado en la capacidad moral de los individuos, sino la inclusión de las mujeres, si lo que se pretende es la igual contribución a la empresa moral, y evitar, desde una perspectiva política y social, las jerarquías (conocimiento y autoridad) que han permitido y fomentado que, la inclusión de las mujeres de acuerdo a su capacidad moral se pase por alto, en tanto no se subordinó a la de los hombres y por ello, y avalando una concepción moral que no puede servir al ideal feminista de finalizar con la subordinación y lograr hacer énfasis en sus capacidades morales tan efectivamente determinantes, para autogobernarse individualmente.

3. 1. Un replanteamiento feminista de la autonomía: La individualidad.

La pretendida autonomía ha dejado en claro que la desigualdad de las mujeres con relación a la de los hombres, dentro de la esfera del trabajo y en materia educativa ha persistido debido a que el “progreso” en estas áreas, ha sido dominado por los mismos, quienes sustentando los imperativos económicos y simbólicos como medios para prevalecer por encima de la jerarquía social, han continuado con esta división sexual.

Jean Grimshaw, en “La idea de una ética femenina”²⁶² argumenta que una moralidad basada en reglas y principios como lo es la ética kantiana, es inadecuada y no capta lo femenino ya que ésta fundamentación se sustenta de abstracciones, es decir, el objetivo moral se construye contra las situaciones individuales en aras de edificar la moral con relación a reglas y principios universalizables. De esta manera, actuar bajo *El imperativo categórico* desvirtúa por ende, la libertad para decidir. De hecho las relaciones entre seres humanos, serán las que demarquen un nuevo modelo ético, a partir de la realización mutua de las personas en colaboración para el bienestar común, muy contrario, al modelo actualmente constituido en torno a lo económico, lo individual y lo competitivo.

El plantear las cuestiones en la forma del <<dilema de la isla desierta>> en la que sólo se describe el esqueleto de una situación, suele servir más para ocultar que para revelar los tipos de cuestiones a las que sólo puede responder un conocimiento situacional y contextual, y que son esenciales para un juicio moral en un contexto específico.²⁶³

Lo que puntualiza esta autora, es que la explicación kantiana de la moralidad es inadecuada en su generalidad y es poco probable que las mujeres intenten justificar sus decisiones morales a partir de este principio abstracto, ya que es más probable que las mujeres apelen a prácticas concretas y detalladas para concluir no sólo con el dilema de la isla desierta, sino que tomando en consideración las relaciones que se generan dentro de determinada situación, es como ellas logran actuar.

Considerar el imperativo categórico de Kant como sostén de la bondad de una acción moral, consiste en un estar motivado por la buena voluntad que le permite al sujeto autónomo, darse a sí mismo una ley que se sustenta en la universalidad de su razón. Sin embargo, aún cuando los postulados éticos kantianos aparecen como una moral sobre la cual apoyarse, el conocimiento de ésta, surgirá al mismo tiempo, como deficiente, debido a las limitaciones de la razón misma, que hacen de la teoría kantiana, un gran fundamento pero, que a su vez, también reflejan la fragilidad de su práctica.

Según Marilyn Friedman, “El núcleo de la idea de autonomía moral lo constituye simplemente la noción de *conducirse de acuerdo a las normas ideales que, dada la propia naturaleza moral de cada uno, cada uno haya determinado que se justifica como guía moral.*”²⁶⁴ No obstante, debe considerarse que estas reglas son elementos

²⁶² Jean Grimshaw, “La idea de una ética femenina” en Peter Singer (Editor), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 655-665.

²⁶³ *Ibidem*, p. 660.

²⁶⁴ Marilyn Friedman en “El feminismo en la ética: Las concepciones de la autonomía.” En Miranda Fricker y

provenientes de una educación moral y que desde su particular perspectiva feminista, se puede señalar que es adquirida mediante *otras personas*. Así, aunque sea decididamente kantiana, esta facultad tiene en cuenta el contexto social que subyace a la comprensión social humana.

El hecho de que las dificultades que se presentan con relación a las decisiones de las mujeres no debería de infravalorarse, aun cuando no actúen bajo algún principio, aun cuando se les considere intuitivas o “influidas” en mayor o menor medida por situaciones personales, porque quizá no sólo tienen razones diferentes, sino que además es probable que tengan prioridades éticas distintas.

Pero sí es correcto decir que las experiencias éticas derivan de las experiencias de la vida y de la manera en que éstas se articulan socialmente [...] Dada, por ejemplo, la experiencia de la mujer en el embarazo, el parto y la crianza infantil, quizás podría haber alguna diferencia, por ejemplo, en su manera de concebir el <<desperdicio>> de esas vidas en la guerra (ésta no es una idea específica del feminismo contemporáneo: fue sugerida, por ejemplo, por Olive Schreiner en su libro *Woman and Labour*, publicado en 1911).²⁶⁵

No se trata de satanizar las prácticas del cuidado (dar a luz, educar y cuidar), ya que las mujeres no han decidido desarrollarlas como inherentes a su condición y al margen del desarrollo de otros factores culturales, sociales, económicos y políticos. Sino más bien, se trata de que las mujeres las hagan suyas y las configuren, ya que ha sido todo este tiempo el varón, junto al Estado, quien ha modelado dichas prácticas, a su conveniencia, generando normas de cómo y cuándo practicar la maternidad. En este caso (como en muchos otros), las mujeres han sido utilizadas, en oposición al feminismo, que aboga por la igualdad de los derechos y construyéndose el espacio de las mujeres, distinto del de los hombres, que es el espacio de la guerra, del poder político y del mercado, conceptos que impiden el altruismo, el bienestar y la igualdad de condiciones y derechos, para dar cabida a la abnegación femenina, el mundo del hogar y de las virtudes domésticas. Esta dinámica que ha impedido el desarrollo de humanidad, durante los últimos doscientos años.

Celia Amorós señala que la ética feminista no considera la reivindicación de los valores femeninos, debido a que dicha tarea puede ser muy ambigua, al intentar sostener que existen valores exclusivamente femeninos que se opondrían frente al imperialismo de los valores masculinos ya existentes; lo cual, significaría no pensar que los valores

Jennifer Hornsby. *Feminismo y filosofía. Un compendio*. Idea Books. Barcelona, 2001, p. 231.

²⁶⁵ Cfr. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, 1980. Caroll Gilligan, *In a different a voice: psycological theory and women's development*, 1982. Noddings, *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, 1984.

responden a las construcciones sociales ya determinadas y no existen valores que puedan contraponerse a los ya establecidos. Es ignorar que los valores femeninos y masculinos son complementarios y que, más bien, habría que oponerse a la totalidad de este sistema. De no considerar este aspecto, dicha ética será un terreno imposible, ya que no estará reflexionando los problemas que existen detrás de la marginación de las mujeres, al concentrarse en universalizar como un valor, aquello que no es.

En este caso, Celia Amorós opina que reivindicar como valor la intuición femenina por ejemplo, significa enfatizar aún más la brecha que existe entre las mujeres y su capacidad de abstracción y de rigor intelectual, y considera más bien que este es un aspecto que resulta responsable para el desarrollo de las mujeres con relación al trabajo teórico y cuyas consecuencias, han sido desastrosas. “Las mujeres sólo debemos reivindicar –dice- el dominio de lo concreto [...], como lo particular construido después de haber hecho el recorrido completo a través de lo abstracto, a través de las mediaciones de lo universal.”²⁶⁶ Mejor dicho, para Amorós, reivindicar los valores resulta peligroso para las mujeres, cuando éstas asumen sin mayor crítica, una tabla de valores que cobran sentido en la oposición, es decir, para los varones.

De esta manera es preciso puntualizar que Celia Amorós no comparte la idea de reivindicar los llamados valores femeninos como los de la afectividad o la emocionalidad.

Esta bien, por ejemplo, que las mujeres reivindicemos la afectividad y la emocionalidad como valores, pero, en la medida en que se hace en el marco de referencias polémicas así construido, puede convertir en asunción por parte de las propias mujeres de las definiciones sociales que se han encontrado siempre en las bases ideológicas de su opresión: dedicación a la vida afectiva como si se tratara de un ámbito en el que somos especialistas a costa de la marginación en otros campos.²⁶⁷

Claramente, Celia Amorós se decanta hacia un feminismo de la igualdad debido a que ella sostiene que el feminismo de la diferencia con su exaltación de los valores femeninos, ha cumplido una importante labor, a saber, la de constituir el orgullo de que cada grupo oprimido necesita para su lucha pero que, esta diferencia, encierra la problemática de exaltar aquello que es producto de la dominación.

Para Amorós sólo la total oposición al sistema que ha creado el binomio masculino-femenino y el planteamiento de alternativas sociales pueden transformar la relación de género ya que la complementariedad de los valores femeninos y masculinos que en la actualidad existen, corresponden a un determinado modo de ser social, es decir, a un

²⁶⁶ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 108.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 109.

particular modo de organizar las funciones y competencias de hombres y mujeres.

El pensamiento, íntimamente unido al proyecto práctico de la libertad, es, en acción, clave de desciframiento, problemática y siempre discutible de la acción misma [...] los misóginos son tan viejos como el patriarcado y se han transformado incluso mucho menos que las diversas modalidades que históricamente éste ha revestido y reviste. Son, más que enunciados en los que se afirmaría algo acerca de algo, de alguien o de “alguienes”, guiños autodesignadores que vendrían a decir: “tú eres de los nuestros y estás en nuestro pacto” ¿verdad que nos entendemos?, ¿qué sabemos, *a priori*, de qué hablamos? Lo de menos es decir algo sobre los colonizados o sobre las mujeres (ni siquiera se les problematiza como objetos de un discurso en el que habría algo que discutir) [...] precisamente por ello, estas frases, tópicos o lugares comunes, se repiten hasta el infinito: forman parte de las prácticas de constitución de los pactos seriales así como de la configuración del *topos* de referencia que les es correlativa. “Con las mujeres ya se sabe”. “Sé: es decir, ese saber es patrimonio genérico de los varones y se pretende producto de su experiencia práctica; se autocalifican así, recíprocamente de expertos. Se sabe ya, es decir, no hay nada de qué informarse, nada más que aprender ni nada que comunicarse [...] las mujeres tenemos mucho todavía que pensar y dar que pensar para salir del lugar de lo no-pensado. Del lugar del no reconocimiento, de la no reciprocidad, por tanto, de la violencia. El feminismo como todo movimiento emancipador, es fuente de pensamiento interpretativo, suministra nuevas claves de desciframiento de lo real en tanto que es un proyecto de reconstrucción de la realidad social sobre la base de nuevos insólitos pactos... Pactos donde lo pactado –y, por ende, lo excluido como sujeto activo del pacto- no fueran las propias mujeres como genérico. Una sociedad, en suma, no constituida por pactos patriarcales...”²⁶⁸

Esta idea retomada desde el feminismo contemporáneo es, para señalar que las prácticas del cuidado de niños, ancianos o enfermos, así como la maternidad con relación al mantenimiento físico y emocional de otros humanos podrían ser prioridad en la escala social para considerar lo qué es virtuoso, de aquello que no lo es.

Desde el feminismo contemporáneo, se puede pensar que el ejercicio de la autonomía no es otra cosa, más que una especie de engaño que justifica lo que provenga de su relación con las formas del saber, del discurso y el ejercicio del mismo.

La mujer puede acceder a la razón práctica en la medida que es un medio y no un fin en sí misma. De esta manera la sensatez de la mujer no la deja vislumbrar que la racionalidad a la que apela, es una razón masculina, más no su propia razón y en este caso continuará siendo dependiente del sexo masculino. La mujer que se permite otras cosas, la escritura o la política, por ejemplo porque se da así misma “el derecho”, abre la puerta a lo desconocido. “Tener derecho” es un estado en sí mismo problemático para una mujer. “considerar tener derecho”: este es un gesto de independencia en el que la mujer se toma como sujeto de derecho, en lugar de limitarse a ser objeto de derecho. Además del miedo a la realidad entre los sexos, existe el miedo a la independencia de las mujeres, además del miedo a la competencia en el espacio público, existe el miedo a la autonomía. “Estar bajo tutela en cambio es el estado más conveniente.”²⁶⁹

²⁶⁸ *et. al.*, “Notas para una teoría nominalista del patriarcado” *Asparkia. Investigación feminista*, núm. 1, *Publicacions de la Universitat Jaume I*, Castellón, 1992.

²⁶⁹ Geneviève Fraisse, *Musa de la razón: La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Col. *Feminismos*. Cátedra. Madrid, 1991, pp. 31-32.

El problema que se vislumbra a través del feminismo, una vez más tal vez sea que las mujeres no podrán alcanzar la autonomía, lo cual, no significa que haya algo malo en ellas, más bien significa que desde una perspectiva masculina como la kantiana, la autonomía no es posible, siendo mujer. Pero, no sólo no es posible, sino que tampoco es deseable, como obligación moral, ya que las mujeres construyen sus valores a partir de lo social y dependerá la aplicación de estos valores, de su raza, de su pobreza material o del bienestar dentro del cual se encuentren y entonces, no todas compartirán las mismas prácticas.

De aquí, la multiplicidad de feminismos²⁷⁰ que muestran que el pensamiento de las mujeres en el siglo XVIII ilustrado reforzó la lucha de las mujeres cultas por una igualdad de condiciones entre hombres y mujeres siendo criticada la estructura social e institucional desde la racionalidad y al mismo tiempo, reflejando la participación activa de las mujeres en los distintos niveles, tanto en los populares, como en los burgueses, sublevándose mediante escritos, panfletos, manifiestos, diarios, y sesiones públicas, círculos, cafés y sociedades fraternas para ambos sexos, empeñados en la revolución femenina mediante la lucha por los derechos civiles y políticos de las mujeres.

En este período, las mujeres intelectuales se adhirieron a las ideas de libertad e igualdad. Por ejemplo, la participación liberal de Madame Staël en la Revolución Francesa, permitió abordar los distintos problemas que los acontecimientos revolucionarios desplegaban. Dentro de esta línea también se encuentra Olympe de Gouges quien escribió *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, quien afirma que todos los derechos que posee el hombre, como lo son el derecho a la libertad, a la propiedad y el derecho de resistencia y de opresión, son también de la mujer. Lo mismo el derecho a participar en la elaboración de leyes y en la elección de representantes. “La mujer nace libre e igual al hombre en derechos. Las diferencias sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.”²⁷¹ Del mismo modo, Théroigne de Méricourt, Etta Palm, Claire Lacombe, también demandaron la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, padeciendo la represión de la revolución.

En concreto, las mujeres obtuvieron algunas conquistas significativas en el plano de

²⁷⁰ Cfr. Giulio de Martino y Marina Bruzzese. *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Col. Feminismos. Cátedra. Madrid, 2000, pp. 185-245.

²⁷¹ Cfr. Olympe de Gouges, “La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana” en Giulio de Martino y Marina Bruzzese, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 211-216.

lo legal, como la ley sobre el divorcio, la admisión a testificar en los procesos civiles, la abolición del derecho de mayorazgo (reservar el privilegio para los hijos varones en la sucesión de la herencia). Y, sobre todo, las mujeres lograron hacer pública su voz, tomando la voz en lugares reservados a los varones, la tribuna, la asamblea, y el espacio de lo político.

Así también, dentro de este período, la ilustrada inglesa Mary Wollstonecraft mediante su libro *Vindicación de los derechos de la Mujer*²⁷² realiza una crítica a la necesidad del matrimonio, como “prostitución legal” de las mujeres para acceder a los derechos, negando el valor positivo de este contrato. Reivindicaba la necesidad del pueblo para elegir a los gobernantes y los reyes. Para Wollstonecraft, la emancipación femenina, como los derechos del hombre, debían estar garantizados a través del derecho natural ilustrado, al cual accedían todos los modernos. De este modo, es que para esta pensadora, las mujeres debían salir de “la jaula de oro”, del limbo de “lo femenino” que las somete a la marginación, la ignorancia y la subordinación para acceder a la racionalidad. Con lo cual, se puede dejar en claro que para Wollstonecraft, la evolución de las mujeres, se generará sólo a partir de su progreso intelectual y moral. De esta forma, las mujeres deben implicarse en el proyecto ilustrado a través de la educación, la construcción de derechos políticos, la responsabilidad personal, la búsqueda de una igualdad económica, la libertad, y la felicidad que las lleve a la virtud, polemizando en reiteradas ocasiones con *El Emilio* de Rousseau y reitera que la virtud de una mujer se consigue, racionalizando, es decir, moralidad e intelecto serán inseparables, de aquí que exija a la mujer un firme intelecto que le permita construir su propia moral para construir su felicidad.

Por lo tanto, la ética no podrá partir de la autonomía como condición para alcanzar el bien, si se trata de un asunto impersonal, como lo es, la universalidad que la sustenta. Y las diferencias entre las experiencias femeninas y masculinas que se deducen de esto, nos permite entender por qué puede haber a menudo diferencias entre las percepciones de mujeres y hombres. Sobre las cuestiones o prioridades morales, y del porqué estas diferencias no se pueden resumir en la forma de generalizaciones acerca del hombre y de la mujer.

De esta forma, cabe preguntarse, ¿cómo se vinculan las mujeres a esta legitimación de la autonomía? O mejor dicho, “¿tiene sentido hablar de un sujeto moral

²⁷² Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la Mujer*, Taurus, México, 2013.

femenino?”²⁷³ ¿Habrá fracasado el binomio kantiano que conjuga “la autonomía” y “la voluntad”?

Reelaborar el significado de la autonomía es evidenciar la conflictiva relación entre lo social y lo biológico, al mismo tiempo que permite conocer la configuración de las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres para explicar que dichas relaciones se encuentran en proceso de construcción, caracterizada por relaciones de antagonismo y complementareidad en donde el poder tiene un enorme peso sobre la distinción de la identidad de unos y otros.

En especial, la autonomía desde el feminismo permite reflexionar sobre la igualdad y la diferencia para construir una concepción de justicia, respecto a temas como la diversidad sexual y social de nuestras sociedades actuales. Por ello, la crítica feminista ahora, insistirá en tomar muy en serio las experiencias y perspectivas de las mujeres, que obligan a cambiar la mirada para pensar en un mundo donde se otorgue el mismo valor, tanto a aquello que ha sido calificado como prioritario masculino, respecto a las actividades e inquietudes consideradas, más no exclusiva y tradicionalmente femeninas, porque las prioridades ético-políticas precisan ser muy diferentes, de las existentes en el mundo que vivimos hoy.

Tal asunto, no escaparía a la mirada de los varones, si ellos fueran los encargados del cuidado de los otros. Suprimir las limitaciones de esta razón dual, será sin duda, una de las preocupaciones feministas al pretender corregirla, porque el desarrollo de la ética feminista ha estado atravesado no sólo por el problema de ser mujer si no, sobre todo, por el intento constante de tomar la posición desde sujeto ilustrado que, con todos los derechos y libertades, puede darle el sentido moral a su existencia.

Una de sus principales aportaciones ha sido el cuestionamiento de la visión esencialista de la mujer y por lo tanto, la búsqueda de nuevas herramientas teórico-metodológicas que permitieran historizar las relaciones entre mujer y hombre, para desnaturalizar las relaciones de desigualdad que se han confirmado a través de la división sexual del trabajo, de la organización de la familia y de la sociedad. En este sentido, la confluencia del feminismo con el psicoanálisis, la antropología, la economía [la filosofía y la literatura], han contribuido a la redefinición del concepto de mujer.²⁷⁴

El reclamo feminista actual podría enfocarse desde sus múltiples perspectivas, en un sólo objetivo, a saber que la justificación de la autonomía kantiana, no coincide con otra legalidad que no sea la impuesta por los mismos varones, misma que a su vez somete

²⁷³ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, UNAM-PUEG/ UAM/Porrúa, México, 2000, p. 18.

²⁷⁴ Rocío Rosales Ortega, “Género, su disciplina” en Gina Zabłudowsky Kuper (Coord.), *Sociología y cambio conceptual*, UAM-A/ S.XXI, México, 2004, p.203.

dentro de este sistema, a todo aquél que se encuentre dentro de éste, ya sea para controlarlo, ya sea para adaptarlo, según sea su género. advirtiéndose cómo la fórmula del imperativo categórico, se coloca fuera de toda pragmática y por lo tanto, la ética que permanece fuera de toda realidad a partir del tan pretendido bien, se muestra nuevamente hipócrita al no cumplir su función, porque no determina su contenido: “El deber sigue siendo universalidad abstracta. Pero, además, y peor, el imperativo puede justificar cualquier aberración moral. Basta para ello que sea querida por el sujeto universalmente.”²⁷⁵

En conclusión, la importancia de saber cuál es la propia definición de autonomía desde una visión femenina, ha significado reconocer cómo ha sido la condición de las mujeres. Su lucha ha permitido averiguar si el escenario para ellas ha mejorado, mediante el rechazo a la autonomía kantiana como principio regulador del actuar. Ha permitido saber que no es necesario concederle importancia a las emociones, las relaciones personales y sociales como atributos exclusivos de las mujeres (cualidades rechazadas por Kant).

Sobre todo, ha sido posible averiguar cómo es que este concepto de autonomía, tal como lo sería cualquier otro ideal, revela numerosos defectos de una moral que se sostiene en la desigualdad de los sexos y se desvirtúa con relación al trato que reciben las mujeres, en virtud de su género.

3. 2. La idea feminista de la autonomía: El reconocimiento.

La objeción feminista con relación a las morales tradicionales, estriba en el carácter individualista de éstas. Por ello, es importante retomar la idea que las feministas tienen de la autonomía, con la finalidad de plantear la respuesta a una duda primigenia, a saber, si las mujeres ya han realizado un trabajo de apropiación de dicho concepto (lejos de la prescripción logocéntrica kantiana), considerando que tal tesis no sólo se define como autodeterminación en la comprensión de la elección moral, sino autodeterminación en el sentido de poder “elegir el modo de actuar y de vivir la propia vida”²⁷⁶.

Así, una de las principales críticas feministas será la de su carácter predominantemente individual, ya que el ideal feminista está relacionando a las

²⁷⁵ Victoria Camps, (Ed.) *Historia de la ética: La ética moderna*, Vol. 3, Crítica, Barcelona, 2002, p. 409.

²⁷⁶ Marilyn Friedman. “El feminismo en la ética. Las concepciones de la autonomía” en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby. *Filosofía y Feminismo*. Idea Books. Barcelona. 2001., p. 237.

tradiciones liberales que se instalan dentro del pensamiento moral y político y que conciben a los individuos como átomos sociales que se vuelven autónomos mediante la autosuficiencia, separándose egoístamente de su conexión con otros.

Kant habla así de la <<superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer>> como fundamento de la relación de dominio. La exigencia formal de universalidad expresada en el imperativo categórico <<obra de tal manera que la máxima que regula tu acción pueda convertirse en ley universal>> se dirige así a la autonomía de una voluntad depurada de toda clase de determinaciones empíricas, justamente de todo aquello que da su sentido y su contenido real a las opciones y a las formas de vida de los hombres: su sexo, su clase social.²⁷⁷

Conocer la autonomía, abordarla, ejercerla en todos los niveles, ahí donde perviven tradiciones, costumbres y valores que por un lado, unifican el tejido social pero que por otro, reproducen continuamente las desigualdades entre hombres y mujeres, es necesario; ahí donde los mitos y relaciones familiares ocultan las dinámicas de poder, bajo el velo oscuro del amor, encubriendo de obsoleta modernidad y progreso, aquellas asimetrías y contradicciones. Ya que, no parece creíble continuar sosteniendo que los individuos se instituyan así mismos, sin socialización con otros, debido a que es la relación con otros humanos, la que incorpora en el individuo recursos culturales, como el lenguaje, el pensamiento y los hábitos prácticos de la moral misma, la conciencia y la identidad personal.

La reflexión como capacidad de relacionarse consigo mismo, necesita la confrontación con otros, de quiénes aprender las normas socialmente compartidas, por medio de las cuales se puede realizar a nivel práctico la autonomía de manera significativa. De tal suerte que la socialización no será una amenaza sino una condición necesaria para el ejercicio de la autonomía.

El pensamiento femenino, dentro del siglo XVIII ilustrado ha aportado dos contribuciones sustanciales. En primer lugar, la difusión de la concepción racionalista del derecho natural, con el ideal de una legislación conforme a la naturaleza del hombre y a la razón, reforzó el punto de vista de las mujeres cultas que luchaban por una sociedad igualitaria en su estructura paritaria respecto a la relación Hombre-Mujer. Las costumbres, las tradiciones y autoridades podían ser si no eran conformes a la razón. Esto era válido para el campo jurídico, pero también para el político, el religioso, el literario y el científico.²⁷⁸

En 1980, las feministas comenzaron a poner objeciones al ideal mismo de autonomía tal como éste se concebía en las principales corrientes filosóficas y una de las objeciones fue

²⁷⁷ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985, p. 114.

²⁷⁸ Martino y Bruzzese, *Las filósofas: las mujeres protagonistas del pensamiento*, Col. Feminismos, Madrid, 2000, p. 187-188.

la forma poco realista, en la que se asocia con la persona pero, además, la autonomía del sujeto, señalan las feministas, es un logro que no debería darse por supuesto ante el hecho de que la reflexión sobre uno mismo descarta el intento de cualquier autoengaño, como problema del propio sujeto. Ya que, al no reconocer las propias dificultades que se presentan para acceder a los propios deseos, cualquier sujeto puede suprimir su propia información y exponerse al error.

De esta manera, se puede vislumbrar cómo las feministas intentan avanzar en la distribución de poder entre los sexos, mediante una lucha que se verá como uno de los principales retos hasta nuestros días, ya que los derechos políticos y civiles serán muy distintos a lo largo y ancho de la esfera global, mientras en algunos países de occidente se aplican con plenitud, en otras latitudes mostrarán su incapacidad en “lo político” o “jurídico”, “la desigualdad es la regla y la igualdad es la excepción”; “una crítica de la pseudouniversalidad y de la mala abstracción que subyace a la ética debe suponer una determinada concepción de la universalidad. Ciertamente a una ética feminista le correspondería la elaboración de un nuevo concepto de universalidad y, con limitaciones más que evidentes”.²⁷⁹

El matrimonio es el antecedente y aún ahora, de la privación a las mujeres de derechos personales y patrimoniales importantes, (capacidad civil, derecho a trabajar fuera del hogar, derecho a comprar, administrar y enajenar bienes, derecho a ejercer la patria potestad, en fin). “Una vez conseguida la igualdad jurídica, a las mujeres les queda todavía conseguir los medios para ejercer los derechos ligados a su nueva cualidad de ciudadanas: derecho de voto, pero sobre todo derecho de elegibilidad.”²⁸⁰

Celia Amorós dirá que son los hombres los que intercambian a las mujeres y no a la inversa. Situación que desencadena en la opresión femenina, cuyo antecedente remite a la cultura y no a la biología, pues una explicación cultural no puede explicarse mediante antecedentes biológicos o naturales. Ya lo decía también Simone de Beauvoir en su *Segundo sexo*, al señalar que lo biológico no basta para resolver el hecho de que la mujer sea catalogada como lo Otro y se trata de describir porque es que un hecho biológico se ha convertido en una ley, al mismo tiempo que se intenta reconocer cuál ha sido el resultado de este trato hacia las mujeres. “Lo que la humanidad ha hecho con la hembra ha sido convertirla en un símbolo de una forma de mediación que es la mediación cultural

²⁷⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985, p. 116.

²⁸⁰ Ariès y Duby, *Historia de la vida privada: De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Madrid, 2001, p. 558.

por excelencia, al mismo tiempo que en la percepción ideológica se le ha representado siempre del lado de la naturaleza.”²⁸¹

Sólo a partir de 1975-1980 se producirán con notable velocidad las reformas relativas a los puntos esenciales de la libertad de las mujeres, al mismo tiempo que caerán los últimos indicadores: desaparición del matrimonio religioso e introducción al matrimonio civil [...] Esta fiebre reformadora no perdona ni siquiera a los países más precozmente liberales que, en determinados aspectos (divorcio, autoridad paterna compartida, regímenes de separación de bienes, derecho al apellido) eliminen definitivamente de su legislación los últimos privilegios masculinos.²⁸²

De esta manera es posible entrever cómo la ley influye en las costumbres y, éstas a su vez modelan el futuro de las mujeres que no pueden verse libres de ideología sexista, si bien, antes primero se le atribuirá a la mujer una “sensibilidad” más que un derecho, mismo que le atribuiría vocaciones fuera de su rol. Ser madre en el hogar, por ejemplo, antes que sea un individuo autónomo, sin duda.

El objetivo de las feministas hoy en día, será abandonar la idea tradicional de autonomía para integrar a este concepto las maneras sociales en que las personas se autodeterminan. Así, puede decirse que la autonomía sólo se realizará en la práctica, con relación a otros. Tal como lo dice Sheila Benhabib. “Estas utopías de la Ilustración no únicamente han dejado de convencer sino que [...] una de las grandes utopías racionalistas de la humanidad, la utopía de una economía racionalmente planificada que condujera a la emancipación humana, parece que hubiera llegado a su final”.²⁸³ Al mismo tiempo, sostiene que la razón occidental se presenta como el discurso de un sujeto idéntico a sí mismo, ocultándonos y deslegitimando de hecho, de ese modo, la presencia de lo otro y de la diferencia que, no encajan en sus categorías. Desde Platón y Descartes, hasta Kant y Hegel la filosofía occidental tematiza la historia del sujeto masculino de la razón.

La interconexión permite el aprendizaje y el conocimiento de uno mismo, al preguntar, al dudar e imaginar. De hecho, las feministas se atreven a afirmar que, sólo a través de la socialización, es posible ser autónomo. “Muchas filósofas feministas han desarrollado variantes, por ejemplo Evelyn Fox Keller, Jennifer Nedelsky, Sheila Benhabib, Lorraine Code, Morwenna Griffiths, Alison Weir, y Susan Brison”²⁸⁴ quienes no

²⁸¹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985, p. 122.

²⁸² *Ibidem*, p. 571.

²⁸³ Sheila Benhabib, “Feminismo y postmodernismo: una difícil alianza” en *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización. Del humanismo liberal a la posmodernidad*. Eds., Madrid, 2010, p. 341.

²⁸⁴ Marilyn Friedman. “El feminismo en la ética. Las concepciones de la autonomía” en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby. *Filosofía y Feminismo*. Idea Books. Barcelona. 2001., p. 239.

tratan de criticar a la corriente filosófica predominante, sino un ideal de autonomía masculina que impregna a la mayoría de las sociedades actuales, las cuales idealizan a los hombres, como sujetos independientes y autosuficientes, financiera y emocionalmente. No obstante, al carecer de estas ideas de género, las teorías filosóficas de la autonomía, olvidan las prácticas que configuran la manera en que las mujeres y los hombres comprenden, luchan y practican la autonomía individual.

Por lo cual, el feminismo ético se enfrenta a dos desafíos actualmente, el primero, de ellos es identificar que las relaciones sociales no siempre son buenas para las mujeres (pues éstas, ya sean sexuales, y/o familiares, serán de subordinación), lo que conlleva inmediata y prácticamente, a la negación de la autonomía. El segundo desafío será el replantear el significado que tiene ser una misma, en aras de la propia individualidad.

3. 3. Hacia la libertad de las mujeres desde el feminismo.

Mediante este apartado, se intentará esclarecer cómo el feminismo es una condición necesaria para la autonomía de las mujeres, ya que a partir del conocimiento de éste, se hace posible el propio reconocimiento de la libertad. “La unidad, la coherencia y la autoconciencia son una cuestión de grado. Porque para poder ejercer la autonomía, un sujeto no tiene cómo ser absolutamente unificado, coherente o autoconsciente de modo transparente e incorregible, sólo necesita poseer estos rasgos, en grado suficiente”²⁸⁵. En el caso de la mujer, a quien se le prescribe la Naturaleza y quien siempre ha tenido la obligación de seguir dicho *deber ser*, deberá articular su individualidad con relación a la diferencia que tiene con los demás; de esta manera, el concepto de autonomía feminista, en realidad no debería seguir prescripción alguna, si lo que se intenta es seguir el propio orden de lo “Natural” que no funciona bajo ningún tipo de ley establecida por los hombres.

El hecho de que haya que pensar en lo que las mujeres quieren, es poner en entre dicho la represión, la explotación y el dominio (figura para implantar el Orden Simbólico Falogocéntrico) mediante el cual, se obliga a las mujeres a desear lo que no quieren, ya sea siendo madre, trabajadora y cuidadora del hogar y que no es un plan, exclusivo de éstas, ni excluyente de los varones.

La función de “madre”, tal como actualmente se ejerce, es el dispositivo fundamental para sostener y recrear lo específicamente falogocéntrico; es, de hecho, el medio por

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 241-242.

el cual se ejerce la acción efectiva de la “mano invisible” del Padre, Patrón, y de la Patria, es decir, de la ley de herencia fálica mercantil y bélica con que se rigen nuestras formaciones sociales. Ser “madre” consiste, de esta situación, en el ocultamiento de la identidad real de las mujeres; en hacerles olvidar qué es lo que quieren, para imponerles, a ciegas, inconscientemente, el “deseo” (falso) de lo que no tienen, el deseo del “phallos” como el deseo del hijo, la situación reprimida /represora, explotada/explotadora, dominada/dominadora de la madre como re-presentación del orden del Padre.²⁸⁶

Aquí, se señala que las mujeres no quieren lo que los varones quieren para las mujeres (y, a la larga, eso significa que los hombres tampoco quieren, aquello que quieren las mujeres). Por lo cual, una de las tareas de la teoría feminista actual, consiste en mostrar, el absurdo en que se funda la resolución actual del deseo de las mujeres, impuesta por la fuerza mediante, el deber ser. Mediante este ejemplo, se puede clarificar cómo el problema es que el feminismo contemporáneo tiene la tarea urgente de reconfigurarse como concepto y práctica ético-política, unificando las distintas prácticas femeninas que permitan construir la autonomía de las mujeres, independiente de la tradición que hasta hoy, sigue considerándose como una de las más valiosas fundamentaciones. Carla Lonzi dirá que nosotras pertenecientes a “Rivolta Femminile”, rehusamos participar en los momentos exaltadores de la creatividad masculina porque hemos tomado conciencia de que, en el mundo patriarcal es decir en el mundo hecho por hombres y para los hombres, incluso la creatividad, que es una práctica liberadora, es ejecutada por hombres y para los hombres. A la mujer en tanto ser humano subsidiario le es negada toda intervención que implique el reconocimiento de sujeto: para ella no ha sido previsto ningún tipo de liberación.²⁸⁷

Ahora bien, si lo que se pretende es una actualización de la ética y un avance en las cuestiones morales: “esas cuestiones como la discriminación económica contra las mujeres, los papeles sexuales restrictivos, la violencia doméstica, la violación, los matrimonios desiguales y los ideales de una maternidad sacrificada [...]”²⁸⁸ Entonces, deberá generarse una evolución de los patrones de conducta, provenientes de los prejuicios patriarcales contruidos por los varones que colocan a las mujeres en una condición de inferioridad, con relación a estos mismos y, si la pretensión es superar una

²⁸⁶ Salvador Mendiola Mejía, “Derrida: una idea de la (des) construcción y lo que las mujeres quieren” en Debate feminista. Año 1. Vol. 2., p. 292-303.

²⁸⁷ Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 105.

²⁸⁸ Marilyn Friedman, “El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía” en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *Feminismo y Filosofía*, Idea Books, Barcelona, 2001, p.223.

multiplicidad de injusticias recaídas en su condición sexual, entonces, se requiere urgentemente de la intervención del feminismo y, sobre todo se requiere de una ética feminista, ya que en sí misma, la ética requiere de un compromiso y en este caso es hacia las mujeres.

El problema de las relaciones entre hombres y mujeres es que no existen, están condicionadas por los hombres. [...] Construir, pues, una sociedad en la que sean posibles las relaciones entre las personas implica no sólo unas relaciones más transparentes de las personas con las cosas externas, sino el dominio de los propios mecanismos internos de cosificación que derivan de una distorsión de la reciprocidad. Esta distorsión se relaciona, a su vez, con la contradicción existente entre el elemento de concensualidad característico de nuestras relaciones actuales y los elementos patriarcales que las mediatizan.²⁸⁹

Este trabajo puede resultar un claro ejemplo, para señalar que el feminismo se decanta del cuidado cuando éste afirma la necesidad de hacer del feminismo una teoría del poder para reivindicar la individualidad, negada a las mujeres desde siempre, por ser el grupo sometido a la identidad que les “corresponde” por naturaleza, como aspecto identificado con lo inferior e irracional. Por lo cual, la propuesta más conveniente será analizar el patriarcado como dominación de género y exigir una seria revisión realizada por las mujeres que han alcanzado la conciencia dentro del grupo oprimido. Luego, entonces se solicita la intervención del feminismo cuyo compromiso sea “el de acabar con la opresión, la subordinación, el abuso y la explotación de las mujeres y las niñas, en todas las partes en que pueda darse.”²⁹⁰ Se necesita de una ética feminista que además de señalar e impugnar la exclusión de las mujeres, explique sus causas y que, al mismo tiempo permita pensar positivamente, en las mujeres como sujetos.

Es decir, cuando el feminismo señala las diversas inconsecuencias internas del discurso moderno, se configura como demanda y vindicación que reclama, ante todo, la equiparación de hombres y mujeres *en cuanto seres humanos definidos por el mismo abstracto de su capacidad de razón*, y en consecuencia, pide para las mujeres las mismas prerrogativas que esta definición universalista otorga a los varones.²⁹¹

No se trata de aplicar los mismos recursos de una filosofía moral tradicional que a la manera de Kant, ha construido un sólo fundamento para apartar a las mujeres de la posibilidad para alcanzar su propia autonomía, sino de trasladar la atención filosófica (casi exclusivamente masculina), hacia los temas que los filósofos han pasado por alto.

Algunos y algunas de las y los primeros ilustrados, las y los feministas que participaron

²⁸⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Antrhopos, Barcelona, 1985, p. 123.

²⁹⁰ Marilyn Friedman, “El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía” en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *Feminismo y Filosofía*, Idea Books, Barcelona, 2001, p.223.

²⁹¹ Stella Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG/UAM-A, México, 2002, p. 17.

en la redacción de la *Enciclopedia*, las activistas que formaron parte del movimiento revolucionario tanto en Francia, como en otras partes de Europa, las filósofas, artistas y literatas que, por diversos medios hacían ver las enormes incongruencias del proyecto ético de la modernidad, tal como lo expresaban muchos de sus *clásicos*, lucharon contra las consecuencias de la *imagen* de las mujeres creada por el discurso androcéntrico dominante. Sin embargo, debe apuntarse que esta lucha se libró *en los términos* previamente establecidos por ese discurso dominante, es decir; ingresando en el campo de una discusión en última instancia ontológica. Esto nos indica que los inicios de la contienda ética feminista, la lucha por mostrar la autonomía moral de las mujeres se libró en un campo previamente acotado por los discursos masculinos, modernos y premodernos.²⁹²

Cabe señalar que la tesis sobre la responsabilidad parecería ser un viso de acción para regular las acciones entre los géneros, para evitar la indiferencia con la cual se miran los espacios y las relaciones con las mujeres porque se ha borrado su existencia como personas y en esta medida se les ha sometido. Sin embargo, nadie sintió, ni siente responsabilidad por las mujeres. Y, la responsabilidad moral es un compromiso que hace obligatoria la acción, su racionalidad, o si se quiere su justificación, está asociada al vínculo y el vínculo por supuesto, no es la forma transparente del “deber ser” sino el efecto múltiple y en perpetuo cambio de vivir inmersas en una comunidad humana en la que en general, la supervivencia y la vida buena, entendida como la felicidad, se vuelven valores primigenios para la sociedad actual.

De tal manera que, el compromiso emergente de la responsabilidad permite, visualizar el nivel de compromiso que una sociedad tiene con las mujeres, y se antepone a una sociedad economicista que promueve y premia las formas más sofisticadas y diversas de egoísmo, al mismo tiempo que también se opone a su peligro. Pero, esta propuesta es sólo eso, una de entre tantas alternativas que, en sustitución del lenguaje moral kantiano y patriarcal, podrían utilizarse para hablar de un “nosotras” para iluminar zonas insospechadas de lo que se pretende llegar a “ser” a través de la propia experiencia.

La razón rigurosa, la de la modernidad, ha tenido un cierto efecto inhibitorio sobre nuestra imaginación y estamos convalecientes. Si no creamos esos vocabularios aptos para hablar de nosotras no habremos instalado nuestro espacio propio [...] y nuestro malestar por no tener una palabra que nos represente [y una acción que nos valide, diría yo] seguirá diluido en una nebulosa sociológico-social, segregado a las masas feministas de los congresos de filosofía.²⁹³

²⁹² *Ibidem*, p. 18.

²⁹³ Clara Kuschnir, “Razón y responsabilidad” en Graciela Hierro, *Diálogos sobre Filosofía y género*, Universidad de Buenos Aires/ UNAM, México, 1995, p.143.

La propuesta entonces es, reiterada: construir un instrumento verbal que, como herramienta permita reinventar un modelo moral y político alternativo al patriarcado, para reconocerlo como la expresión de las mujeres que pretenden tener una expresión diferente a los roles de género establecidos por las costumbres. Atrevámonos entonces a parir ideas en las mujeres, a hacer ideas de nosotras mismas y colaboremos con otras a hacerlo. De hecho, una multiplicidad de preguntas que, conjuntamente a Sheila Benhabib se deberán hacer las feministas, como posibles soluciones al conflicto que prevalece hoy en día entre los géneros.

¿Será que las feministas están preparadas para ofrecer un proyecto ético que pueda guiar a las mujeres en un futuro y si están las feministas capacitadas para ofrecer una justificada visión de ello? ¿En realidad, es posible tener una visión clara de la propia individualidad que, no esté amenazada por la otredad? La visión de Benhabib será apropiarse de la idea de utopía como fundamento para el feminismo, puesto que las feministas tienen mucho que perder si se apartan de ella, ya que es lo que permitirá acercarse a “lo Otro”. “De todas maneras no podemos tratar con estas preocupaciones políticas rechazando el impulso ético de la utopía, sino únicamente articulando a ellas los principios normativos de la acción y la organización democrática en el presente”²⁹⁴ Y, es que, al parecer, lo que las mujeres quieren, aún no puede ser definido, si se sigue perpetuando el rol de la maternidad como lo deseable. No obstante, para saber lo que las mujeres quieren, los hombres habrán de guardar silencio y renunciar a la mitad de parcela que poseen para no interferir en lo que la Otra quiera ser y hacer.

No olvidemos que la principal virtud femenina, que es el fundamento y razón de todas las demás es la abnegación. [...] Ser individuo no es un asunto individual: la individualidad han de concederla los iguales que atribuyan los fundamentos a la voluntad que reconocen. La individualidad no sólo está negada al sexo que se predica idéntico, está prohibida por la exigencia constante de abnegación.²⁹⁵

De esta manera, la separación entre naturaleza y cultura que había llevado a la mujer del lado de la naturaleza, se transforma en separación, tanto del hombre como de la mujer, de su propia naturaleza biológica para reencontrarse dentro del plano de la universalidad formal y legal, perfectamente compatible con la desigualdad práctica. Así mismo, lo piensa Celia Amorós cuando señala que la sexualidad femenina se convierte en una amenaza cuando es representada por un grupo discriminado por la definición social de

²⁹⁴ Sheila Benhabib, “Feminismo y postmodernismo: una difícil alianza” en *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización. Del humanismo liberal a la posmodernidad*. Editores., Madrid, 2010, p. 341.

²⁹⁵ Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía. Sobre <<mujer>> y <<poder>>*, Anthropos, 1991, pp. 163-164.

una característica biológica. “Una ideología que concibe a la mujer como instrumento de la mediación entre la relación entre la naturaleza y la cultura, por una parte, y, por otra en la relación intracultural del juego de las alianzas, no puede dejar de percibirla, al mismo tiempo, como el centro hemorrágico por el que la naturaleza amenaza permanentemente con irrumpir en el seno mismo de la cultura.”²⁹⁶

Es decir, la mujer, que está fuera del pacto universal, habrá de correr el riesgo de ser “territorio de nadie”. Mientras la mujer no se encuentre en una relación de reciprocidad, será objeto válido de violación y allanamiento por parte de los varones el control que un varón puede ejercer sobre una mujer, al violentarla, es sólo una referencia para precisar que no se respeta a la mujer, excepto, cuando ésta acepta las reglas del juego pactado entre los hombres. Este ejemplo, también reitera que se está también atentando contra la dignidad, el reconocimiento de que ella es una persona en igualdad de condiciones, violentándose así, su integridad física y por ende, la autonomía de su libertad.

²⁹⁶ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthopos, Barcelona, 1985, p. 124.

CONCLUSIONES

¿LA AUTONOMÍA DE LAS MUJERES: UN PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO INCIPIENTE?

Desde hace mucho tiempo las feministas se han dedicado a criticar las pretensiones universales, los supuestos y las abstracciones decepcionantes dentro de la ética. Han instaurado la sospecha, como método para abordar la pretendida neutralidad oculta dentro de la perspectiva masculinista, intrínsecamente contenida en el discurso filosófico, la cual, no hace más que abandonar todo “progreso” dentro del pensamiento neutral cuando se relaciona con el género. De esta manera, en concordancia con lo anterior, la tarea dentro de este trabajo ha consistido en realizar una revisión crítica al fundamento teórico de la moral kantiana. Al mismo tiempo que también se analiza la relación entre los sexos, ya que tal distinción reproduce una interpretación social de las diferencias visibles entre las vidas de las mujeres y los hombres.

Cuando se trata de la relación hombre-mujer, parecería que dicho vínculo se encuentra dentro de un trato mercantil en donde la mujer no cuenta con un libre pensamiento para constituirse como un ser autónomo en asociación a la condición de igualdad de los varones; de este modo, ella sólo podrá responder sobre sí misma, bajo un mundo de alienación, donde el único valor de cambio con el que cuenta es su cuerpo, quedando justificado el derecho del cónyuge a la posesión del mismo.

Esta idea Kant ya también la ha abordado en la *Antropología* y también ha abordado este binomio en su *Filosofía de la Historia*, para confrontarlo mediante el concepto de persona a través de la complejidad que existe entre la autonomía de cada una de las subjetividades y las situaciones de dominación de un sujeto sobre otro.

En el progreso de la cultura, cada una de las partes llega a ser superior en una forma distinta el varón a la hembra por sus facultades corporales y su valor; pero la hembra al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella [...] Las cosas propias de la mujer llámense debilidades. Se bromea sobre ellas; los necios las hacen objeto de mofa, pero los hombres razonables ven muy bien que son justamente las palancas directrices de la virilidad y que las mujeres emplean para conseguir aquél su designio [...] el varón ama la paz del hogar y se somete gustoso al gobierno de la mujer, simplemente para no verse estorbado en sus asuntos [...] este se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa porque él es el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquella, en el derecho del más débil a ser defendida por la parte viril contra otros varones, y con sus lágrimas de amargura deja al varón inerte, reprochándose su falta de magnanimidad.²⁹⁷

²⁹⁷ Immanuel Kant, *Antropología*. Alianza, Madrid, 2010, pp. 244-245.

Es así que la diferencia sexual como paradigma dentro de este trabajo ha permitido el análisis para reconocer que las capacidades y los derechos reproductivos de las mujeres son un factor político destacado; al mismo tiempo, es preciso reconocer que las feministas, a través de esta idea dejan en claro que “lo femenino” no es más que una tergiversación del potencial humano de las mujeres, además de señalar que se trata de un importante aspecto que contribuye a la opresión de las mismas a través de la asignación de roles definidos en concordancia con supuestos naturales que las definen y se refuerzan a partir de estos prejuicios sociales y culturales que insisten aún hoy en día en contemplarlas muy por debajo de los hombres.

Así se puede observar que, con relación a las mujeres, este concepto no ha sido más que la mascarada que ha permitido ocultar el consenso en las preguntas, los agudos desacuerdos entre hombres y mujeres, sobre lo primordial y lo secundario para elegir y construir el bien, la felicidad y la vida buena a la que todos sin excepción deberían aspirar, además también ha sido la unión entre lo importante y lo fundamental para la vida ética de las mujeres. Pero, para demostrar lo anterior, ha sido necesario realizar una búsqueda minuciosa de una de las causas principales de la opresión de las mujeres, con lo cual, se tiene que el peso explicativo se encuentra en la autonomía, por ser un concepto con pretensiones de universalidad, pero que en su práctica habrá de mostrarse relativo, ya que funciona a favor del mismo sistema patriarcal que pretende el mismo feminismo, combatir.

De esta forma, la autonomía puede verse como un sistema obsoleto que, en efecto, permite la ilustración no universal, sino relativa, en concordancia con la discriminación hacia las mujeres.

Estos desacuerdos muestran claramente cómo aquellos aspectos “esencialistas” de ser mujer, tales como la maternidad y el cuidado, se vuelven tareas del género femenino y que, sin embargo, por ejemplo, la experiencia de la maternidad ha sido puesta en práctica por personas y matrimonios fuera de los roles tradicionales.

Es decir, las mujeres atrapadas socioculturalmente, dentro de estas prácticas tradicionales han servido al sostén social, pero no significa que la crianza y el cuidado de los otros deba ser exclusivamente de ellas, debido a que tales tareas del cuidado, la seguridad, la salud y el bienestar de cada uno de los individuos dentro de una sociedad, corresponden tanto a los varones, como al mismo Estado.

Debe quedar claro que, en el presente estudio se ha mencionado al feminismo del

cuidado, como una línea dentro de los estudios del feminismo contemporáneo que pretende el reconocimiento de las mujeres, a partir de enfatizar las cualidades consideradas como “naturalmente femeninas”. Por ello, se ha hecho una correlación entre “lo natural” y “las mujeres”, con el fin de que ellas no sean segregadas si no que, gracias a sus atributos “naturales” sean reconocidas por otros; no obstante, debe precisarse que mientras esta teoría del cuidado sostiene que el bienestar de las mujeres depende de exaltar las cualidades que por naturaleza se les asigna a las mujeres.

Este trabajo, sostiene que esta vía no es segura para ellas, justamente porque estas cualidades han sido la regla a seguir por el sistema establecido desde hace siglos, haciendo de ellas una cadena de servidumbre. Y no se trata de continuar con la carga cultural y naturalista que somete a las mujeres, como sucede desde dicho orden, si no de buscar el progreso del feminismo para el desarrollo de la autonomía de las mujeres como sostén de capital humano que impida la continuidad en la aplicación de los privilegios por cuestión de género.

Por ello, este trabajo no es más que un esfuerzo feminista, para encontrar los conceptos y analizar los argumentos para desentrañar algunos de los múltiples problemas teórico-filosóficos que esconden prácticas sociales y naturalistas que se han construido para mantener la distinción sexo-género que se filtra entre lo legalmente constituido, como lo político.

Hasta aquí, el proyecto feminista presente cobra todo su sentido porque asume como importante la necesidad de analizar las implicaciones que la teoría moral kantiana tiene para las mujeres, con el único objetivo de acabar con la brecha discriminatoria que existe hacia ellas, aún hoy, de manera frecuente y de diversas formas.

Saber que Kant piensa que las mujeres son incapaces de ocuparse de la moral, debido a la incapacidad racional de su género significa que la moral que enaltece aún cuanta con rasgos misóginos. De este modo, la tarea ha sido observar si existen elementos que puedan ayudar al feminismo actual, independientemente de la propia misoginia.

No se trata de obviar lo que dijo Kant con relación a las mujeres para justificar su misoginia. Contrariamente, es mostrar cómo la autonomía se apoya en un bagaje ilustrado que hasta ahora limita el acceso a la emancipación, la libertad, la ciudadanía y demás derechos fundamentales cuando se es mujer.

Para intentar entender las consideraciones kantianas y saber si su ética tiene el

poder liberador para las mujeres de acuerdo a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, es preciso tomar en cuenta el imperativo categórico; a través de esta fórmula se logra comprender que existen categorías de “medio” y “fin” que se relacionan con los objetos. Un ejemplo, sería un cuchillo que tiene la finalidad de ser un objeto en cuanto es utilizado como un medio para cumplir una finalidad determinada. De esta manera, cuando se esclaviza o somete a alguien, se le está considerando como un objeto y no como un fin. Pero, para Kant un ser racional que no puede ser catalogado, bajo ninguna circunstancia como “objeto” si no como *persona*, ya que cuenta con la facultad racional de elegir. Las personas habrían de considerarse como seres con dignidad moral, por lo cual no serán seres tratados a capricho de las circunstancias o de otros y esta determinación, también incluye a las mujeres.

A través de estas consideraciones se puede decir que el valor de cada una de las personas se vuelve absoluto, ya que no se trata de actuar o de ser un medio para satisfacer el fin de alguien más, es reconocer mediante la racionalidad, la capacidad individual de ser un fin en sí mismo; es decir, que no puede ser utilizado para perseguir el objetivo de alguien más, bajo intereses externos a su propia persona. Será por la dignidad que la persona no podrá ser manipulada ya ésta dignidad se contiene en la conciencia y, la gran valía se la concederá la racionalidad misma.

Así, la segunda fórmula del imperativo categórico, señala que una persona tiene un valor intrínseco, incondicionado y absoluto. La tercera fórmula del imperativo señala que la voluntad como aspecto racional puede convertirse en voluntad universalmente legisladora y autónoma que se somete a la ley de la razón y que es independiente de los intereses particulares, es por ello que logra ser el fundamento del imperativo categórico.

Esta ley que cada sujeto racional pone en práctica cuando se acepta es al mismo tiempo una ley que se convierte en un universal, no por imposición si no por la capacidad racional con la que cada quien cuenta. Es por ello que se puede hablar de un reino dentro del cual conviven todos los fines, es decir, todos los seres racionales sin distinción.

Al considerarse esta tercera fórmula del imperativo, se está exigiendo el respeto a la autonomía de la voluntad de cada ser humano (independiente de su género), al mismo tiempo que se considera la voluntad de cada ser racional como una voluntad universalmente legisladora.

Es decir, no existe aquí el sometimiento de ninguna persona a ninguna ley externa a su conciencia, existe la voluntad para autolegislarse corregir el pensamiento y actuar de

acuerdo a esa ley. Kant, con este imperativo pretende evitar que sean las personas instrumentalizadas, de aquí que exista la posibilidad de que la humanidad sea valorada como un reino de los fines dentro del cual se reconoce a la persona. Y, en este sentido, es que la autonomía puede ser posible e importante, debido a que logra entenderse que a través de estos conceptos exista la posibilidad de un progreso de la moral, en la medida en que cualquier acción que aspire a ser moralmente correcta, evitará utilizar a las personas como simples “medios”: “Haz como quieras que te hagan”, dirá Kant.

En resumen, Kant dirá que no sólo debemos abstenernos de hacer el mal moral a los demás, pues esta acción impediría la felicidad de los demás, sino contrariamente señala que en la medida de lo posible se debe contribuir a la felicidad de los otros.

Kant sugiere de manera universal y radicalmente individual en su aplicación, que se reciba y se apoye al mismo tiempo a los demás. Ante esto, se está frente a la ética kantiana justo para extraer de ella, algunas de las implicaciones interesantes que ofrece para el feminismo, hoy en día. Así, la concepción universalista de la ley moral va unida a los conceptos de respeto del individuo. Esta tesis puede adoptarse como crítica que utiliza el feminismo contemporáneo de manera que tenga la misma relevancia tanto para mujeres como hombres, a través de aplicar el universalismo aplicado a las prácticas morales y discriminatorias hechas a las mujeres. De acuerdo con esto, se deberán seguir las siguientes pautas; en primer lugar, se deberá prohibir la utilización de las personas como medios; en segundo, se deberán de respetar los fines autodeterminados por los sujetos y finalmente, cada una de las personas deberá conseguir sus propios fines en la medida en que las autorregule.

De esta forma, siguiendo a Kant desde la perspectiva de género, sería inmoral cualquier tipo de explotación y discriminación hacia las mujeres, la prostitución, el acoso, la violencia en el hogar, la instrumentalización, la división del trabajo y del cuidado como tareas exclusivas de las mujeres. Desde esta perspectiva, será posible que tanto mujeres como hombres sean considerados y consideradas como personas y ciudadanas que se explican por sus proyectos y esfuerzos mas no, por las identidades, la sexualidad, el cuerpo, las maternidades o roles estereotipados que intentan clasificarles y definirles.

Es preciso pensar sobre la posibilidad de pretender y alcanzar los fines elegidos por las propias mujeres. Es decir, la autonomía es posible de alcanzar siendo mujer, en la medida en que ellas consigan la igualdad de derechos que permitan la práctica de oportunidades para ellas, al regular su participación en la misma medida con los varones.

Luego, si se consideran las ideas que constituyen el período ilustrado, se puede identificar una noción de sujeto político, poderoso y autoconsciente que cree en la razón y la magnífica que, así como cree en él, cree en el orden, en el progreso social y en la posibilidad de grandes esquemas de reforma social.

Por ello es que dentro de este trabajo se ha considerado realizar una disección de la noción de autonomía como “interés” de las mujeres, criticando el pensamiento de Kant quien, atribuye el género a la modernidad de su pensamiento, tan entretrejado irreparablemente con la masculinidad.

En conclusión, se ha logrado plantear algunos aspectos importantes, el hecho de que el lenguaje puede perpetuar irregularidades éticas y políticas, si se analiza desde el punto de vista feminista. Por lo cual, ha sido necesario precisar el contenido de la autonomía y con la intención de desmitificar el término, se ha integrado la visión que las mujeres tienen ante la ilustración y el racionalismo universalista para atravesar temas tan significativamente éticos pero también políticos.

Al mismo tiempo, este proyecto feminista asume como importante considerar que si la fórmula kantiana exige que el agente actúe de tal manera que muestre respeto por los otros y por sí mismo mediante la apelación al reino de los fines, deja en claro que se ha de pensar en la ley moral, como una ley que guía los comportamientos de una comunidad de seres racionales dotados de deseos particulares, en lugar de pensarla como una ley dirigida a individuos considerados de manera abstracta y aislada.

La autonomía, en este trabajo se ha vislumbrado como un principio liberador, debido al siglo de las luces dentro del cual nace, gracias a las enseñanzas de Immanuel Kant en defensa de los fundamentos éticos que la promueven y sobre todo, porque es un concepto que trabaja a favor de la igualdad, la libertad y el progreso humanos. Así, después de un análisis exhaustivo sobre el mismo concepto y la crítica realizada desde la visión de las mujeres, el paradigma kantiano que sostiene a la autonomía como clave para el desarrollo humano, se convierte en el margen para visibilizar las distintas desigualdades, a favor de las libertades masculinas, cuya legalidad racional funciona perfectamente a modo, para continuar todo un sistema que trabaja para perpetuar el individualismo, en detrimento de toda aquella actividad relacionada con “los otros”, las mujeres.

Por último, cabe señalar que este trabajo que permite justificarse dentro del pensamiento feminista contemporáneo, es una crítica a la tradición que busca

esclarecer las implicaciones de los argumentos tradicionales y en esta medida busca contribuir al progreso intelectual de las mujeres pero, también al de la filosofía, para dejar de ignorar la propia posición respecto a la autonomía. Al mismo tiempo que se le resta importancia al contexto y al discurso tradicional ilustrado para mostrar que las mujeres también tienen la posibilidad de hablar por sí mismas para no continuar siendo descritas por algún varón. Los conceptos y categorías a través de los cuales se analiza y construye el mundo, tienen una historia dentro de la cual están implicadas las mujeres, por ello, la crítica al pensamiento moderno y universalista, no reduce la importancia de formular una nueva base para la aspiración política feminista.

Las feministas se han alejado mucho del acto de negar y han pasado a afirmar la especificidad y la diferencia, y en el transcurso de estos cambios han encontrado las limitaciones así como el valor de una política basada en identidades. Forjar una comunidad a través de la diferencia ahora figura como una meta más que como algo dado: un proceso de compromiso más de descubrimiento. Las cuestiones estratégicas que enfrenta el feminismo contemporáneo están hoy inspiradas por una comprensión mucho más rica de la heterogeneidad y la diversidad; pero siguen girando en torno a coaliciones, alianzas, y comunidades que dan significado a la idea de feminismo.²⁹⁸

Porque se requiere de un poder de *factum*, con relación a las mujeres y no sólo de un proyecto, por tanto, desde el feminismo, el rescate de la autonomía le devuelve la dignidad a las mujeres cuando las sitúa como personas y señala que aún se requieren formas prácticas para incidir en sus prácticas y elecciones individuales y sociales, de aquí la trascendencia del concepto.

Toda una gama de elementos psicológicos y culturales refuerzan sistemáticamente la consideración devaluatoria y el trato inequitativo hacia las mujeres; se aprecia como “natural” que seamos inseguras, sin sopesar qué efectos puede producir en una persona el que sus opiniones no sean escuchadas, o sean banalizadas o ridiculizadas; o el estar expuesta a un escrutinio permanente por su apariencia o su edad, y cifrar su valía en estos aspectos. También se tiene como “natural” que se nos considere torpes o incapaces, cuando el menosprecio a nuestro potencial disminuye o cancela el acceso a iguales oportunidades de formación, o cuando el desempeño de nuestras tareas es objeto de implacables juicios adverso, alimentados por la desconfianza y la desvalorización respecto de nuestras habilidades. [...] es por ello que se requiere ir más allá del plano psicológico e individual, a la par de la tarea de concientización de las mujeres –que incluye la crítica y la destrucción de todos esos dispositivos que nos sujetan-, y de la elaboración personal que nos permita legitimar, ante nuestros ojos y ante los de los otros, nuestras aspiraciones de cambio, de manera que evitemos caer nuevamente en el esquema de que estamos equivocadas o que los otros nos etiqueten como conflictivas.²⁹⁹

²⁹⁸ Michèle Barret y Anne Phillips. “Debates feministas contemporáneos” en *Debate feminista*, año. 6, Vol. 121, 1995, pp. 141-151.

²⁹⁹ Griselda Gutiérrez Castañeda. *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*. PUEG/UNAM, México, 2002, pp. 99-101.

El dejar de subordinar nuestras metas a favor del cuidado de otros es imprescindible para avanzar en la puesta en práctica de la autonomía, sobre todo porque esta acción nos permite tomar decisiones propias.

Se trata de cumplir con la realización de los propios fines, dismantelar los roles bajo los cuales se nos ha determinado a las mujeres y que limitan nuestra acción libre e involuntaria, y nos provocan evadir nuestra propia consideración y nuestra propia realización, entrando en conflicto y paralizando nuestras habilidades para autonormarnos y promoviendo al mismo tiempo, el abuso de poder de los hombres y de las instituciones sobre nosotras mismas, por fuerza, violencia o legitimidad, bajo pactos que se suponen consentidos entre personas iguales, pero que operan y promueven la asimetría de las relaciones y la desigualdad de condiciones.

Ante los conflictos, es que el feminismo se prepara constantemente para lograr una paridad en las relaciones que las mujeres tienen con los hombres, y es por ello que también reconoce la necesidad, no sólo de una ética, sino de una política que permita la regulación de éstas, con el único objetivo de evitar la violencia, la opresión de las mujeres que las violenta y aniquila pero sobre todo, el feminismo permite el avance social, institucional y político, pero sobre todo evita que las situaciones no continúen siendo las mismas, sino contrariamente, pretende avanzar encontrando las diferencias en el trato, resignificando y promoviendo mejores condiciones personales y legales en el trato que reciben las mujeres, promoviendo y garantizando sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicolai, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2012.

Audi, Roberto, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004.

Amorós, Celia, "Feminismo, Ilustración y misoginia romántica" en Birulés Fina, *Filosofía y género: identidades femeninas*, (Comp.), Pamiela, Pamplona-Iruña, 1992.

_____, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.

_____, "La experiencia de las mujeres, la teoría feminista y el problema del poder" en *Igualdad y diferencia*, PUEG, UNAM, México, 2001.

_____, "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", *Asparkía, Investigación feminista*, núm. 1, Publicaciones de la Universitat Jaume I, Castellon, 1992.

Ariès y Duby, *Historia de la vida privada. De la Revolución Francesa a la primera guerra mundial*, Taurus, Madrid, 2001.

Aristóteles, *Política*, libros I-IV, *Bibliotheca scriptorum et romanorum mexicana*, UNAM, México, 2000.

Bachofen, J. J., *Myth, Religion, and Mother Rights*, Princeton, University Press, 1968.

Benhabib, Sheila, "Feminismo y posmodernismo: una difícil alianza" en *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización. Del Humanismo liberal a la posmodernidad*, Eds., Madrid, 2010.

_____, *The Generalized and The concrete Other: "The Kolberg-Gilligan, Controversy and Moral Theory"*, *Situating The Self*, 1992.

Birulés, Fina, *Filosofía y género: Identidades femeninas*, Pamiela, Pamplona, 1992.

Bobbio-Mantteucci, Norberto. *Diccionario de Filosofía Política*, s. XXI, México, 1988.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Camps, Victoria (Ed), *Historia de la ética: La ética moderna*, Vol 3, Critica Barcelona, 2002.

Carracedo Rubio, José, "Rousseau en Kant" en Muguerza Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto. (eds.), en *Kant después de Kant*, en el bicentenario de la razón práctica, Tecnós, Madrid, 1989.

Cassirer, Ernest, *Immanuel Kant, Vida y doctrina*, FCE/ Breviarios, México, 1978.

Cobo Bedia, Rosa “Género” en Celia Amorós, *10 palabras clave sobre Mujer*, evd, Pamplona, 1995.

_____, *Fundamentos del patriarcado*, Cátedra. Col. Feminismos. Madrid, 1995.

Correas, Carlos, “Prólogo” en *Immanuel Kant, ¿Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadratta, Buenos Aires, 2005.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, S.XX, Buenos Aires, 1981.

De Miguel, Ana y Cobo, Rosa, “Implicaciones políticas del feminismo” en Fernando Quesada, *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta, Madrid, 2002.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

De Gouges, Olympe. *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne*, éd. *Mille et une nuits*, Paris, 1791.

De Martino Giulio y Bruzzese Marina, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la Historia del pensamiento*, Col. Feminismos, Madrid, 2000.

De Miguel, Ana y Cobo, Rosa, “Implicaciones políticas del feminismo” en Quesada Fernando, *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta, Madrid, 2002.

De Quencey, Thomas. *Los últimos días de Immanuel Kant*, Valdemar, Madrid, 2004.

Engels, Friederich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Globus comunicación, España, 2014.

et. al., *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnós. 2001.

_____, *Vocabulario técnico y científico de filosofía*. El ateneo. México. 1966.

Ferrater Mora, José *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999.

Flores, Miguel, C. “Comunidad ética y Filosofía de la Historia en Kant” en J. Muguerza y R. Aramayo, *Kant después de Kant, En el Bicentenario de la razón práctica*. Tecnós. Madrid, 1989.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, s. XXI, México, 2014.

Foulquie, Paul, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967.

Fraisse, Geneviève, *Del consentimiento*, PUEG-UNAM/PIEM-COLMEX, México, 2012.

_____. *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Col. Feminismo, Cátedra, Madrid, 2011.

Fraser, Nancy, "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente" en *Debate feminista: Política, trabajo, tiempos*, Año 4, Vol. 7, México, 1993.

Fricker Miranda y Hornsby Jeniffer, *Feminismo y Filosofía: un compendio*, Barcelona, Idea Books, 2001.

Friedman, Marilyn, "El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía" en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *Feminismo y Filosofía*, Idea books, Barcelona, 2001.

_____. *Philosophy and feminism Thinking*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

Globot Edmond, *Le Vocabulaire Philosophique*, A. Collins, París. 2001.

Grimsha Jean, "La idea de una ética femenina" en Peter Singer, *Compendio de ética*. Madrid, Alianza, 2000.

Guirao Mirón, Cristina, "Espacio privado y espacio público" en *Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo*, *Feminismo/s* 15, junio, 2010.

Gutiérrez Castañeda, Griselda. *Perspectiva de género: Cruce de caminos y nuevas interpretaciones: Ensayos sobre feminismo, política y Filosofía*. PUEG/UNAM. México. 2002.

Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

_____, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002.

_____, *Historia y Crítica de la opinión pública, la transformación estructural de la vida pública*, Ed. Gili, México, 1986.

Harding, Sandra, *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism and epistemologies*, Indiana University Press, Indianapolis, 1984.

Hierro, Graciela, *Ética y feminismo*, UNAM, México, 1985.

Höffe, Otfried, "Immanuel Kant: el ciudadano del mundo de Königsberg" en *El proyecto político de la modernidad*, FCE/UAM, Buenos Aires, 2008.

_____. *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

Ímaz. Eugenio, "Prólogo" en Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002.

Izquierdo, María Jesús, *Sexismo: poder, placer, trabajo*, Biblioteca del ciudadano/Bellaterra, Barcelona, 2001.

Jacobs Brian y Kain Patrick, *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, Austral, México, 1994.
- _____, *Crítica del discernimiento*, Machado libros/Mínimo tránsito, Madrid, 2003.
- _____, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- _____, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2000.
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, México, 1963.
- _____, *Lecciones de ética*. Critica, Barcelona, 2001.
- _____, *Metafísica de las costumbres*. Tecnós. Madrid. 1994.
- _____, *Observaciones a cerca de lo bello y lo sublime*, FCE/UAM-I/UNAM, México, 2000.
- _____, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002.
- Kuschnir, Clara, “Razón y responsabilidad” en Graciela Hierro, *Diálogos sobre Filosofía y género*, Universidad de Buenos Aires/ UNAM, México, 1995.
- Lee, Osborn, Martha (Ed.), *Woman in Western*, Random House, New York, 1979.
- Martino Bruzzese, *Las filosofas, las mujeres protagonistas del pensamiento*, Col. Feminismos, Madrid, 2000.
- McIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Mendiola, M. Salvador, “Derrida. Una idea de la (des) construcción y lo que las mujeres quieren” en *Debate Feminista*. Año 1. Vol 2.
- Miller, David, *La enciclopedia del pensamiento*, Alianza, Madrid, 1989.
- Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- _____, “Género y poder desde sus metáforas, Apuntes para una tipografía del patriarcado”, en Silvia Tubert. *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Valencia, 2003.
- Murillo, Soledad, *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, Siglo. XXI, Madrid, pp. I-XXVIII, 1996.
- Paulain de la Barre, François. *La excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos*, UNAM, México, 2007.
- Pateman, Carol, *El contrato sexual*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 1995.
- Pía Lara, María, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos/UAM-I, 1992.
- Puleo, Alicia H., *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

_____, *Dialéctica de la sexualidad humana*, Barcelona. Anthropós, 1994.

_____, *Dialéctica de la sexualidad, género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 1992.

_____, "Patriarcado" en Amorós Celia (Dir.), *10 palabras clave sobre la mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.

Raynaud, Phillip y Rials Stthéphane, *Diccionario de filosofía política*, Akál, Madrid, 2001.

Reinhart Brand, *Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología*, Plaza y Valdés, México, 2001.

Rivero Ángel, "Introducción" en Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Roldán, Concha, "Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna María Van Schumann) en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, FFyL. México, 1997.

Rosales Ortega, Rocío, "Género, su disciplina" en Gina Zabudowsky Kuper (Coord.), *Sociología y cambio conceptual*, UAM/ SXXI, México, 2004.

Rubio Carracedo, José, "Rousseau en Kant" en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.) en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*, Tecnós, Madrid, 1989, p. 360.

Ruddik, Sara, *Mathernal Thinking toward a politics of space*, Beacon Press, Ney York, 1995.

Caroll Gilligan, *In a Different a voice: psychological theory and womens development*, Harvard University Press, EE.UU.1982.

Noddings, Caring, *A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 1984.

Sampson,R. V. *Igualdad y poder*, FCE, México, 1975.

Scott, Robín. *Feminism Interpretations of Immanuel Kant*. University Park. PA. Penn State. Press, 1997.

Serret, Estela. *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG-UAM, México, 2002.

Stimpson. R. Catherinen. "¿Qué estoy haciendo cuándo hago estudios de las mujeres en los años noventa?" en Navarro. Marysa y Stimpson. R. Catherine (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* FCE, México, 1990.

Sófocles, "Antígona" en *El teatro de Sófocles en verso castellano: las siete tragedias y los 1129 fragmentos*, México, Editorial Jus, 1960.

Stuart Mill. John, "El sometimiento de la mujer" en John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*, Mínimo tránsito-Machado libros, Madrid, 2000.

Tommasi, Wanda, *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, Narcea, Madrid, 2002.

Valcárcel, Amelia. *Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*, Antrhopós, Barcelona, 1991.

Villacañas, José Luis. "Kant" en Victoria Camps (Dir.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002.

_____. *Kant y la época de las revoluciones*, Ákal, Madrid, 1997.

_____. "Introducción. Crítica y presente: sobre las bases de ilustración kantiana", en *Immanuel Kant en defensa de la ilustración*. Alba editorial. Barcelona. 1999.

Villarmeá, Stella. *En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de género*, Éndoxa, UNED, Madrid, 2004.

Wasianski E. y Quincey de T. *Vida íntima de Kant*, El clavo ardiendo/Renacimiento, Sevilla, 2003.

Wolstonecraft. Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*, Taurus, México, 2013.

Zammito, John, *Kant, Herder and the Bird of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.