

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

11 . 1 . 2023

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Cláudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Cláudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Marcos Antonio Alves
Vice-Coordenadora
Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecom
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 11	n. 1	p. 1-190	Jan.-Jun.	2023
-------------------	---------	-------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://revistas.marilia.unesp.br>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

EQUIPE EDITORIAL

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor.
Fernando M. F. Silva [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] – Editor.
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore] – Editor.
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique] – Editor.
Marita Rainsborough [Leuphana Universität Lüneburg/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] - Editora.

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Buchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martins [†] [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore]
Günter Zöllner [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Isabel Fragelli [Universidade de São Paulo]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]
Jesús González Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [†] [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris 8 - Saint-Denis]
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato C. de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / *Biannual Publication.*

Os artigos publicados em Estudos Kantianos são indexados por/
The articles published in Estudos Kantianos are indexed by: Philosopher's Index
O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado 'double-blind peer review' /
The evaluation system adopted by the journal is the so-called 'double-blind peer review'

SUMÁRIO / CONTENTS

PALAVRA DA EDITORIA / EDITORS' WORD

Marita RAINSBOROUGH 7

APRESENTAÇÃO DO FASCÍCULO ESPECIAL / PRESENTATION OF THE SPECIAL ISSUE

Paulo JESUS; Marita RAINSBOROUGH; Fernando M. F. SILVA 11

ARTIGOS / ARTICLES

El cisne negro. Amistad y política en Kant.

[The black Swan. Friendship and Politics in Kant.]

Soledad G. FERRER 19

Efeitos do universal a partir da estética de Kant

[On the effects of the universal from the point of view of Kant's aesthetics]

Virginia FIGUEIREDO 41

Ensaio de fundamentação do direito à diferença a partir da filosofia moral kantiana

[Essay on the foundation of the right to difference on the basis Kantian moral philosophy]

Joãozinho BECKENKAMP 65

Intersubjectivity and alterity in the works of Kant

Marita RAINSBOROUGH 73

La cuestión del género en las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime de

Immanuel Kant. un análisis desde la perspectiva (no filosófica) del observador

[The question of gender in Immanuel Kant's observations on the feeling of the beautiful and sublime: an analysis from the (non-philosophical) perspective of the observer]

Ileana P. BEADE 85

Kant y el problema de las mujeres: una revisión feminista de las posibilidades de su inclusión cívica

[Kant and the problem of women: a feminist review of the possibilities of a civic inclusion]

Maria B. PARODI 99

Kant's approach to alterity and women

Holly L WILSON 119

O que é uma mulher?

[What is a woman?]

Maria BORGES 129

AUTOR ENCONTRA CRÍTICOS / *AUTHOR MEETS CRITICS*

Critical Dialogue on Helga Varden's book 'Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory' (2020) Marita RAINSBOROUGH	137
Vital forces, selves, and consent: responding to a philosophical love letter Ann CAHILL	141
On Being at Home in Ourselves and the World: Love, Sex, Gender, and Justice Jordan PASCOE	151
Friendship, love, and family: comments on sex, love, and Gender by Helga Varden Alice MACLACHLAN	167
Responding to Ann Cahill, Alice MacLachlan, and Jordan Pascoe Helga VARDEN	175
Normas editoriais / Editorial Guidelines	189

PALAVRA DA EDITORIA

Este número assinala o décimo aniversário da revista *Estudos Kantianos*. Deixamos aqui o convite para festejar conosco enquanto lê esta edição. Gostaríamos de agradecer a todos que contribuíram para o êxito do nosso trabalho ao longo dos últimos dez anos. Um agradecimento especial é devido ao nosso coeditor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que fundou e deu forma definitiva a esta revista. Gostaríamos também de agradecer a Nuria Sánchez Madrid, que foi responsável pela revista nos primeiros anos, juntamente com o nosso coeditor, e que já apoiava muito a fundação da revista.

Este número da revista *Estudos Kantianos* destaca os aspectos da intersubjetividade, alteridade e gênero em Kant, que ainda não receberam a devida atenção nos estudos kantianos. O número especial “Intersubjetividade, alteridade e gênero em Kant” reúne contribuições dedicadas ao estudo da filosofia kantiana sobre estes temas a partir de diferentes perspectivas filosóficas. Nesta edição especial, contribuíram autores da Espanha, Argentina, Brasil, Alemanha, EUA e Canadá. Os editores desta edição especial, Paulo Jesus, Marita Rainsborough e Fernando Silva, apresentam o projeto e os ensaios individuais na sua introdução. Este projeto insere-se no contexto dos esforços mundiais para esclarecer a obra filosófica de Kant a partir de novas perspectivas, a fim de poder analisar e interpretar Kant em relação aos atuais contextos sociais e científicos.

Além disso, esta edição especial oferece uma análise do livro de Helga Varden “Sex, Love, and Gender: a Kantian theory” (2020) no formato “Autor encontra críticos / Author meets Critics”. Este diálogo interessante termina com a réplica de Varden aos seus três críticos. Desejamos a todos uma leitura interessante e proveitosa.

Paulo Jesus
Gualtiero Lorini
Ubirajara Marques
Marita Rainsborough
Fernando Silva

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p7>

EDITORS' WORD

This edition of *Estudos Kantianos* marks the tenth anniversary of the journal's founding. We invite you to celebrate this event with us as you read it. A big thank you goes to everyone who has contributed to our successful work over the last ten years. Special thanks to our co-editor Ubirajara Rancan de Azevedo Marquez, founder of this journal and an important factor in its development. We would also like to express our appreciation to Nuria Sánchez Madrid, who shared joint responsibility for the journal with our co-editor in its initial years and also provided great support during the founding process.

This edition of *Estudos Kantianos* explores the aspects of intersubjectivity, alterity and gender in the works of Kant, which have yet to receive the attention which they warrant in Kantian research. The "Intersubjectivity, Alterity, and Gender in Kant" special edition is a collection of contributions which are devoted to the study of these topics in Kantian philosophy and take a variety of differing philosophical perspectives as their starting point. Authors from Spain, Argentina, Brazil, Germany, the USA and Canada have collaborated on this project. In their introduction the editors of this special edition, Paulo Jesus, Marita Rainsborough and Fernando Silva, present the project and the individual essays. The project is a response to global efforts to explore Kant's philosophical works from new perspectives, thus facilitating modes of analysis and interpretation which engage with Kant within the context of current social and scientific topics.

Over and above this, this special edition includes a critical examination of Helga Varden's book 'Sex, Love, and Gender: a Kantian theory' (2020) using the 'author meets critics' format. This stimulating dialogue is followed by Varden's response to her three critics. We wish all readers interesting and profitable reading.

Paulo Jesus
Gualtiero Lorini
Ubirajara Marques
Marita Rainsborough
Fernando Silva

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p9>

APRESENTAÇÃO DO FASCÍCULO ESPECIAL

INTERSUBJECTIVIDADE, ALTERIDADE E GÊNERO EM KANT

INTRODUÇÃO

Examinar a questão da intersubjetividade nas obras de Kant nas suas dimensões teórica, ética, estética e política constitui um desiderato da investigação kantiana. As interpretações de Kant oscilam entre extremos opostos: por um lado, a acusação de solipsismo metodológico (cf., por exemplo Apel, 1973; Habermas 1983, 1988), ancorado na autossuficiência da razão no isolamento pré-comunicativo, e, por outro, o reconhecimento de Kant como pluralista liberal, dada a conceptualização da razão como razão pública, animada pela dinâmica da comunicação (cf. Keienburg 2011). Tanto na filosofia teórica como na prática, há necessidade de escrutínio da “razão alheia” (relativamente ao termo, ver Simon 2003) que alcança objetividade cognitiva e ética, produzindo acordo intra e inter-subjetivo; também na Crítica da Faculdade do Juízo, a capacidade de julgar expõe e exprime uma esfera pública estética. Assim, “pensar-por-si” (Selbstdenken) constitui um processo racional que encontra a “superior pedra de toque da verdade no interior de si próprio, isto é, na própria razão” (Kant, WhO, AA 08: 146), não na singularidade idiossincrática de um sujeito cognitivo monológico, mas antes na capacidade autocrítica dos princípios universais da razão comum e interativamente partilhada. No âmbito jurídico-político, a racionalidade intersubjetiva revela-se na pedra de toque da justiça, pois só é justa a lei que pode ser objeto de consentimento racional por todo o povo (Kant, WiA, 08: 39; TP, 08: 297; ZeF, 08: 381). Será que o Eu penso é, no fundo, um Nós pensamos? (Cf. Keienburg 2011: 95) Neste contexto, urge interrogar: qual será o papel do *sensus communis* na sua dimensão teórica, prática e estética? Quais as implicações da rejeição kantiana do egoísmo lógico, estético e moral, com a respetiva defesa do pluralismo e da “pedra de toque externa” (Kant, Anth §.2, AA 07: 128-130)?

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p11>

A discussão de Kant sobre a raça aponta para o seu interesse na diversidade das pessoas, que tem, no entanto, uma orientação normativa e é conhecida por conduzir a uma hierarquização das raças. Esta particularização e desvalorização de certas “raças” faz com que o interesse de Kant pela universalidade e igualitarismo pareça obsoleto. Por esta razão, entre outras, é importante levantar a questão da alteridade e da comunidade humana em Kant. Na Antropologia, Kant declara: “Ao egoísmo só podemos contrapor o pluralismo, ou seja, a forma de pensar em que não nos consideramos o mundo inteiro, mas em que nos consideramos e comportamos como um mero cidadão do mundo” (Anth AA 07: 130). Mas interroguemo-nos: será que, ao adotarmos diferentes pontos de vista e ao assumirmos a pluralidade, já nos referimos ao Outro na sua particularidade e alteridade, ou será que o Outro permanece ainda abstrato, tanto numa perspectiva intrasubjetiva como intersubjetiva? Do mesmo modo, a natureza contraditória do pensamento kantiano de polarização binária e naturalista dos géneros, em contraste com a vocação universal e igualitária da pessoa no contexto da Aufklärung, devem ser submetidos a uma análise crítica.

Com este fascículo temático, pretendemos estimular a reavaliação e a reinterpretção do pensamento kantiano, submetendo os aspetos da intersubjetividade, alteridade e género a um exame cuidadoso.

Na primeira parte da edição especial, os aspetos abordados são examinados nos textos de Soledad G. Ferrer, Virgínia de Araújo Figueiredo, Joãozinho Beckenkamp, Marita Rainsborough, Ileana Beade, María Betania Parodi, Holly Wilson e Maria Borges. Na segunda parte, é feita uma discussão crítica do livro de Helga Varden “Sex, Love and Gender: a Kantian theory” (2020) no formato “Author meets critics”. Nos seus ensaios, as investigadoras Ann Cahill, Jordan Pascoe e Alice McLaughlin fazem apreciações críticas do livro de Helga Varden, com base nas suas próprias posições de investigação, às quais esta responde numa réplica.

Na primeira parte da edição especial, Soledad G. Ferrer examina no seu ensaio “El cisne negro. Amistad y política en Kant” as características da amizade nos textos kantianos, a fim de descobrir em que sentido o teorema da amizade, apoiando-se em Derrida a este respeito, liga as características mais importantes da ética e da política e indica “o topos e o tropos dos dois campos”.

Posteriormente, no seu texto “Efeitos do universal a partir da Estética de Kant”, Virgínia de Araújo Figueiredo ilumina a ligação entre universalismo e particularismo em Kant no que respeita à questão do ser humano na sua diversidade. A autora defende a justificação da preocupação de Kant em integrar a “Crítica do Julgamento” no sistema transcendental-crítico contra as teses de Meg Armstrong no ensaio “The effects of blackness”: Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant” (1996) e, nesta crítica, procura reforçar a importância do universalismo de Kant e daquilo a que chama “perspetivismo” nas visões radicalmente revistas de Kant, sem rejeitar a crítica de Armstrong em relação à raça e ao género na teoria estética de Kant.

No seu texto “Ensaio de fundamentação do direito à diferença a partir da filosofia moral kantiana”, Joãozinho Beckenkamp defende que Kant fornece uma base sólida do direito à

diferença no direito, através da dedução da permissão de qualquer livre arbítrio de escolher tudo o que não prejudique o livre arbítrio de outro, o que implica, como contrapartida, a necessidade moral de respeito dessa escolha por todos os outros. A filosofia moral de Kant oferece assim uma possibilidade de lidar com as várias formas de alteridade numa perspectiva ético-moral.

No seu texto “Intersubjetividade e alteridade em Kant”, Marita Rainsborough aborda a questão da intersubjetividade e da alteridade nas suas dimensões epistemológica, ética, estética e política, observando que teoremas kantianos como. “pluralismo”, “modo de pensar alargado”, “sociabilidade insociável”, “esfera pública”, “esfera pública mundial”, “sensus communis”, “publicidade”, “hospitalidade”, bem como pressupostos epistemológicos, éticos e estéticos básicos, constituem pontos de partida fundamentais para a compreensão dos aspetos da intersubjetividade e da alteridade em Kant, devendo a dimensão intrasubjetiva ser pensada como ligada à dimensão intersubjetiva. A intrasubjetividade em Kant permanece intersubjetividade. Torna-se claro que Kant faz justiça à alteridade do Outro na sua abordagem, mas não nas suas afirmações avaliativas, que podem ser encontradas frequentemente. Por isso, com Kant, temos de pensar para além de Kant.

Ileana Beade, no seu ensaio “La cuestión del género en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime de Immanuel Kant. Un análisis desde la perspectiva (no filosófica) del observador” aborda a questão das consequências da adoção do ponto de vista do observador na análise da diferença entre os sexos no texto de Kant “*Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*” e como esta perspectiva difere da do filósofo. Com base na análise efetuada, são demonstrados o alcance e as limitações da posição de Kant sobre a natureza da mulher e o seu papel na vida cívica e política.

No seu ensaio “Kant y el problema de las mujeres: una revisión feminista de las posibilidades de su inclusión cívica”, María Betania Parodi examina a possibilidade de conciliar o pensamento jurídico-político de Kant com uma perspectiva feminista da emancipação das mulheres. Segundo Kant, a incapacidade de as mulheres agirem de acordo com os princípios da razão estabelece a sua inferioridade política ou cívica, uma posição insustentável que Parodi quer ultrapassar sem pôr em causa a filosofia kantiana em geral.

Holly Wilson defende Kant no seu ensaio “Kant’s Approach to Alterity and Women” contra a acusação de “sexismo” e classifica os seus escritos sobre género como filosofia popular e uma tentativa de fazer ciência empírica como um leigo, propagando normas de género tradicionais estereotipadas em mulheres e homens. No entanto, não nega fundamentalmente às mulheres a capacidade moral de agir. Kant teria praticado *gender policing*, especialmente contra as mulheres, como ilustram as suas observações sobre as académicas e o tratamento dado a Maria von Herbert. Conclui que a experiência de Kant com Maria von Herbert sugere que a dignidade de uma pessoa não reside nem na conformidade com a norma de género nem na submissão à lei moral, mas sim no trabalho fora de casa e na obtenção de uma identidade significativa.

Maria Borges analisa a concepção de Kant sobre o gênero feminino, partindo da distinção entre o belo e o sublime. Ela mostra que a bela moralidade se baseia em sentimentos morais e implica a incapacidade de agir de acordo com princípios. As virtudes femininas podem ser associadas à promoção da cultura e do refinamento social. Por fim, ela mostrará em que sentido a moralidade emocional que Kant atribui às mulheres pode ser encontrada na filosofia feminista contemporânea, especialmente na ética do cuidar.

A segunda parte da edição especial de *Estudos Kantianos* “Author meets critics” sobre o livro de Helga Varden “Sex, Love and Gender: a Kantian theory” (2020) começa, após uma breve introdução de Marita Rainsborough, com o ensaio de Ann Cahill “Vital Forces, Selves, and Consent”: Responding to a Philosophical Love Letter”, em que critica a caracterização de Helga Varden das “postmodern approaches to sexual orientation and identity” e a alegada equação entre construção social e realidade. Também argumenta contra o princípio de Varden do “consentimento” como categoria legal para determinar a agressão sexual. Segue-se o texto de Alice McLaughlin “Friendship, Love, and Family: Comments on Sex, Love, and Gender by Helga Varden”, em que a autora reflete criticamente sobre os aspetos do dever de veracidade no contexto da identidade sexual, da ausência de família e das consequências da linguagem ofensiva. Jordan Pascoe prossegue com a análise do livro de Helga Varden com o seu ensaio “On Being at Home in Ourselves and the World: Love, Sex, Gender, and Justice”. A autora debate a forma como a análise de Varden fornece recursos muito necessários para pensar sobre a forma como a adoção de uma postura autodefensiva face à opressão pode violar os deveres de resistência à nossa própria opressão. De seguida, a autora debruça-se sobre o que considera serem dois aspetos problemáticos da visão de Varden sobre o Estado justo: a sua compreensão do consentimento sexual e a sua defesa do direito do Estado a restringir o aborto. Na réplica de Helga Varden “Responding to Ann Cahill, Alice MacLachlan, and Jordan Pascoe”, que conclui esta parte da edição especial, Varden aborda as críticas levantadas. Em particular, aborda as questões do aborto, do consentimento, da família, da natureza humana, das identidades sexuais, de género e filosóficas, da correspondência entre Kant e Maria von Herbert e da complexidade dos diferentes tipos de opressão.

A equipa editorial desta edição especial da revista *Estudos Kantianos* deseja a todos os leitores uma leitura proveitosa. Aguardamos com expectativa a publicação de mais artigos sobre este tema em futuros números da revista *Estudos Kantianos*, uma vez que a investigação destes aspetos na filosofia de Kant está longe de estar concluída.

Paulo Jesus (Universidade de Lisboa),

Marita Rainsborough (Universidade Leuphana de Lüneburg / Universidade de Lisboa)

Fernando M. F. Silva (Universidade de Lisboa)

PRESENTATION OF THE SPECIAL ISSUE

INTERSUBJECTIVITY, ALTERITY AND GENDER IN KANT

INTRODUCTION

The examination of intersubjectivity on the epistemological, ethical, aesthetic and political dimensions of Kant's philosophy has been a desideratum of Kantian scholarship. Interpretations focused on these issues are exceedingly diverse and range between the accusation of methodological solipsism (cf. for example, Apel 1973; Habermas 1983, 1988), which assumes the self-sufficiency of reason in pre-communicative separation, and the conceptual interpretation of reason as public reason (cf. Keienburg 2011), which requires communication. An investigation on cognitive otherness, or foreign thought (cf. Simon 2003 for more on this), is required in both theoretical and also practical philosophy, similarly to the way in which judgement in the 'Critique of Judgement' requires the community of taste and the possibility of public aesthetic agreement. So one should ask, in fundamental terms the 'I think' actually a 'We think'? (Cf. Keienburg 2011: 95) In this context, what role does the 'sensus communis' with its theoretical, practical and aesthetic dimensions play?

Moreover, Kant's critical examination of race throughout his career is an indication of his interest in the diversity of humanity, which is, however, interpreted in a normative manner and, as is known, leads to racial hierarchization. This particularization and the denigration of certain 'races' makes Kant's interest in universality and equality appear obsolete. For these reasons, among others, it is important to investigate the issue of human alterity in Kant's philosophy. Kant states: "The opposite of egoism can only be pluralism, that is, the way of thinking in which one is not concerned merely with oneself as the whole world, but rather regards and conducts oneself as a mere citizen of the world." (ApH AA7: 130). When considering differing viewpoints and plurality, do we already denote the other's distinctiveness and otherness, or does the other remain more abstract when viewed from the intra- and intersubjective perspective?

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p15>

Furthermore, the contradiction of Kant's gender-polarizing thinking and his view of gender in the context of his concept of enlightenment must also be subjected to a critical analysis.

As demonstrated by the preceding considerations, the main objective of this thematic issue is to inspire a re-evaluation and re-interpretation of Kantian philosophy by placing a special emphasis on intersubjectivity, alterity and gender.

In the first part of the thematic issue, Soledad G. Ferrer, Virginia De Araujo Figueiredo, Joãozinho Beckenkamp, Marita Rainsborough, Ileana Beade, Maria Betania Parodi and Holly Wilson examine the aspects of Kant's writings mentioned above. In the second part, Helga Varden's book 'Sex, Love and Gender: a Kantian theory' (2020) is critically examined using the 'author meets critics' format. Researchers Ann Cahill, Jordan Pascoe and Alice McLaughlin critically appraise Helga Varden's book in their essays, taking their own research positions as the starting point for this. This is followed by Helga Varden's response.

In the first part of the thematic edition Soledad G. Ferrer's essay 'El cisne negro. Amistad y política en Kant' investigates the characteristics of friendship in Kantian texts. Her aim is to discover in what sense the theory of friendship – building on Derrida in this regard – combines the key characteristics of ethics and politics, specifying both "the topos and also the tropes of both fields".

Following this, Virginia De Araujo Figueiredo explores the link between universalism and particularism in Kant's work as regards the question of human diversity in her text 'Efeitos do universal a partir da Estética de Kant'. She defends the validity of the Kantian concern to integrate the 'critique of judgement' into the transcendental critical system vis-à-vis Meg Armstrong's theories in the essay "The Effects of Blackness: Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant" (1996). When doing so, De Araujo Figueiredo's critique attempts to make a strong argument for the importance of Kant's universalism and what she terms 'perspectivism' in his radically revised attitudes, without rejecting Armstrong's criticism of how race and gender are addressed in Kant's aesthetic theory.

In his essay 'Ensaio de fundamentação do direito à diferença a partir da filosofia moral kantiana' Joãozinho Beckenkamp argues that Kant provides a solid foundation for the right to be different, namely through his deduction of every individual's permission to have free will and to decide for everything which does not harm the free will of another. Conversely, this brings with it the moral necessity that everyone else respects such a decision. Kant's moral philosophy thus provides a possible way of dealing with various forms of alterity in ethical-moral viewpoints.

Marita Rainsborough's text 'Intersubjectivity and alterity in the works of Kant' explores the question of the epistemic, ethical, aesthetic and political dimensions of intersubjectivity and alterity. She determines that Kantian theories such as 'pluralism', 'enlarged thinking', 'unsocial sociability', 'public', 'world public', 'sensus communis', 'publicity' and 'hospitality' and also epistemic, ethical and aesthetic basic assumptions provide fundamental starting points to understand Kant's aspects of intersubjectivity and alterity, whereby the intrasubjective must be considered as being linked to the intersubjective dimension. In Kant's world intersubjectivity

remains inter-subjectivity. It becomes clear that although Kant does justice to the otherness of the other in terms of approach, he does not, however, do so in his statements, which are often evaluative. One must therefore join Kant in thinking beyond Kant.

Ileana Beade's essay 'La cuestión del género en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime de Immanuel Kant. Un análisis desde la perspectiva (no filosófica) del observador' discusses the consequences of taking the observer position when exploring gender differences in Kant's text *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* and how this perspective differs from that of the philosopher. Taking her analysis as a starting point, Beade demonstrates the range and limits of Kant's position on the female nature and women's role in civic and political life.

In her essay 'Kant y el problema de las mujeres: una revisión feminista de las posibilidades de su inclusión cívica' María Betania Parodi examines the possibility of reconciling Kant's juridical-political thinking with a feminist perspective on female emancipation. Kant argues that women's inability to act according to principles of reason justifies their political or civic inferiority; an untenable position which Parodi wishes to overcome without calling Kantian philosophy in general into question.

Holly Wilson defends Kant against the accusation of 'sexism' in her essay 'Kant's Approach to Alterity and Women', categorising his writings on gender as popular philosophy and a layman's attempt to carry out empirical science, whereby he advocates traditional gender norms for men and women. Nevertheless, Kant does not dispute women's moral ability to act *per se*. His statements regarding female scholars and his treatment of Maria von Herbert are illustrations of his *gender policing* of women in particular. Wilson comes to the conclusion that Kant's experience with Maria von Herbert indicates that an individual's dignity lies neither in conforming to gender norms nor in submitting to moral law, but rathermore in working outside the home and gaining a meaningful identity.

Maria Borges analyses Kant's conception of the female gender by starting from the distinction between the beautiful and the sublime. She shows that the beautiful morality is based on moral feelings and implies an inability to act according to principles. The feminine virtues can be associated with the promotion of culture and social refinement. Finally, she will show in what sense the sensible morality that Kant attributes to women can be found in contemporary feminist philosophy, especially in the ethics of care.

The second part of this thematic edition of *Estudos Kantianos*, 'Author meets critics', on Helga Varden's book 'Sex, Love, and Gender: a Kantian theory' (2020) begins with a short introduction by Marita Rainsborough, followed by Ann Cahill's essay 'Vital Forces, Selves, and Consent: Responding to a Philosophical Love Letter', in which she criticises Helga Varden's characterisation of "postmodern approaches to sexual orientation and identity" and the asserted equation of social construction and reality. Cahill also argues against Varden's principle of 'consent' as a legal category to define what constitutes a sexual attack. This essay is followed by the text 'Friendship, Love, and Family: Comments on Sex, Love, and Gender by Helga Varden' by Alice McLaughlin, in which the author reflects critically on the obligation to be truthful in

the context of sexual identity; the absence of family and the consequences of abusive language. Jordan Pascoe continues the critical examination of Helga Varden's book with her essay 'On Being at Home in Ourselves and the World: Love, Sex, Gender, and Justice'. The author discusses to the extent to which Varden's analysis provides urgently needed resources to enable consideration of how taking a self-defensive position when confronted with oppression can violate our obligations to resist our own suppression. Following this, Pascoe turns her attention to two aspects of Varden's representation of a just state, which she considers to be problematic. Firstly, Varden's understanding of sexual consent and, secondly, her defence of the state's right to restrict abortions. Helga Varden's response, 'Responding to Ann Cahill, Alice MacLachlan, and Jordan Pascoe', which concludes this part of the thematic edition, addresses the authors' criticisms. When doing so, Varden focuses in particular on the topics of abortion; consent; family; human nature; sexual, gender and philosophical identities; the correspondence between Kant and Maria von Herbert; and the complexity of various forms of oppression.

The editing team of this thematic edition of *Estudos Kantianos* wishes all readers productive reading. We look forward to further articles on this topic in future editions of *Estudos Kantianos*, as the investigation of these aspects of Kant's philosophy is by no means over.

Paulo Jesus (Universidade de Lisboa),

Marita Rainsborough (Universidade Leuphana de Lüneburg / Universidade de Lisboa)

Fernando M. F. Silva (Universidade de Lisboa)

EL CISNE NEGRO. AMISTAD Y POLÍTICA EN KANT

THE BLACK SWAN. FRIENDSHIP AND POLITICS IN KANT

Soledad G. FERRER¹

Universidad Complutense de Madrid

I. AMISTAD Y MORAL

Vamos a quedarnos con esta frase: la amistad representa tónica y trópicamente lo esencial de la ética y la política en Kant; y vamos a preguntarnos por su sentido. Por una parte, la amistad sería el *topos* de la ética y la política, lo que significa el espacio —o uno de los espacios— en el que estas encuentran acogida y refugio, en el que pueden desarrollarse propiamente. Parece que en cuanto a la ética no habría dificultad, pero cuesta un poco más pensar en qué modo la amistad sería el *topos* de la política. Por otra parte, la amistad sería el *tropo* de la ética y de la política —o uno de ellos. ¿Qué tenemos que pensar en este caso? ¿Se trataría de un recurso retórico basado en el desplazamiento de sentido desde uno propio hacia otro u otros figurados?² En ese caso la amistad sería el fenómeno en el que la ética y la política se presentan en un sentido desplazado pero que guarda una relación de sinonimia o de asociación con su sentido literal. Y este desplazamiento de sentido tendría la finalidad de subrayar los rasgos fundamentales de estos dos ámbitos —de la ética y de la política— al trasladarlos a otro espacio de sentido en el que quedan destacados o puestos de relieve. El desplazamiento siempre implica una elección, una discriminación, una interpretación en definitiva: salvamos algunos rasgos de la ética y la política, los que consideramos fundamentales, y los trasladamos a otro espacio. Pero este espacio tiene que poder darles acogida, tiene que estar configurado de manera que pueda recibirlos con hospitalidad. ¿Por qué elegir la amistad para este deslizamiento desde lo propio hasta lo figurado? Y, por otra parte, ¿por qué habría que emigrar a un sentido figurado cuando la amistad es el *topos* de la ética y la política? ¿Cómo puede la amistad ser al mismo tiempo lugar propio y lugar desplazado, *terminus a quo* y *terminus ad quem* en este viaje retórico?

A todas estas preguntas tendremos que ir dando respuesta en este trabajo. De momento vamos a comenzar por la definición de amistad del §46 de la *Metafísica de las costumbres*: “la unión de dos personas por el mismo amor y respeto recíprocos” (*die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung*). Y de ella vamos a retener que se habla solamente

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p19>

de dos personas, sin especificar si se trata de hombres o mujeres, y que se insiste en que tanto el amor como el respeto que haya entre ellas ha de ser igual. En los escritos preparatorios de la *Metafísica de las costumbres* encontramos una definición parecida: “La unión más íntima (*innigste Verbindung*) del amor recíproco con el respeto recíproco es la amistad”.³ Aquí no se insiste tanto en la igualdad de los sentimientos recíprocos y ni siquiera se menciona si las amigas han de ser dos o pueden ser más, pero se resalta el carácter de la unión que ha de haber entre ellas, que ha de ser íntima en grado superlativo, lo cual pone de relieve un rasgo del que nos ocuparemos en seguida.

Vamos a profundizar un poco más en la definición que Kant nos propone de la amistad procurando no dar por supuesta ninguna de sus notas. Los dos elementos fundamentales que forman parte de esta definición son amor y respeto. Kant aclara que debemos considerarlos como opuestos, pues “se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión, y si el principio del primero ordena aproximarse, el del segundo exige mantenerse a una distancia conveniente”.⁴ De esta oposición, unida a la primera definición que hemos señalado, se deriva toda la aporética de la amistad que se expone en el §46 de la Doctrina elemental de la Virtud. Se trata, no lo olvidemos, de una confrontación de sentimientos, de una lid sentimental. Pero en este caso los sentimientos son también obligaciones. El respeto en este caso se determina como “el deber negativo para con los otros de no tratarlos como meros medios para mi arbitrio, incluso si esto sucede por amor, sino actuar en ellos solo tanto como ellos mismos permitan (*nur so viel sie selbst einräumen wollen*)”,⁵ es decir, abstenerse de intervenir más allá de lo que el amigo admita, mantener la distancia que él establezca, negarme el permiso de aproximarme que yo me concedería gustosa a mí misma pero que él me niega.

El amor ya lo hemos determinado como una fuerza contraria a la que el respeto tiene la función de refrenar. Sería la dulzura del sentimiento de posesión recíproca que se aproxima a la fusión de los amigos en una sola persona, la entrega mutua y la participación solidaria,⁶ pero que también necesita reglas, como todo deber. El amor tiene que ver con el acuerdo (*Zusammenstimmung*) de los fines de cada uno con los de todos los seres humanos; el respeto, con la libertad de cada cual.⁷

Pues bien, en esta pareja de fuerzas contrarias tenemos que encontrar esa *igualdad* que es tan necesaria en la amistad, tanto la igualdad en el amor como la igualdad en el respeto, pues los dos ingredientes tienen que conservar esta igualdad tanto entre sí como con los correspondientes de la persona amiga. Es decir, en uno mismo deben ser equivalentes el amor y el respeto que tiene por su amigo, de manera que se contrarresten; pero en el amigo también tienen que ser equivalentes. Y, además, ambas parejas de contrarios tienen que ser equivalentes entre sí. Esta dinámica de fuerzas y contrafuerzas que operan en reciprocidad configura la amistad perfecta. El problema no está solamente en saber qué fuerzas están operando de hecho en el amigo, sino también en saber cuáles están operando en uno mismo, pues nos movemos en el terreno de las intenciones, donde uno mismo tampoco es capaz de saber lo que en sus sentimientos es fruto del amor y lo que es fruto del respeto.⁸ Y esto cobra la máxima importancia, pues en el asunto de la amistad todo es cuestión de proporción y, si el sistema se desequilibra y, por ejemplo, uno de los amigos tiene más amor que el otro, pierde parte del respeto que el otro le tiene. Y,

aunque Kant no lo mencione, es de suponer que ocurre lo mismo con la parte del respeto: que si uno respeta al otro demasiado, si se mantiene a demasiada distancia de él, perderá parte de su amor. Y lo mismo ocurre, es de suponer, en los dos casos por lo que respecta a una medida escasa de amor o de respeto por parte de la otra persona. La amistad estaría pues, en ese espacio intermedio entre deseo de acercamiento y preservación de la distancia, y no es extraño que Kant hable en este punto de delicadeza y del aprendizaje que es necesario para entrar en este juego tan sutil, un aprendizaje que ha de comenzar ya en la niñez.⁹ Casi se podría decir que esta descripción de la amistad en Kant es como la de un ritual de lucha o de confrontación en el que ninguno de los impulsos, ni los positivos ni los negativos, ni los de acercamiento ni los de alejamiento, tienen que sobrepasar un cierto grado, en el que el equilibrio solo se encuentra en una lucha de tensiones antagónicas, de trabajos contrarios. Cualquier descuido puede hacer de la amistad un fracaso.

Sin embargo, esta caracterización de la amistad en términos de dinámica de fuerzas solo nos presenta el aspecto externo del fenómeno, su manera de operar; nada nos dice de cómo surge o en qué se fundamenta. Todo el juego de atracciones y repulsiones presupone un sentimiento que es el que lo pone en juego. Para comprender este aspecto tenemos que acudir a otros textos, en los cuales Kant se pregunta si la amistad surge por sí misma de la armonía entre los modos de pensar (*Denkungsart*) que descubrimos sin buscarla (*tactus interior*).¹⁰ Como ocurre muchas veces en los textos de Kant, un paréntesis nos abre un abismo de significaciones. ¿Qué es ese *tactus interior* que solo aparece aquí mencionado? Tenemos por un lado el concepto de los cirenaicos transmitido por Cicerón de un tacto interno que recoge los afectos y los transforma en percepciones, configurando así el material del conocimiento, que nunca versa directamente sobre las cosas externas, sino sobre los *pathe*. ¿Cómo sería la armonía del tacto interior a la que Kant se refiere? Sin duda, no podría ser buscada, no sería fruto de un esfuerzo; sería, más bien, felizmente encontrada, bienvenida, acogida. Kant la opone a una relación contractual (*vertragsmäßig*), en la que los contrayentes buscan llegar a un acuerdo como resultado de una deliberación. No sería este el caso de la amistad, donde no podemos esperar otra cosa que hallazgo y feliz coincidencia. Por otra parte, hay que tener en cuenta el sentido musical de la palabra *tacto*, al que llegamos a través del concepto de armonía. *Tactus* es similar a pulso (del corazón y del ritmo, del ritmo vital y sentimental), a *beat*, a toque, a latido, y su armonía nos hace pensar en la de dos almas que laten al unísono, que siguen la misma cadencia o dos cadencias que armonizan entre sí. Ya hemos visto antes que se trataba de un asunto sentimental, pero ahora, de la mano de la física cirenaica y epicúrea, Kant está intentando acceder a la estructura de este terreno sentimental que es el favorito, dice, de todas las novelas.

El siguiente paso nos habla del modo de latir, de la orientación del movimiento del que hablábamos antes. Pues describe la amistad como una intención (*Gesinnung*) común de participar y propiciar el bien de la amiga.¹¹ Esta intención se pone en relación, no directamente con la felicidad, sino con la dignidad de ser feliz, pues al favorecer a la amiga estamos procurando su felicidad, si bien tan solo en la intención y no tanto fácticamente. Sería entonces la amistad un intercambio de buenas intenciones, la buena intención recíproca y, en esa medida, podemos considerarla un deber. La amistad, pues, estaría en relación con la dignidad de ser feliz de la amiga, sería un intercambio de buenos deseos, un reconocimiento mutuo de lo que la amiga

merece. Conviene prestar atención a este rasgo, pues hasta ahora parecía que la dignidad de ser feliz de una persona estaba en relación con su intención moral, pero lo que estamos descubriendo ahora es que también está en relación con la circunstancia de tener una amiga, pues esa amiga nos considerará dignas de ser felices, igual que nosotras a ella. Así pues, la suerte de tener una amiga consiste en que no solo podemos ser dignas de ser felices, sino que además puede haber alguien que esté de acuerdo con nosotras, que nos reconozca esa dignidad, que crea que nos merecemos la felicidad. Y, recíprocamente, nosotras estaríamos de acuerdo con que nuestra amiga alcance la felicidad, tendríamos la convicción de que se la merece, no le pondríamos ningún reparo a esa pretensión y, si estuviera en nuestra mano, contribuiríamos a su logro. La dignidad de ser feliz no solo es un asunto personal o individual, pues, sino que abre su horizonte a la amiga, que entra en él como testigo o como jueza del mismo modo que nosotras entramos en el suyo.

Hemos dicho ya que la amistad es un deber, pero ¿de qué tipo de deber estamos hablando? Kant dice que se trata de un deber meritorio, no común; y, desde luego, ¿cómo va a ser exigible en sentido estricto la amistad? Y, sin embargo, aunque ella misma sea un deber meritorio, aquel cuyo fomento es deseable, aunque ella misma no se pueda prescribir, está compuesta, como hemos visto antes, de la síntesis dinámica de dos deberes, uno de los cuales (el respeto a los demás) es estricto,¹² mientras que el otro (el amor) es amplio. Esto nos lleva a la distinción de los dos tipos de deberes que señala Kant, una distinción problemática y fluctuante a lo largo de su obra.¹³ Los deberes amplios, tal como son tematizados en la *Metafísica de las costumbres*, se refieren a las máximas y dejan sin determinar las acciones concretas, mientras que los estrictos se refieren directamente a las acciones. En definitiva, tal como los presenta en la *Metafísica de las costumbres*, los deberes estrictos serían los deberes jurídicos y los amplios, los morales. Independientemente de lo problemático de esta distinción, asunto en el que no vamos a entrar, nos interesa el caso del respeto, un deber estricto que, sin embargo, marca la estructura entera de la ética y que actúa como ingrediente principal de la amistad. Y, sin embargo, es estricto y análogo al deber jurídico. ¿Y no se podría afirmar que forma parte de toda la metafísica de las costumbres o de la moral en general desde el momento en que se habla del respeto a la ley moral? En efecto, el respeto es un sentimiento que está más allá de la clasificación de los deberes en estrictos y amplios, que se refiere a lo que está más allá de las personas, sus acciones y sus máximas: al hecho de la razón y el modo en que nosotros nos relacionamos desde nuestra finitud con él. Y algo parecido ocurre con el amor, que, al poner en común los fines de los seres humanos y al exigirnos que los convirtamos en los nuestros, está nombrando la esencia de la ética. Kant desarrolla este aspecto cuando expone lo que es un *amigo de los seres humanos* en contraposición a un filántropo: aquella expresión “contiene también la representación y ponderación de la *igualdad* entre los seres humanos, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por decirlo así, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos.— (...) El deber de querer bien al ser humano como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien”.¹⁴ Como cabría esperar, en esta situación tópica y trópica, como dice Derrida, de la figura del hermano, aparece la igualdad como rasgo constitutivo de la

amistad universal que es un deber, podríamos decir que el deber fundamental de la ética. La metáfora de la familia, de una fraternidad de seres humanos iguales con unas leyes que obligan a todos por igual, funciona para Kant como esquema que trae a expresión sensible la idea ética. En conclusión, vemos cómo el deber de la amistad diluye en cierto modo las distinciones entre tipos de deberes que Kant establece.

En las *Lecciones de filosofía moral* la amistad es caracterizada insistentemente como una idea y no como un objeto deducido de la experiencia. La argumentación sobre este punto consiste en presentarla como un concepto a priori que sirve como modelo ideal para medir todo objeto empírico en función de su mayor o menor acercamiento a él: “La amistad es el máximo de amor recíproco, una idea que sirve de medida (*Maß*) para determinar el amor recíproco. (...) Esta idea de amistad sirve para que podamos determinar la amistad y veamos cuánto le falta para llegar a la idea.”¹⁵

La amistad sería, pues, un máximo con respecto al cual toda amistad real representaría un grado determinado. Kant interpreta con esta clave el dicho atribuido a Sócrates: “Amigos míos, ¡no hay ningún amigo!”. En efecto, no existe ningún amigo pleno, pues empíricamente nunca se puede realizar completamente la idea. Llama la atención el hecho de que de esta definición de amistad haya desaparecido el elemento del respeto. Sobre este rasgo de la amistad, que al mismo tiempo que es deber es idea —inalcanzable en cuanto tal— se ha discutido mucho, pues hay quien ve en este deber de la amistad un deber inalcanzable y, en esta medida, imposible. No obstante, basta reparar en el deber de promover el bien supremo en el mundo,¹⁶ o el de desarrollar los talentos propios, para encontrar otros ejemplos de deberes que son imposibles de cumplir acabadamente en el mundo y por parte del individuo,¹⁷ pero que no por ello dejan de ser deberes. Se trata de deberes que no son como los demás en el sentido de que ponen en juego los fundamentos mismos de la ética kantiana. Tal vez sea esta la razón de que Kant suprima de esta definición ideal de la amistad el elemento del respeto, que sí ha de ser alcanzable.

Pues bien, si recopilamos varios de los rasgos de los que hemos venido señalando hasta ahora podemos ver hasta qué punto la amistad pone en juego los aspectos fundamentales de la ética kantiana: el equilibrio entre amor y respeto, la intención, la dignidad de ser feliz, el sentimiento de respeto, el concepto de fin, la igualdad, la idea práctica. Y lo hace conjugando estos conceptos en dos personas de manera que cada uno de ellos encuentre respuesta, reciprocidad, resonancia, en la otra. Si nos damos cuenta de esto entenderemos por qué la reflexión sobre la amistad ocupa el lugar de la conclusión de la teoría de la virtud: porque en este fenómeno se pone de manifiesto lo que es la ética en sí misma. El fenómeno de la amistad revela que todos esos rasgos que atribuimos a la ética se pueden presentar, aunque sea raramente, en un fenómeno de la experiencia, del mundo. En este sentido es la amistad sublime,¹⁸ pues es el acontecimiento en que se da la idea. Y lo hace configurando un espacio mínimo, un pequeño *topos* que es al mismo tiempo un *êthos*, en el que acontecen todos los rasgos de la moral que acabamos de enunciar. Esto es particularmente claro en los rasgos que Kant destaca en su definición de la amistad: amor y respeto. Pues ahí podemos ver cómo la amistad es, como ya sabemos desde Aristóteles, una virtud, una acción que requiere fuerza, empeño, trabajo. Como ya hemos visto, cualquier descuido puede convertir la amistad en un fracaso, del mismo modo

y por la misma razón que cualquier desatención puede hacer naufragar la disposición moral, esa difícil conjugación de amor y respeto hacia uno mismo y hacia los demás. Podemos decir, entonces, que la amistad es el paradigma de la ética. O, como se dice al final de la sección dedicada a la amistad en las *Lecciones de filosofía moral*, que “en la amistad se cultiva la virtud en lo pequeño”¹⁹, en pequeña escala, en miniatura.

La amistad sería, entonces, un *topos* de la moral y al mismo tiempo una figura o tropo de la moral, su figura privilegiada y tal vez única, pues en ella encontramos subrayados los rasgos fundamentales de la ética que acabamos de enumerar. Que sea a la vez *topos* y tropo, lugar propio y lugar desplazado, no debería extrañarnos, pues estamos tratando con el ser del deber ser, con ideas, con arquetipos, que al mismo tiempo tienen un trasunto fenoménico o se intenta que lo tengan. Precisamente en esta ida y en esta vuelta del ser al deber ser es donde se juega para Kant, como sabemos, la ética.

II. AMISTAD Y POLÍTICA

Bastaría con lo que hemos remarcado hasta ahora para convertir la reflexión sobre la amistad en el elemento conclusivo de la teoría de la virtud que ella es. Pero Derrida señala aún otro aspecto al que todavía no nos hemos referido y que tiene que ver, no tanto con lo que es la amistad ni con sus ingredientes constitutivos o su modo de operar, sino con la vertiente política de la amistad. Así, la amistad aparece como el horizonte de la política cosmopolita. Veámoslo.

El punto de partida nos los proporciona el tópico de que los amigos son aquellos que pueden compartir un secreto. “Es por el secreto por lo que habría que decir: quien tiene muchos amigos no tiene ninguno”.²⁰ La alusión al secreto en Kant es para Derrida un envite político: los amigos pueden decirse sus juicios acerca del gobierno, la religión, etc., con los peligros que la expresión de esas opiniones encierra, y sentirse, sin embargo, a salvo, protegidos por la amistad. Verdaderamente un amigo así es un cisne negro,²¹ un mirlo blanco, con el que se puede practicar un uso de la razón que no sería ni público ni privado y al que tal vez deberíamos denominar, recuperando un adjetivo que ya nos hemos encontrado anteriormente, un *uso íntimo de la razón*. Pero vayamos más despacio.

Habría que preguntarse, en primer lugar, qué es un secreto. No se trata de un objeto natural ni de un objeto de conocimiento. Es una secuencia de información o una opinión que se cree que se debe mantener oculta de las demás personas porque se desconfía de su inocuidad en caso de que sea propagada. En otras palabras, su difusión más allá del círculo de la más estrecha amistad puede ser comprometida y por eso es peligrosa la apertura del secreto a una tercera persona, que entraría en ese círculo íntimo sin permiso de todos, sin derecho a tanta intimidad. Los amigos de mis amigos no está tan claro que sean mis amigos, al menos en cuanto a los secretos se refiere, pues la solemnidad del secreto, la promesa de no propagarlo, se debilita cuando interviene un tercero. “No digas a nadie esto que yo prometí no decirte ni siquiera a ti, que eres mi amigo”. Pero eres mi amigo porque yo te confío mis secretos, luego tendría que confiarte también los secretos que otro amigo me ha confiado. Sin embargo, esta cadena convertiría el secreto en “un secreto a voces”. Aquí encontramos la aporía del secreto.

Hay secretos que no te puedo confiar si no es con el permiso de aquella persona que me los confió; no puedo comunicarte, amigo mío, los secretos que me confió otro amigo a no ser que él me dé su permiso expresamente. Luego el que me dijo el secreto está poniendo excepciones a las cosas que te puedo confiar, está poniendo coto a nuestra confianza y, con ello, a nuestra amistad.

A la propagación de un secreto la llamamos traición, que es todo lo contrario de la amistad; y, sin embargo, el respeto al secreto, su mantenimiento, ¿no supone también una cierta traición? Una traición a la intimidad que tengo con otro amigo, de la que tengo que excluir precisamente esa opinión, esa información que debo mantener o guardar en secreto. Y esta exclusión la convierte en una amistad incompleta, relativa, opaca. La intimidad que tengo con un amigo limita la intimidad que tengo con otro. Aquí tenemos, entonces, la razón de que la amistad, según su definición, se tenga que dar solamente entre dos personas.

Por otra parte, ¿cuál sería el secreto?, ¿cómo reconocerlo?, ¿cómo se sabe que algo debe permanecer en secreto?, ¿qué es lo que convierte a cierta cadena de información en secreto aparte del hecho de haber indicado que lo es, de haberla clasificado como tal? Atención a las expresiones: “mantener un secreto”, “guardar un secreto”, como si los secretos tendieran por sí mismos a escaparse, a ser voceados, y hubiera que hacer un esfuerzo para mantenerlos en su estado de secreto, al abrigo de la publicidad. Un esfuerzo moral que solo el verdadero amigo, ese cisne negro, puede hacer. Un esfuerzo en el que se prueba la autenticidad de su amistad. El secreto sería algo cuya divulgación se considera peligrosa en algún sentido. Pero ¿cómo sabemos que sería peligrosa? Se trata, en último término, de una decisión, aunque esté basada en el conocimiento de nuestro entorno social y del carácter del ser humano. Y es esta decisión la que pedimos al amigo que respete. Es el respeto a esta decisión el que funda la amistad. Que no se trata de un conocimiento está claro, pues no podemos conocer la cadena de acontecimientos que se seguirían de la liberación de ese secreto, aunque sí podemos sospechar alguno de sus eslabones y esta sospecha es la que nos lleva a tenerlo guardado, atado. Pero lo fundamental aquí no es el contenido del secreto ni su valoración como tal, sino el respeto que le debo a la decisión del amigo que me lo confía, que es el que decide tanto considerarlo como un secreto como confiármelo a mí y de esta manera elevarme a la categoría de ese cisne negro tan discreto. Lo fundamental es el deber formal de respetarlo sea cual sea y aunque tal vez me parezca, en caso extremo, que no hay razones para considerarlo un secreto, que mi amigo se equivoca en su interpretación y en su decisión, que su contenido no es peligroso ni para él ni para nadie. Le debo respeto, le debo lealtad, he de acatar su decisión y mantener su secreto. Incluso en el caso de que la transmisión del secreto de mi amigo a otro amigo pueda ayudar a alguno de los dos. O de que eso sea lo que yo creo. Pero no: cada burbuja de intimidad tiene que estar aislada, cerrada en sí misma. No puedo salir de una burbuja sin hacer ciertas promesas en su puerta acerca de los secretos que me han confiado en ella y que me dejan llevarme. Aunque esa información sea para mí una carga, aunque tenga que hacer un esfuerzo por mantener mi promesa de silencio. Pues secreto y promesa van de la mano. Tendré, pues, que guardar silencio cuando me introduzca en otra burbuja, un silencio oneroso, insostenible.

Y ¿durante cuánto tiempo tendré que llevar esta carga? ¿Cuánto tiempo dura la lealtad? Como sospechábamos, dura más que la propia amistad, pues esta puede romperse, pero el compromiso que se contrajo en ella no puede quebrantarse. Y no puede quebrantarse ni siquiera cuando ocurra lo que siempre puede ocurrir y tanto nos temíamos: la muerte del amigo, aunque se tratara de un antiguo amigo. Pues la muerte o la ruptura no hacen otra cosa que paralizar el diálogo, pero no hacen estallar la burbuja en cuyo interior tuvo lugar y dentro de la cual yo me comprometí. Puede que la burbuja esté vacía, que mi amigo haya muerto, pero eso es, si cabe, todavía peor porque entonces tengo la seguridad de que nadie podrá libramme jamás de la promesa de lealtad que le hice cuando me confió su secreto.

La amistad perfecta es la que solo reconoce a un amigo, a una única persona en su círculo o burbuja de intimidad. En ella no es necesario el cálculo entre varias lealtades, pues solo se deben a una persona. La amistad perfecta es la que se da entre dos misántropos, dos personas con cara de pocos amigos que abren su intimidad solamente a una persona que es similar a ellos. “La amistad moral (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos secretos (*geheim*), en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco”.²² Esta confianza perdura en el tiempo, como hemos visto, más allá de la amistad misma: “No romper su promesa (legítima); esto incluye además honrar incluso el recuerdo de una amistad que ya está rota y no abusar posteriormente ni de la confianza ni de la franqueza que entonces se tuvieron”.²³ El confiar el secreto es un acto de amor y el guardarlo es un acto de respeto. Luego el divulgarlo, aunque sea confiándolo solamente a otra persona, sería un acto también de amor (a esa otra persona) que supondría una falta de respeto a la primera. Al hacer entrar a otra persona en el secreto se rompe el delicado equilibrio que existía con la primera, se trastoca el juego de tensiones. Y si tenemos en cuenta que la primera puede ser una antigua amistad cuyos secretos siguen vigentes como tales para siempre como monumentos a su memoria, entonces la amistad antigua, con su bagaje de secretos, tiene la primacía sobre la reciente, la condiciona y la determina, la opaca y la enturbia. De modo que el no tener más que un amigo parece referirse, no solo a no tenerlo simultáneamente con otro, sino además a no tenerlo nunca, en toda la vida. Con esto llegaríamos a la aporía extrema de la amistad.

Kant encuentra en la naturaleza misma de la amistad, en su carácter de difícil equilibrio entre amor y respeto del que ya hemos hablado, la mayor dificultad para abrir el corazón al otro. En efecto, uno es reacio a confesar sus propias faltas porque eso le haría desmerecer el respeto del otro, a menos que la confesión fuera recíproca. Uno teme desvelar sus secretos al otro porque, a menos que esa develación sea correspondida con otra, quedaría en manos de su discreción. El recelo es la gran dificultad para la franqueza. Y la única manera de que la franqueza no entrañe recelo es la reciprocidad, es decir, la profundización en la confianza mutua. “Yo te cuento un secreto y confío en que no lo vas a difundir. Pero cuéntame tú a mí otro para estar más segura”. Sin embargo, esto convertiría la amistad en una unión que persigue la ventaja recíproca, en una especie de contrato, y no en una comunidad de intención. Sería ponerle condiciones a la confianza, privarla de su carácter de pura y simple confianza, hacerle perder su absolutez. No: hemos visto que la confianza es un acto de amor y, como tal, en ella la reciprocidad se presupone, pero no se puede exigir. Precisamente en la confianza de los

secretos propios encontramos en estado de postulado la síntesis perfecta entre respeto y amor, la confianza que se lanza al peligro sin tener ninguna certeza de ser respetada pero que reclama este respeto de la otra parte. Y de la otra parte, el respeto absoluto al secreto del otro aunque no se comparta ni se entienda su necesidad. Confianza absoluta contra respeto absoluto, el secreto es la piedra de toque de la amistad en cada una de sus dos caras: en el que comparte su secreto y en el que lo guarda. Y no menos en el uno que en el otro, pues lo que ambos están haciendo es traspasarse un fragmento de su intimidad. Nuestro peor sueño, el más siniestro (*unheimlich*), consiste en darnos cuenta de repente de que lo secreto (*geheim*) ha salido de casa (*heim*) y se ha vuelto de dominio público. El amigo al que se lo confiamos en nuestra intimidad no nos lo ha guardado y ahora anda suelto por ahí tal vez poniéndonos en ridículo o en peligro.

El hecho de partida es que una siempre tiene secretos, que guarda en su interior como en una especie de cárcel, en la que está esperando a que aparezca el cisne negro para abrirle la puerta... y cerrarla en seguida tras él. Pues no se puede arriesgar a que entre nadie más. He aquí la explicación de la insociable sociabilidad del ser humano, que le lleva, por una parte, a desear compartir el secreto y por otra a temer por su propagación. De ahí que sea conveniente reservar la intimidad solamente a un amigo.²⁴

El análisis del secreto como componente fundamental de la amistad hace entrar en escena a los terceros, a los personajes ajenos a la intimidad. Ellos son los que pueden poner en peligro la amistad, pero también son los que pueden poner en peligro a aquel que tenía previamente un secreto y le pide a la amiga que se lo guarde, que se lo preserve. ¿Quiénes son estos terceros? Podría tratarse de otros amigos, como hemos visto, a los que queremos hacer partícipes de un secreto que nos han pedido que guardemos; pero en general se trata de la gente, de cualquiera, que se podría enterar del secreto mal guardado y divulgarlo hasta llegar a aquellos que puedan poner en peligro al poseedor originario del secreto. Vemos, entonces, cómo por ese hueco que le ha dejado abierta la indiscreción se cuelga en nuestro problema la dimensión política. Y, sin embargo, el problema es ineludible. Pues existe en la amistad un deseo esencial por compartir nuestros propios secretos y, por otra parte, existe en casi todos los seres humanos un ansia insaciable por compartir los secretos de los demás. Por eso la amistad es el cisne negro que sabría hacer lo primero pero no haría lo segundo.

No solamente habría que limitar por prudencia el número de amigas a las que confiamos nuestros secretos, sino que la cantidad de secretos que revelamos a esas pocas amigas o, más bien, a esa única amiga también está de hecho limitada. Lo dice Kant en una carta a María von Herbert de 1792, después de advertir la equivalencia que hay en este aspecto entre el amor de la pareja y el de los amigos:

Un amor que es pura virtud (los otros no son otra cosa que ciega inclinación) quiere ser compartido enteramente y espera de la otra parte la misma participación del corazón no debilitada por ninguna reticencia ni recelo. Así debería ser y así lo exige el ideal de la amistad. Pero existe en el ser humano una mala fe (*Unlauterkeit*) que limita esa franqueza unas veces más y otras menos. Los antiguos ya lamentaban este obstáculo a los recíprocos desahogos del corazón y el recelo secreto y la reticencia que hacen que uno mismo en el trato más íntimo con las personas en las que confía, sin embargo, siempre tenga que dejar sola y encerrada en sí mismo una parte de sus pensamientos: mis queridos amigos, ¡no existe ningún amigo! No obstante, la amistad, lo más dulce que la vida humana puede contener y que las almas de buena índole desean con añoranza, solo puede tener lugar en la franqueza.²⁵

Esa deslealtad o mala fe atribuible a la naturaleza humana hace que nos reservemos siempre para nosotros aquello que querríamos compartir con el amigo, que no nos expongamos nunca completamente. En textos como este la burbuja de la amistad se aleja como un objeto meramente añorado y comprendemos que la sociedad para Kant no es espuma.²⁶

Pero pongamos aparte estas consideraciones extremas de un Kant desencantado y quedémonos en la versión más débil según la cual solo puede haber un amigo, aunque no compartamos absolutamente todo con él y eso se quede para la definición del ideal. Ese amigo con el que configuramos un espacio íntimo de sentido puede parecer a veces, bajo cierta luz, un extraño al que incluso nos avergüenza haber dicho alguno de nuestros secretos. Menos mal —pensamos— que no le hemos dicho todos. Sin embargo, nos une a él una cierta franqueza, aunque no sea total. En nuestra microesfera solamente tiene cabida ese amigo: aquel que merece nuestra confianza, aunque no sea total, el que vibra al unísono con nosotras, aquel con el que compartimos una misma intención, con el que construimos ese espacio íntimo, secreto, en el que estamos en casa. En realidad no se trata tanto de que compartamos secretos cuanto de que compartimos un espacio de sentido que es secreto en sí, siendo los secretos los detalles de ese ámbito cerrado, protegido, inmune.

En este espacio constituido sentimentalmente no todo son sentimientos; en él es donde cabe ejercer un uso de la razón que no es público ni privado, sino que podríamos llamar íntimo: *el uso íntimo de la razón*. Sabemos que entre el uso público y el privado de la razón existe para Kant una dialéctica: mientras el primero debe ser permitido sin limitaciones, el segundo debe ser limitado, en espera de que el primero se desarrolle y produzca modificaciones o reformas en el segundo. Pero ¿qué ocurre con este tercer uso, con el uso íntimo de la razón? ¿Qué función tendría? En los ejemplos que pone Kant de secretos que tienen un contenido político cabría pensar que esos secretos están recludos en este ámbito íntimo porque no se permite su exposición en el ámbito público y esa sería la razón de que tengan que permanecer en secreto. De ahí también su peligrosidad, que no existiría en una época ilustrada.²⁷

Pero también cabría presentar las cosas de otro modo: tal vez el ámbito íntimo es aquel en el que estas ideas encuentran su primera expresión, su primer ensayo, antes de convertirse en propuestas de reformas (uso público) y, en último término, en reformas (uso privado). Tal vez la ilustración comience aquí, en este hogar en el que conversamos tranquilamente con nuestro amigo, protegidos de todo peligro, con toda confianza y con todo respeto, y le comunicamos nuestros pensamientos y nuestros deseos. En el que escuchamos su opinión sobre lo que pensamos y le incitamos a él a comunicarnos sus propias ideas hasta el punto que, pasado un tiempo, ya no sabemos muy bien cuáles eran las mías y cuáles las suyas. Pero en realidad eso es lo que menos nos importa, pues hace ya mucho rato que simplemente estamos hablando de la cosa misma y el movimiento suave del pensamiento que ya no es ni tuyo ni mío, que va y viene de la una a la otra, es lo único que a estas alturas verdaderamente importa. Ese uso íntimo de la razón sería el crisol de sus otros usos, su matriz, dentro de la cual la naturaleza desarrolla la semilla que cuida con una delicadeza extrema, a saber, la propensión y oficio del libre pensar. Este terreno tentativo, meramente heurístico, donde comienza el trabajo del pensar, no puede ser un ámbito público ni tampoco privado.

Pues seguramente hemos cometido anteriormente un error al hablar de los secretos, como si todos fueran informaciones cuya difusión se considera peligrosa, ideas ya formadas que no se pueden transmitir al público porque ponen en entredicho al poder y en peligro al que las enuncia. Y sin duda hay algunos secretos que son así; pero incluso estos, antes de ser así, no pasaban de ser meras ocurrencias, ensayos, experimentos, sugerencias que aparecen en la conversación distendida y confiada entre amigos. Podríamos decir que la amistad es el lugar en el que pueden surgir algunos de los que van a ser considerados secretos, el semillero o el invernadero, como dice Sloterdijk, de algunas ideas comprometidas y comprometedoras. Es el ámbito en el que se ejercita el oficio del pensamiento libre antes de que este obtenga frutos que puedan o no ser considerados peligrosos. Es este carácter de matriz de ideas y propuestas la que resulta interesante desde el punto de vista político. Es un ámbito tentativo en el sentido de que en él se llevan a cabo esbozos o ensayos de la razón que, todavía balbuceantes, no podemos saber todavía si entrañarán algún peligro. Y lo mejor es no saberlo o no querer saberlo, pues solo así se puede practicar el pensamiento libre.

Tal espacio común es difícil de construir, como hemos visto, y el mayor problema es precisamente el exceso de amor, que, según Kant, al estar desvinculado del respeto, lleva consigo la semilla del odio: “El enemigo, el enemigo de la moral en todo caso, es el amor. No porque sea enemigo, sino porque, en el exceso de atracción que desencadena, da lugar a la ruptura, a la enemistad, a la guerra. Lleva el odio consigo”.²⁸ Como dice Derrida, Kant da mucha mayor importancia que sus predecesores a la necesidad de la distancia, del respeto, en la amistad, hasta el punto de concederle la dignidad de una ley, con su regla y su máxima. El objetivo es evitar las rupturas, los continuos disgustos y riñas seguidas de reconciliaciones, las fluctuaciones propias de una amistad sin ley basada sobre todo en el amor carente del debido respeto. Este estado de amor-odio puramente pasional pone en peligro los secretos y destruye el espacio íntimo mismo en que se funda y se construye la amistad.

Pero, aun suponiendo que la amistad sea equilibrada y basada en el respeto, no deja de ser una relación entre dos; y ¿qué ocurre con el resto de los congéneres, que quedan fuera de ese espacio íntimo? Con ellos también existe una obligación, aunque Kant no la llama amistad. No obstante, alguna relación tiene con la amistad, pues Kant mismo dice que se trata más bien de la calderilla, mientras que la amistad sería el oro.²⁹ Esta calderilla comprende todos los usos sociales amables —la cortesía, el decoro, la hospitalidad, el espíritu de conciliación, la afabilidad, etc. — que sirven para fomentar la comunicación recíproca y, de un modo indirecto, la virtud. En estos usos también hay un cierto rastro de amistad. La obligación que rige en ellos consiste en no encerrarse en un círculo trazado alrededor de uno mismo —y de su amigo—, sino considerar ese círculo como parte de otro omniabarcante de carácter cosmopolita. Sería una amistad atenuada, puramente externa, que no hay que despreciar porque es a ella a la que en último término ha de extenderse, como hemos visto, lo fraguado en el uso íntimo de la razón.

En la *Antropología en sentido pragmático* desarrolla este aspecto de la cortesía social como una apariencia moralmente permitida porque consigue salvar la virtud en aras de las buenas maneras o incluso conducir a ella.³⁰ La metáfora de la calderilla (*Scheidemünze*), que

ya encontramos en la *Metafísica de las costumbres*, se completa ahora con la de las fichas de juego (*Spielmarken*). Las virtudes de la convivencia son falsas apariencias, ciertamente, pero no hay que interpretarlas en un sentido estático, como lo que son ahora, sino en función de lo que anuncian o permiten esperar. Tienen una función intermedia favorable a la civilidad y, en último término, a la moral, estimable en sentido pragmático porque solamente “de este juego con ficciones que se ganan el respeto tal vez sin merecerlo puede surgir al final algo serio”.³¹ Del mismo modo que las fichas de juego no valen nada en sí mismas, son puras apariencias, pero al final del juego se pueden cambiar por dinero auténtico, las buenas maneras dejan un sitio para la virtud que, aunque en principio esté vacío y solo sea puro fingimiento, puede ser llenado en un futuro por una moral sincera.

Con esto se completa la dialéctica del uso íntimo y el uso público de la razón: el espacio íntimo encuentra su repercusión en la esfera pública por medio de las huecas formas sociales, cáscaras vacías que, sin embargo, reservan un lugar para aquellas ideas que de momento, en este momento de la historia de la verdad, todavía tienen que permanecer ocultas, escondidas en el secreto de la amistad. Ahora entendemos las palabras de Derrida referidas a ese ámbito íntimo de absoluta confianza que hemos estado explorando: “Se da por supuesto que el cosmopolitismo, la democracia universal, la paz perpetua, no tendrían ninguna ocasión de anunciarse y de prometerse, si no de realizarse, sin la presuposición de un amigo así.”³²

Esto sucede, por ejemplo, según Derrida, con el pudor —no solo el femenino—, que “tiene la virtud de salvar al otro, hombre o mujer, de su instrumentalización, de su degradación a rango de medio con vistas a un fin, aquí el placer. En cuanto nos preserva de la técnica, del hacerse-técnico el deseo, el pudor es, pues, eminentemente moral, y profundamente igualitario. Gracias al pudor los dos sexos son iguales ante la ley.”³³ Por medio del pudor la mujer ingresaría en la fraternidad universal promoviendo que se haga verdad, que se verifique y se convierta en algo serio aquello que en principio solo es una simple apariencia, un juego, una ilusión.

En las *Lecciones sobre filosofía moral* Kant expone, siguiendo a Aristóteles, la división entre tres tipos de amistad: la amistad menesterosa, la estética o del gusto y la amistad de intención o moral (*Gesinnung*).³⁴ Se trata de caracteres que intersecan, pues en el fondo de todo tipo de amistad se da un cierto carácter menesteroso, y no solo en la que recibe ese nombre. Hemos visto ya cómo hay una presuposición de discreción cuando se comparte un secreto con el amigo, y ya sospechábamos que se trataba de una necesidad. Poco importa que se necesite discreción o que se necesite ayuda; el mecanismo que entra en funcionamiento es similar: en los dos casos la misma paradoja, que consiste en que hay que presuponer la buena disposición del amigo hacia las necesidades de uno, pero no cabe ir más allá de la confianza, pues forma parte de toda amistad noble el que esta ayuda no se le pueda demandar ni exigir al amigo. La lealtad se presupone, no se puede contar con ella como si estuviéramos ante un contrato, pues eso desvirtuaría la amistad.

Asimismo, en el fondo de toda amistad se da una comunidad de gusto o estética, que no estriba en la identidad sino más bien en la diferencia: nos atrae aquello que solo el otro nos puede aportar porque nosotros no lo tenemos. No se trata, pues, de una relación narcisista. En cuanto llegamos a la amistad de *Gesinnung* Kant advierte la dificultad de la lengua alemana para

expresarse en este terreno. Se trata de la amistad moral de la que hemos venido hablando, pero lo que a Kant le interesa resaltar aquí es cómo se puede pasar de la desconfianza y la reserva que nos caracteriza a todos y en la que todos nos movemos en las relaciones sociales a la liberación de esta desconfianza cuando encontramos un amigo al que abrir nuestro corazón. Más que de un paso se trataría de un salto, una conversión en las relaciones usuales, una inversión de la actitud habitual de disimulo y cálculo de ventajas sociales.

En conclusión, la amistad sería ese ámbito donde se puede desarrollar el uso íntimo que está llamado a convertirse en uso amplio, público, de la razón. Luego la amistad sería el topos y el tropo de la política, allí donde se da un análogo de lo que la política podría y debería llegar a ser. Tanto en su verdad como en su apariencia moralmente permitida, la amistad, sea con el amigo íntimo —así lo llamamos en español, en singular— o con toda la sociedad civilizada es un trasunto de la sociedad republicana, que se da a sí misma la ley a la que se somete y que es capaz de dialogar en igualdad sobre los asuntos que se presenten. Si, como dice Kant, la amistad es la virtud en miniatura, ahora podemos añadir que también es la política en miniatura.

III. INTIMIDAD Y POLÍTICA

Si reunimos todos los aspectos que hemos venido explorando en las páginas precedentes nos encontramos con que para Kant el fenómeno de la amistad, esa *rara avis*, ese cisne negro, recoge y expone todos los caracteres fundamentales de la ética y de la política. No obstante, dando un paso más, nos gustaría descubrir qué relación existe entre esa esfera de intimidad, entre ese tacto íntimo común que hemos visto que define a la amistad, y este crisol de ideas que hemos encontrado cuando, hablando de los secretos, hemos accedido a la dimensión política de la amistad. Habría que mostrar, en definitiva, en qué sentido la armonía de la *Gesinnung* puede funcionar como matriz de la política.

Para aproximarnos a este punto vamos a dar un rodeo profundizando en el *tactus interior* al cual nos remite la definición kantiana de la amistad. Términos como el anterior, pero también algunos otros —armonía, tono, sintonía...— los podemos entender, bien como rasgos del ánimo, bien como conceptos musicales o, al menos, sonoros. Entre los amigos habría una relación de sintonía o consonancia. Pero ¿por qué hablamos en este contexto en términos musicales o sonoros? ¿Se trataría de metáforas que forman parte ya del vocabulario más corriente de muchas lenguas? Tal vez tengamos que asumir que solo podemos acceder al terreno de la intimidad mediante el camino oblicuo y sesgado de las metáforas, que traducen algún aspecto de aquello que nunca se presenta como fenómeno a otro registro lingüístico y a otro campo de experiencia que nos resulta familiar y con el que existe algún tipo de conexión. Pero aún así, aunque nos dejemos guiar por esas metáforas que el lenguaje esconde y que circulan como piezas gastadas por el uso, tendríamos que preguntarnos tanto por aquella familiaridad como por esta conexión.

Y lo que ante todo resulta llamativo en este punto es que para hablar de la intimidad valen más las metáforas auditivas que las visuales. Sloterdijk nos ha llamado la atención sobre este aspecto y ha acuñado el término “sonoesfera” para nombrar aquel ámbito íntimo de sentido

que se configura entre dos seres que prestan oídos a los mismos tonos o las mismas cadencias y entre los que se establece una suerte de resonancia.³⁵ Parecería que el espacio auditivo se ajusta más a la experiencia de la intimidad porque en la audición no podemos estar *ante* el objeto, sino *en* el sonido, inmersas en él, lo que nos lleva a la conclusión de que el sonido no es un objeto:

...es característico de la naturaleza de la audición no verificarse de modo diverso al ser-en-el-sonido. Ningún oyente puede creer estar en la esquina de lo audible. El oído no conoce ningún enfrente, no se muestra 'vista' frontal alguna en el objeto exterior, porque solo hay 'mundo' o 'materias' en la medida en que se actúe en medio del suceso auditivo: también se podría decir: en tanto se está suspendido o inmerso en el espacio auditivo.³⁶

Pues bien, parece que en la amistad no existe tampoco ningún enfrente, ninguna objetividad, ninguna postura de observador imparcial del otro, sino esa especie de flotar en un espacio de afirmación incondicional del otro parecido al que sentimos cuando aplaudimos incondicionalmente una melodía o un ritmo que nos son afines. La amistad —o al menos lo que en ella hay de amor— y lo auditivo tienen en común la cercanía, la carencia de distancia con respecto al amigo, la pertenencia a un mismo espacio o fluido en el cual estamos inmersas. Esto explicaría que la música, que también nos envuelve como un ambiente, sea efectiva como metáfora de la amistad. Ahí estaría, pues, la conexión que buscábamos entre lo auditivo y la amistad, que justifica que empleemos el fenómeno más familiar del sonido para explicar la amistad, que no solamente no nos es familiar —*cisne negro*, *rara avis*—, sino que, como hemos visto, es un ideal.

Sloterdijk lleva esta reflexión más allá: el yo de Descartes sería un yo sordo, que no percibe que en realidad el *cogito* es un *cogito* sonoro que tendría que afirmar: “oigo algo en mí, luego existo”, pero no como *fundamentum inconcusum*, sino como *medium percussum*. Pues bien, ¿podríamos decir que Kant escapa a esta crítica, al menos en cuanto a la reflexión sobre la amistad se refiere, al concebirla como la entrega del yo a la esfera estremecida por otro? ¿Sería Kant en este punto un defensor del yo pienso como *medium percussum*? Pues está claro en Kant que el amigo “me toca”, me descubre como necesitada de diálogo y conversación, no autosuficiente, vertida hacia él.

La música, como la amistad, siempre es medial, atmosférica. Nos envuelve. Pues bien, si concebimos al yo como un *medium percussum* que es tocado por el otro, como hemos visto en el fenómeno de la amistad ayudados por la comparación con el fenómeno de la audición, si el *cogito* es el que anhela resonar y vibrar con la onda del otro, si no tiene sentido en su cárcel solitaria, podemos entender cómo esa pulsación, esa percusión, es también re-percusión y cómo la esfera íntima se abre a la comunicación de ideas y opiniones que involucran a los demás. De ahí que la conversación sea una conversación sobre ti, sobre mí y sobre todos los demás, aunque a veces haya que mantenerla en secreto y solo podamos hablarlo entre tú y yo. Pero incluso en el ambiente bipolar de la amistad entran los vientos sociales e históricos, las revoluciones, noticias de otros mundos y de otras gentes, la tierra entera retumba y resuena en lo más íntimo de nosotros, no como ella es, sino como nosotros dos la escuchamos, con nuestra particular cadencia y nuestro peculiar latir.

Para aclarar mejor esto profundicemos un poco más en lo que sabemos de los cirenaicos, que parecen ser los que acuñaron esta misteriosa expresión de *tactus interior*. Y para ello leamos las palabras que nos transmite Cicerón:

¿Qué te parecen los cirenaicos, filósofos de ninguna manera desdénables? Ellos afirman que no hay nada que pueda percibirse desde el exterior; que ellos sólo perciben lo que sienten con el tacto íntimo, como el dolor, como el placer; y que ellos no saben de qué color o de qué sonido es una cosa, sino que sólo sienten que son afectados de alguna manera.³⁷

Tenemos que conformarnos con lo que dice este breve párrafo para entender lo que es el *tactus interior*. No es mucho, pero al menos sabemos que tiene relación con lo que el mismo Kant afirma en el contexto de la razón pura sobre la inaccesibilidad de la cosa en sí y la limitación del conocimiento empírico a los fenómenos. El diálogo de Cicerón se sitúa en el contexto de la discusión del escepticismo y se puede interpretar como sigue:

... conocer es, a un tiempo, saber e ignorar: saber en relación con las propias afecciones que padece el yo percipiente al toparse con los objetos del mundo, pero saber, a su vez, en relación con aquello que no se sabe, esto es, confesarse ignorante respecto a qué son los objetos del mundo, declarando su inaprehensibilidad. Así, entonces, la sentencia délfica en labios del cirenaico es reorientada para establecer una interpretación, si se quiere alternativa a la de Platón, en torno a quién conoce, qué conoce y en qué términos conoce. Tal interpretación inaugura, sin lugar a dudas, un nuevo camino en la epistemología griega pues: i) el yo percipiente es quien conoce, ii) éste sólo es capaz de dar infalible cuenta de sus propias afecciones, y iii) lo hace a través de la percepción, en tanto que “tacto interior (*tactus intimus*)” del cual está dotada la constitución del percipiente. La referencia al “tacto interior” nos la transmite Cicerón y constituye un punto relevante al momento de comprender la relación entre epistemología y ética cirenaica, sin más, para comprender finalmente el planteamiento cirenaico de que “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”. El tacto interior es el encargado del registro de las afecciones en términos físicos y fisiológicos o, si se quiere psicosomáticos, pues cuando el yo percipiente percibe que está siendo afectado, el tacto interior escruta, entonces, en términos de placer y dolor tales afecciones, quedando así abierta la posibilidad para articularlas y comunicarlas a través del lenguaje común, empleando, como vimos, estructuras lógico-lingüísticas que expresan las modificaciones psicosomáticas sin, por ello, tener que expresar algo sobre el mundo. La epistemología deviene así impulso práctico: el yo percipiente percibe teleológicamente. El hedonismo cirenaico se fundamenta, consecuentemente, en un planteamiento fenoménico que ata la primera certeza a la prosecución de la vida buena.³⁸

Así pues, el tacto interior sería una especie de sentido común que reúne la información de las afecciones y la juzga o la valora en términos de placer o dolor. Si recordamos que para Aristipo el placer es un movimiento suave que configura la vida buena podremos relacionar esta percepción infalible con la vida cumplida. La percepción infalible no se refiere a las cosas, que ignoramos, sino a las afecciones mismas, que son lo único de lo que podemos estar seguras. Y el conocimiento está vinculado íntimamente con la ética.

Si queremos trasladar esta escasa noticia sobre el tacto interior al fenómeno kantiano de la amistad, tendríamos en primer lugar que el amigo me afecta y esa afección es valorada o estimada por mi *tactus interior* y viceversa, yo afecto al amigo de modo que su *tactus interior* acusa y estima esa afección. Que nos percibimos favorablemente el uno al otro, como hemos visto cuando decíamos anteriormente que considerábamos al otro merecedor de la felicidad. Pero creemos que Kant, al hablar de la armonía del *tactus interior*, está hablando de algo más que de dos péndulos que están “puestos en hora” y se mueven a la vez por una especie de

simpatía mutua. Efectivamente, Kant identifica la armonía del *tactus interior* con la armonía del modo de pensar (*Denkungsart*).³⁹ Pero sería ridículo imaginarse que los dos amigos piensen lo mismo a la vez. Eso no sería armonía, sino monotonía. Más bien habría que pensar en una diferencia armoniosa, que es la que justifica el interés del intercambio de pensamientos y de compartir secretos. Como veíamos cuando hablábamos de la conversación secreta entre amigos, la sintonía o armonía del *tactus interior* es una feliz coincidencia en el *modo* de pensar —no necesariamente en las opiniones o pensamientos— que posibilita el desarrollo de esta conversación ajena al mundo que sin embargo se refiere al mundo entero. Y habría que pensar que esa armonía es la que proporciona la condición de posibilidad de esa conversación al determinar el ambiente en el que ella puede desarrollarse. El *tactus interior* no sería, pues, solamente, la forma placentera en la que un amigo percibe al otro, sino el ritmo que los dos imprimen a su conversación, la forma que ella adopta y que la hace atractiva y placentera, más que los asuntos sobre los que versa. En cuanto a los asuntos sobre los que recae esa conversación, abarcan el mundo entero, como hemos visto.

La metáfora musical, que tal vez sea más que una metáfora, aporta a la descripción del fenómeno el carácter medial, atmosférico, de esta condición de posibilidad. Para comprender esto tenemos que acudir al pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* en el que Kant se ocupa del sentido del oído.

A través del aire que nos rodea y por medio de él (*durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelt derselben*) se reconoce a gran escala un objeto alejado y precisamente a través de ese medio (*Mittel*), puesto en movimiento por el órgano de la voz, la boca, es como más fácil y completamente pueden los seres humanos entrar en comunidad de pensamientos y sentimientos con los demás, sobre todo cuando los sonidos que cada cual emite son articulados y, enlazados conforme a reglas por el entendimiento, constituyen un lenguaje.⁴⁰

Aquí encontramos el privilegio del sentido del oído en cuanto a la comunicación de pensamientos, que depende de su carácter no figurativo o, podríamos decir, abstracto. Los sonidos en sí mismos no significan nada exterior, sino solamente sentimientos íntimos (*innere Gefühle*); no dan la forma del objeto, sino que nos llevan directamente a su representación. Por eso son los más idóneos para designar los conceptos y esto explica que los sordos de nacimiento no puedan llegar nunca, según Kant, más que a un *analogon* de la razón y que la pérdida del oído convierta a las personas en individuos desganados, desconfiados e insatisfechos, condenados a la soledad en medio de la más amable reunión al no comprender las expresiones de afecto o de interés que aparecen en las caras de los allí reunidos cuando hablan entre ellos.⁴¹

Así pues, el oído y la voz son los órganos de la amistad entendida como lo hemos hecho anteriormente, como transmisión de ideas u opiniones en un ambiente íntimo. Y ese ambiente o medio es el aire, que es capaz de transmitir a gran distancia y tiene el privilegio de que nos rodea, estamos inmersas en él. Nosotras somos capaces de imprimir en ese medio que nos circunda un movimiento que se propaga hasta el órgano capaz de captarlo. Pues, en efecto, también para Kant, como para los cirenaicos y los epicúreos, se trata de un movimiento que ha de ser suave:

Cuanto más intensamente se sienten afectados los sentidos dentro del mismo grado de influencia ejercida sobre ellos tanto menos enseñan (*lehren*). Y a la inversa: para enseñar mucho han de afectar moderadamente (*gemäß*). Cuando la luz es muy fuerte no se ve (distingue) nada y una voz estentórea ensordece (reprime el pensamiento).⁴²

Queda clara, entonces, la relación entre amistad, pensamiento y audición, y la de todo ello con el movimiento moderado. Pero todavía no vemos la relación de todo ello con el placer. En este punto Kant se aleja de la psicología cirenaica y distingue entre sentido externo (los cinco sentidos), sentido interno o *sensus internus* (la autoafcción del alma) y sentido íntimo o *sensus interior* (el sentimiento de placer y dolor),⁴³ otra facultad del ánimo caracterizada precisamente por el movimiento de atracción o repulsión que en el ánimo provoca, no un objeto, sino la sensación de nuestro estado. Nuevamente movimiento, pues, aunque orientado hacia o en evitación de un estado anímico. Cuando entra en el terreno de los ejemplos Kant se recrea en el movimiento entendido como juego, con sus cambios, sus modificaciones de estado, su diversidad, su ausencia de monotonía. La múltiple variación que aquí encontramos nos remite al movimiento de la vida, al incremento del pulso vital, a la actividad o al sentirse vivir. Independientemente de que haya una separación en facultades diferentes, de que una vez hablemos de sensibilidad o otra de sentimiento, de que en la primera ocasión mencionemos un medio físico mientras que en la segunda estemos en el ámbito psicológico, lo que nos interesa es que en el *sensus interior* es donde debe encontrarse ese *tactus interior* del que hablaban los antiguos y el propio Kant en un paréntesis suelto que nos ha ocupado a lo largo de estas páginas. Y lo que hemos recogido del movimiento moderado y del medio en el análisis del sentido auditivo también coincide con esta referencia, de manera que podemos empezar a extraer conclusiones de esta exploración del interior de la esfera más íntima que hemos venido realizando.

IV. RETIRADA Y VUELTA AL MUNDO

Parece que, en definitiva, sin un movimiento lento, suave y armonioso en un espacio íntimo y seguro no se puede dar el nacimiento y el intercambio de ideas que luego pueden llegar a constituir los más importantes hallazgos de la vida común. Sin la intimidad de dos personas que comparten ideas en la cadencia lenta propia del pensamiento y sin el placer que ello conlleva no puede haber invención social.

Posiblemente tengamos aquí la razón más profunda del tópico kantiano de la insociable sociabilidad del ser humano aplicada en esta ocasión, no a los individuos, sino a los amigos. Pues la amistad es por sí misma insociable, huye de la multitud, se refugia en el secreto, busca preservarse. Pero su cultivo esforzado, difícil, virtuoso, puede redundar, como hemos visto, en los mejores cambios sociales. ¿Cómo es posible que de este ambiente cerrado, casi asfixiante, broten las ideas del cosmopolitismo? Por muy placentero y armonioso que sea, no deja de ser un escondrijo, una madriguera con las ventanas cerradas para que nadie atisbe los secretos que allí se comparten. Un escondite ajeno a la inteligencia colectiva, elitista, favoritista, retirado, inmune al contagio social.

Tal vez tendríamos que empezar a cambiar la perspectiva y, en lugar de imaginar la amistad como un cubículo cerrado, representárnosla más bien como un laboratorio protegido, al abrigo de la intemperie, que marca su propio ritmo y se da su propio tiempo. Y quizá tendríamos que pensar también la insociable sociabilidad como un movimiento de ida y vuelta, de retirada a ese abrigo y de retorno a lo abierto de la sociedad. Tal vez el ciudadano del mundo no sea el que se mezcla sin más con la gente, sino el que aprende con el amigo a tomar distancia de lo que hay para imaginar lo imposible, que al principio solo puede ocurrir en el terreno de las ideas. Hospitalidad, paz perpetua, confederación de repúblicas, derecho de habitar cualquier parte de la tierra, nomadismo... son ideas del ámbito cosmopolita que no se nos podrían haber ocurrido si hubiéramos estado continuamente mezcladas con la sociedad, pues ella no nos las muestra. Más bien siempre nos ha mostrado monótonamente lo contrario. Solo en el retiro, no de la soledad, sino de la amistad es posible practicar un uso íntimo de la razón que posteriormente revierta en su uso público —que, como Kant advierte repetidamente, una sociedad que se quiera ilustrada ha de garantizar. Ahí, en ese ambiente acogedor y recogido, en compañía de tu amiga, la razón es capaz de jugar su juego, de escuchar su música, de concebir sus ideas, que luego tendrán que poder ser expuestas al público si es que llegan a ser aceptadas y aplaudidas primero por ese pequeño público formado por una pareja de amigos. Por eso la amistad es el topos y el tropo de la ética y de la política, el espacio pequeño donde se fragua lo que puede llegar luego a todos.

Pero, como hemos visto, ese juego del pensamiento solo se puede poner en funcionamiento en unas condiciones muy especiales, muy difíciles de conseguir, muy improbables. Hemos visto cómo Kant se ocupa de delimitarlas en la doctrina de la virtud dándoles un rango conclusivo y arquetípico. Al explorar la amistad como el espacio en el que se lleva a la práctica la virtud en miniatura Kant nos está mostrando también cómo podría llevarse a cabo en tamaño natural, pero también cómo a partir de ese espacio pequeño y angosto, pero placentero y armonioso, puede salirse a transformar el mundo.

Resumen: La amistad se define en la *Metafísica de las costumbres* como “la unión de dos personas por el mismo amor y respeto recíprocos”.⁴⁴ Creemos que no es casualidad que Kant sitúe la reflexión sobre la amistad como conclusión de la teoría de la virtud, una circunstancia que, según Derrida, nos dice “algo esencial de la ética. Nos dice también algo irreducible sobre la esencia de la virtud. Nos dice su horizonte político universal, nos dice la idea cosmopolítica de toda virtud digna de ese nombre”.⁴⁵ A partir de esta sugerencia de Derrida en *Políticas de la amistad*, vamos a ir desgranando los rasgos esenciales que Derrida señala pero también otros que no señala y que hemos encontrado en este y en otros textos de Kant sobre la amistad. A lo largo de esta tarea confiamos en ir descubriendo en qué sentido la amistad recoge, como dice Derrida, los rasgos fundamentales de la ética y la política de Kant, de manera que representa tópicamente y trópicamente lo esencial de estos campos.

Palabras clave: amistad, amor, respeto, secreto, ética, política.

Abstract: Friendship is defined in *Metaphysics of Moral* as “the union of two persons by equal love and reciprocal respect”.⁴⁶ We believe that it cannot be a coincidence the fact that Kant places his reflection about friendship as a conclusion of his theory of virtue, an aspect that, according Derrida, tells us “something essential about Ethics. It tells us something irreducible about the essence of virtue as well. It tells us about its universal political horizon, it tells us the cosmopolitan idea of every virtue deserving that name”.⁴⁷ Beginning from this suggestion made by Derrida in *Politics of Friendship*, we aim to analyse the crucial features of friendship, some of them pointed out by Derrida and others not, in this and others Kantian texts. Along this undertaking we hope to discover in what sense friendship assembles, as Derrida says, the most relevant characteristics of Ethics and Politics, indicating the topos as well as the tropos of both fields.

Keywords: friendship, love, respect, secret, Ethics, Politics.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARON, M., “Friendship, duties regarding specific conditions of persons, and the virtues of social intercourse”, *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, edited by Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013, pp. 365-382.
- CALLEJO HERNANZ, María José, “Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política”, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 609-631.
- CICERÓN, Marco Tulio, “Lucullus”, *Cuestiones académicas*, ed. Julio Pimentel Álvarez, UNAM, 1990. (<https://grandeseducadores.files.wordpress.com/2015/11/cicerc3b3n-cuestiones-acadc3a9micas.pdf>)
- DENIZ MACHÍN, Deyvis, “La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias afecciones en Aristote de Cirene”, *Argos* Vol. 30 N° 58. 2013, pp. 75-105.
- DERRIDA, Jacques, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, ed. Trotta, 1998.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 2016³.
- GARCÍA FERRER, Soledad, “¿Cómo es posible la felicidad a priori?”, Oviedo, Eikasía ediciones, 2023.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989.
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza editorial, 1991.
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005.
- KANT, Immanuel, *Vorlesungen zur Moraphilosophie*, herausgegeben von Werner Stark, Berlin, Walter de Gruyter, 2004.
- KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- MARCUCCI, S., “‘Moral friendship’ in Kant”, *Kant-Studien*, 90, 4, 1999, pp. 434- 441.
- MOLINA ALONSO, P., “El papel del *páthos* en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 2021, pp. 231-241.
- PALACIOS, Juan Manuel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós editores, 2003.
- RIVADULLA DURÁN, Almudena, “El concepto de amistad en Kant”, *Isegoría*, N.º 61, julio-diciembre, 2019, pp. 463-481.
- RORTY, A., “Kant on Two Modalities of Friendship”, *Rethinking Kant*, 3, 2015, pp. 33-51.
- SLOTERDIJK, Peter, *Sphären I: Blasen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998a.
- SLOTERDIJK, Peter, “¿Dónde estamos cuando escuchamos música?”, *Extrañamiento del mundo VII*, Valencia, Pre-textos, 1998b.
- SLOTERDIJK, Peter, *Sphären III: Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2020.
- VELTMAN, Andrea, “Aristotle and Kant on self-disclosure in friendship”, *Journal of Value Inquiry*, 38, 2, 2004, pp. 225-239.
- WIKE, V. S., “Kantian friendship: Duty and idea”, *Diametros*, 39, 2014, pp. 140- 153.

NOTAS

¹ Nota bio-bibliográfica: Soledad G. Ferrer es licenciada en filosofía y en filología alemana por la Universidad Autónoma y Complutense de Madrid y obtuvo su título de doctora en 2010 con una tesis sobre la felicidad en Kant. Su investigación está centrada en la filosofía alemana moderna. Entre sus últimas publicaciones cabe mencionar *En torno a la fundación de la universidad de Berlín. Una controversia filosófica* (2022), *Imaginación y felicidad en Kant* (2022) y *¿Cómo es posible la felicidad a priori?* (2023).

Bio-bibliographical note: Soledad G. Ferrer graduated in Philosophy and German Studies in the University of Madrid (UAM and UCM) and gained her doctorate in 2010 with a PhD thesis about happiness in Kant. Her research is focused in modern German philosophy. Among her recent publications can be mentioned *Around the Foundation of the University of Berlin. A philosophical Controversy* (2022), *Imagination and Happiness in Kant* (2022) and *How is Happiness a priori possible?* (2023).

² ESTÉBANEZ CALDERÓN, 2016, pp. 1292-93.

³ AA XXIII: 406-407

⁴ AA VI: 470. En los escritos preparatorios encontramos la formulación siguiente, más sucinta: “Los deberes para con los otros son o bien de aproximación entre los seres humanos (deberes de amor) o bien de distanciamiento entre ellos (deberes de respeto)” (XXIII: 406).

⁵ AA XXIII: 406.

⁶ AA VI: 471.

⁷ AA XXIII: 407.

⁸ Acerca de hasta qué punto no sabemos nada de nosotros mismos, vid. PALACIOS, 2003, pp. 36-39 y 111-112.

⁹ Así lo hace, por ejemplo, en su escrito sobre *Pedagogía* (AA IX: 484-485): “El tercer rasgo en el carácter de un niño ha de ser la sociabilidad. También debe mantener amistad con otros niños y no estar siempre solo. Es verdad que hay muchos maestros que están en contra de esto en la escuela, pero es muy injusto. Los niños deben prepararse para disfrutar de lo más dulce de la vida”.

¹⁰ AA XXIII: 410. La expresión es utilizada por Cicerón en el *Lucullus* para referirse a un sentido interno o íntimo que, según la escuela de Cirene, recoge las afecciones de todos los demás y es la base del conocimiento, pues es lo único que propiamente se siente (MOLINA ALONSO, 2021, pp. 237-239). Este *tactus interior* o *intimus* transforma la afección en percepción y la juzga como placentera o dolorosa. El término *armonía* utilizado aquí por Kant nos conduce a otra metáfora, en este caso musical, pues en la música medieval y renacentista se denominaba *tactus* al pulso o golpe que estructura el flujo rítmico (vid. <http://cuttlefishinc.blogspot.com/2013/08/metrica-tactus-golpe-o-pulso.html>, consultado el 25/11/2022). Más adelante profundizaremos en estas expresiones.

¹¹ AA VI: 469.

¹² AA VI: 446. Sobre la distinción entre deberes estrictos y amplios, vid. *ibíd.* 242-248.

¹³ Vid. estudio preliminar de Adela Cortina y Jesús Conill, pp. LXXXI-LXXXIV.

¹⁴ AA VI: 472-473.

¹⁵ KANT, 2004, p. 293), MP AA XXVII.1: 422-423. La traducción es mía, pero ofrezco también la paginación de la traducción al castellano de 1988. Como es sabido, existen muy pocas diferencias entre las versiones de Kaehler y Collins (vid. KANT, 1988: 11-14).

¹⁶ Sobre la síntesis del bien supremo como un deber de carácter especial vid. GARCÍA FERRER, 2023, pp. 52 ss.

¹⁷ WIKE, 2014 resume esta polémica en su artículo llamando la atención precisamente sobre lo que estamos intentando desarrollar aquí: la existencia en Kant de una serie de deberes que no son como los demás.

¹⁸ AA XXIII: 406-407.

¹⁹ La expresión es como sigue: *Durch die Freundschaft wird die Tugend im kleinen cultivirt*. MP AA XXVII.1:429-430, KANT 1988: 253; KANT 2004: 304.

²⁰ DERRIDA, 1998, p. 288. Sobre las oscilaciones de Kant en cuanto al número máximo de amigos que se debe tener, véase BARON, 2013, p. 368 nota.

²¹ La expresión, como se sabe, es de Juvenal: *rara avis in terris nigroque simillima cygno* (Satirae X 6, 165). Cfr. MARCUCCI, 1999, p. 441. La expresión española *mirlo blanco* tiene un significado parecido y creo que más actual.

²² AA VI: 471.

²³ AA VII: 294.

²⁴ BARON, 2013, pp.370-374) también pone en relación la reserva que caracteriza al ser humano con su insociable sociabilidad.

²⁵ AA XI: 332. Cfr. VELTMAN, 2004, pp. 231-233.

²⁶ Recordemos una de las magistrales descripciones de SLOTERDIJK, 2020, p. 55: “Por medio del concepto de espuma (*Schaum*) describimos aglomeraciones de *burbujas* en el sentido de nuestras investigaciones microesferológicas anteriores. La expresión significa sistemas o agregados de esferas vecinas en los cuales cada “célula” individual forma un contexto autocompletivo (en lenguaje corriente, un mundo, un lugar), un espacio de sentido íntimo, tensado por resonancias diádicas y pluripolares, un hogar (*Haushalt*) en cada uno de los cuales vibra su propia animación solo experimentable en él y por él.”

²⁷ Sobre los conceptos de época ilustrada, uso público y uso privado de la razón y semilla (*Keim*), nos remitimos al ensayo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la lustración?*, en KANT, 2005, pp. 21-33 (AA VIII: 41).

²⁸ DERRIDA, 1998, p. 287. Vid. AA VI: 471.

²⁹ *Ibidem*, 473-474.

³⁰ AA VII §14: 151-153.

³¹ *Ibid.* 153. Cfr. AA MP XXVII.1: 428-428.

³² DERRIDA, 1998, p. 291. María José Callejo ha desarrollado esta conexión entre lo que ella denomina amistad trascendental y política: “lo político es aquella *modulación posible* de la amistad trascendental (aquel modo posible de *ejecutarse* el vínculo de *humanitas* que liga a los hombres en una condición de congéneres) que hace de tal amistad el *principio expreso* de acciones públicas empíricas, conscientemente promovidas y orientadas por la exigencia racional de libertad en condiciones de justicia” (2014, p. 621).

³³ DERRIDA, 1998, p. 302.

³⁴ La terminología es como sigue: *Freundschaft der Bedürfniss, des Geschmacks und der Gesinnung*. MP AA XXVII.1: 424-428, KANT, 2004, p. 296, KANT, 1988, p. 247.

³⁵ SLOTERDIJK, 1998a, pp. 487 ss.

³⁶ SLOTERDIJK, 1998b, p. 287.

³⁷ CICERÓN, 1990, XXIV 76, p. 198.

³⁸ DENIZ MACHÍN, 2013, pp. 87-88.

³⁹ AA XXIII: 410.

⁴⁰ AA VII: 155.

⁴¹ *Ibid.* cfr. 160.

⁴² *Ibid.* 158.

⁴³ *Ibid.* 153.

⁴⁴ AA VI: 469.

⁴⁵ DERRIDA, 1998, p. 292.

⁴⁶ AA VI: 469.

⁴⁷ DERRIDA, 1998, p. 292.

Recibido / Received: 18.03.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

EFEITOS DO UNIVERSAL A PARTIR DA ESTÉTICA DE KANT

ON THE EFFECTS OF THE UNIVERSAL FROM THE POINT OF VIEW OF KANT'S AESTHETICS

Virginia FIGUEIREDO¹

Universidade Federal de Minas Gerais²

Ora, se é verdade que não há nunca ciência do particular, não há, ao contrário, ação ou produção que não seja essencialmente particular e não há sensação que subsista no universal. O real recusa a ordem e a unidade que o pensamento lhe quer infligir. A unidade da natureza só aparece em sistemas de signos fabricados expressamente para tal fim e o universo não passa de uma invenção mais ou menos cômoda. (VALÉRY, 1975, p. 23)

[A Estética] se imaginava universal; mas, ao contrário, era maravilhosamente ela mesma, quer dizer, original. (*Ibidem*, p. 25)

Tudo o que se imagina universal é um efeito particular. Todo universo que formamos é sustentado por um ponto único e nos encerra. (*Ibidem*, p. 26)

1. INTRODUÇÃO E O PROBLEMA DA IDEOLOGIA

A palavra “Efeitos”, que está no título, é uma referência ao ensaio de Meg Armstrong, escrito em 1996, com o qual me proponho a dialogar aqui. Por sua vez, Armstrong (1996) refere-se ao título da 17ª seção da 4ª parte do livro de Edmund Burke (1993, p. 153). Apesar da situação adversa e polêmica, na qual se encontra, não só a Estética como a Filosofia moderna, em geral, sobretudo a kantiana, gostaria de esclarecer, desde logo, o ponto a partir do qual escreverei. De fato, reconheço ser bastante antiquado e, por isso, peço desculpas, voltar ao século XVIII, a um filósofo do gênero masculino e, além de tudo, europeu, num momento de agudo questionamento, questionamento esse com o qual, aliás, estou inteiramente de acordo! No entanto, tentarei a difícil defesa de algumas contribuições da Estética kantiana ao pensamento, apresentando alguns motivos, em razão dos quais, creio, não deveríamos abrir mão delas.

O meu texto se desenrolará conforme o seguinte roteiro: no início, tento proteger a Estética kantiana dos ataques de Armstrong, especialmente ao *transcendental*; pouco a pouco, deixo-me convencer pelos seus poderosos argumentos e termino este artigo entregando

quase todos os pontos à autora, com exceção do “universalismo” e daquilo que chamo de “perspectivismo” kantiano.

Ainda na região das epígrafes, no caso, a de Terry Eagleton, Armstrong anuncia um dos primeiros problemas a enfrentar: se a Estética se reduz (ou não) a uma “Ideologia”. Reproduzo aqui a passagem de Eagleton:

É claro que ter um conhecimento fenomenal dos outros pode ser, de fato, suficiente para usá-lo em nosso próprio benefício. Mas pode não ser considerado suficiente para construir o tipo de subjetividade universal que uma classe dominante requer para sua solidariedade ideológica. Para este fim, é possível alcançar algo que, embora não (seja) estritamente conhecimento, não deixa de ser muito parecido. *Este pseudo-conhecimento é conhecido como estética.*³

Até Kant concorda com a tese de que a Estética *não* é um conhecimento! Tratando-se de Estética, Kant jamais reivindicou a posição de um conhecimento teórico ou objetivo, muito menos o estatuto de uma ciência da realidade ou da natureza. Desde o “Primeiro Momento da Analítica do Belo”, na *Crítica da Faculdade de Julgar (CFJ)*,⁴ Kant já faz questão de distinguir o juízo estético de um juízo de conhecimento: “o juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação só pode ser *subjetivo*” (KANT. *KdU*, AA 05: 203/*CFJ*, p. 99). Como “sentimentos” (é esse o termo que define tanto o belo quanto o sublime na *CFJ*), o que quer dizer essencialmente *subjetivos*, os juízos estéticos diferem essencialmente dos juízos *objetivos*, cuja “lógica” garante universalidade tanto ao conhecimento quanto à moralidade. Uma lei, seja da natureza, seja da moral, deve valer universalmente de modo inquestionável e não problemático. Haveria inúmeros exemplos, como o da lei da gravidade.

Mantendo-me no nível superficial, suponho que Eagleton esteja inspirado pelo par de oposição marxista, ciência *x* ideologia, isto é, aquele que segue a lógica de funcionamento do terceiro excluído,⁵ conforme a alternativa dos dois polos ou extremos que se excluem: *ou é um ou é outro*: ou é ciência, ou é ideologia... Mas, na verdade, haveria uma infinidade de graus intermediários e irreduzíveis de diferença, antes de o discurso se desviar como enganador ou falsificador: *entre o não* aspirar a ser um “conhecimento” ou uma “ciência” (como é o caso da Estética, segundo Kant) *e o* ser mera “ideologia”, entendida como um “pseudoconhecimento”, segundo os termos do próprio Eagleton. Aliás, já há uma profunda diferença entre o engano ou erro *e o* discurso que pretende *enganar* o outro. Kant não apresenta essas *diferenças*, nem como oposições nem, muito menos, como excludentes; essas diferenças indicam somente perspectivas distintas, que não se hierarquizam, mas, ao contrário, acrescentam-se, somam-se, sem jamais consumirem ou pretenderem se apropriar da coisa como um todo. Além disso, é de se ressaltar que essas perspectivas dizem respeito a uma *mesma* coisa. Trata-se de modos diferentes de abordar uma *mesma* coisa. Será um Kant inspirado por Leibniz, o verdadeiro pioneiro ou “santo padroeiro do perspectivismo ocidental”, conforme o denominaram Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 96)? Talvez.

Talvez, desdobrar essa questão nos leve muito longe, à inegável novidade filosófica kantiana que consistiu em jamais condenar a “aparência”, como havia sido a marca da tradição metafísica, inaugurada por Platão! Resumindo abruptamente: em Platão ou, desde Platão, estabeleceu-se uma oposição: de um lado, a *essência* (verdadeira, científica etc.), de outro, a *aparência* enganosa (que logo se tornaria “enganadora” – mudando o tom de um *engano* ou erro – que é teórico – para *enganador* – que é moral. Percebe-se aqui um claro e não casual deslocamento de sentido: do teórico-cognitivo para o prático-moral). Deslizamento entre o erro (teórico-objetivo, perceptivo – célebre exemplo n’*A República*, de ver uma colher mergulhada n’água, como se estivesse partida) e a falsificação enganadora (resultado da má-fé – o sofista/artista/sobretudo o poeta trágico que finge/m poder ser qualquer um – conforme o paradigma do espelho que representa o céu, a terra etc.), percorremos uma distância, que culmina na moralidade e que sustenta, aliás, o pretexto para a famigerada expulsão do poeta da pólis grega (*A República*, X). Talvez tenha sido Nietzsche o primeiro filósofo a denunciar esse nem inocente nem casual desvio de sentidos, fundador da tradição metafísica ocidental. Ao contrário dessa tradição, que separou a arte e a política da filosofia, Kant não condenou a aparência. Já na *Crítica da Razão Pura*, o filósofo de Königsberg seguiu os ensinamentos dos empiristas ao considerar o conhecimento como o resultado de uma equação entre intuição (representação da sensibilidade) + conceito (representação do entendimento).

Mas a Terceira Crítica dá um passo além da tese epistemológica dos empiristas anglófonos⁶ e acrescenta *outra* diferença, que passara despercebida aos empiristas: entre o conhecer científica e *objetivamente* – a física, a matemática etc. – a natureza e (chamo a atenção para a conjunção aditiva e não a excludente, adversativa) o “contemplá-la” estética e *subjetivamente*, por meio do que Kant passou a chamar “sentimentos estéticos”. Gramaticalmente falando, a conjunção mais adequada aqui, além da aditiva, é uma alternativa *não excludente*, mas, antes, *includente: ou (objetiva) ou (subjetivamente)*. Portanto, o que muda é o modo da relação, que deixa de ser uma *oposição* entre sujeito e objeto. O *estético* é um modo, maneira ou perspectiva *diferente* de encarar, visar ao mesmo “objeto”: a natureza! A relação que se desenrola esteticamente entre “sujeito e objeto” é mais de acolhida amigável (acolhemos a beleza da natureza com sentimentos de prazer e alegria) do que de oposição e inimizade (quando a perspectiva é de dominação da natureza, reação à ameaça). O conhecimento e a ciência não deixam de ser uma espécie de escudo ou armas que seres humanos desenvolveram e continuam a desenvolver para sua proteção. Em todo caso, que fique bem claro: *não* são duas naturezas... Uma estética e outra científica! É uma só natureza, vista por perspectivas distintas, diferentes, que não só não se opõem, como também não se hierarquizam. Elas são complementares. A natureza pode ser amiga e inimiga; pode ser mãe e madrasta; pode nos alimentar e nos matar de fome, e assim por diante.

Como se sabe, a Estética aparece no sistema kantiano como uma terceira via, que tinha ficado de fora, excluída da rígida oposição inicial (ou teoria ou prática; ou natureza ou liberdade)! Uma terceira via que não é uma soma, tampouco uma

síntese dialética das duas vias anteriores, o que colocaria a Estética numa posição de dependência e de heteronomia com relação a elas, mas uma via *diferente* com princípio e perspectiva próprios e, além disso, rejeitando toda e qualquer hierarquia entre as diferentes perspectivas. Uma não vale mais do que a outra! Creio que não possamos e, até, não devemos abrir mão dessa importante contribuição kantiana, a que me dou o direito de chamar de “Perspectivismo”. Kant situa-se, portanto, na mesmíssima fraterna linha de parentesco, ao lado de Nietzsche e de Leibniz, se Danowski e Viveiros de Castro tiverem razão. Apesar disso, aceitemos ouvir as duras e, às vezes, até mal-humoradas críticas a que vem sendo submetida a Filosofia kantiana.

Depois de analisar muito superficialmente o conceito de “ideologia”, reduzindo-o à oposição marxista, e chamar a atenção para o “perspectivismo” como uma preciosa e estratégica contribuição kantiana para a Filosofia, capaz de nos animar a defender a Estética de Kant contra aqueles mesmos ataques, creio ter chegado o momento de mostrar qual o sentido que a própria Armstrong atribuiu ao termo “ideologia”, o qual desempenha uma função inegavelmente nuclear no seu ensaio. O sentido é esclarecido numa longa nota, na qual ela revela sua inspiração na tese contida no livro de Forest Pyle, *The ideology of imagination: subject and Society in the discourse of Romanticism*, tese essa que consiste numa intricação ou coimplicação entre imaginação e ideologia. Ela cita o livro de Pyle: “a ideologia deve ser pensada como ‘uma necessidade fundamental de representação do social’” e a imaginação, enquanto ideológica, teria, entre suas tarefas de articulação, dirigir-se “às fissuras do social” e alimentar a “almejada representação de coerência” (ARMSTRONG, 1996, n. 8, p. 231). A autora continua, ainda citando Pyle:

“A leitura de textos românticos revelaria o mecanismo através do qual esses textos apresentam e ocultam a sua relação com a linguagem, a subjetividade, a sociedade – em resumo, sua condição ideológica (p. 4).” Parte da tarefa do meu ensaio é ler a *imaginação* de corpos estranhos e terrores nos tratados estéticos de Burke e Kant como um processo *ideológico* de apresentar e obscurecer os aspectos temáticos e performativos dos estereótipos de raça e gênero, na medida em que eles *informam* as relações discursivas entre “linguagem, subjetividade, sociedade” nesses textos, e o material (corpos) de onde surgem suas imagens. (*Idem*, grifos meus)

Como observei antes, não terei competência para debater a fundo a questão da ideologia, assim como não conseguirei pôr em discussão as duas noções de imaginação aqui em jogo: de um lado, o que Kant abriga sob o guarda-chuva do imenso e diverso conceito de imaginação; e de outro, a noção de Armstrong, que “coimplica imaginação e ideologia”. Do lado de Kant, uma das faculdades mais importantes da subjetividade transcendental, faculdade capaz de produzir ficções, i.é., “de apresentar o que está ausente”,⁷ como gostava de lembrar Hannah Arendt, numa definição que, talvez, seja muito oportuna aqui no nosso caso. Do lado de Armstrong, a imaginação como uma faculdade ideológica, cuja função principal seria produzir preconceitos e estereótipos a informar a relação discursiva entre as subjetividades.

Embora a intersubjetividade seja uma característica essencial do juízo estético kantiano, não se deve esquecer que, se não *conhecemos* (cientificamente) a natureza por meio dos sentimentos estéticos, *muito menos conhecemos a subjetividade que enuncia o juízo de gosto*, aquela mesma que está experimentando de modo consciente o jogo livre das faculdades e, portanto,

em plena fruição do sentimento de prazer. Isso é muito importante! A frase que Armstrong cita de Eagleton fala em “conhecimento fenomenal dos *outros*”. Já Kant adverte, conforme o § 3, ainda no mesmo “Primeiro Momento da Analítica do Belo”: ao enunciarmos o juízo do belo, sequer conhecemos a nós próprios, que dirá os “outros”! Cito a *CFJ*:

[N]o último caso (da sensação), a representação é relacionada ao objeto, enquanto no primeiro caso [do sentimento de prazer e desprazer, a representação está voltada] apenas ao sujeito, caso em que *não serve para conhecimento algum* – nem mesmo para aquele por meio do qual o sujeito se *conhece* a si mesmo (KANT. *KdU*, AA 05: 206/*CFJ*, p. 102)

Após sermos tocados pela beleza da natureza, estaremos aptos a dizer junto com Descartes, que “existimos”? Talvez... Talvez seja necessário reformular o *Cogito* cartesiano e passar a afirmar nossa (a humana) existência a partir da matéria, da coisa sensível, extensa, corpórea e física. Dito de outra forma, afirmarmos que existimos *no mundo* (*Sein-in-der-Welt*, como afinal exprimiria o célebre conceito heideggeriano em *Ser e Tempo*)! Diferentemente de Descartes, a nossa primeira certeza não seria a de que somos uma coisa “pensante”... Poderíamos continuar essa elucubração até o infinito, mas não nos desviemos do nosso assunto: aqui justamente *não* se trata de um cogito kantiano. No meu ponto de vista, contrário à interpretação heideggeriana, defenderei que a *filosofia transcendental de Kant* jamais pretendeu ser *uma ontologia*,⁸ quer do lado do objeto (natureza), quer do sujeito. Com outras palavras, enfatizando o *lado* subjetivo dessa hipótese, gostaria de repetir que, no perspectivismo kantiano, os sujeitos ou subjetividades - teórica, prática e estética - presentes nas três *Críticas*, são sempre abordadas do ponto de vista transcendental e jamais substancial ou “ontologicamente”, como seres humanos “objeto da ciência”, como irá ocorrer, apenas posteriormente, no século XIX, com as Ciências Sociais e Humanas. No século XVIII, da Estética, todos os olhares estavam voltados para a natureza. E essa constitui a abissal diferença com relação ao ensaio de Armstrong, pois um dos principais objetivos da autora, na minha maneira de interpretá-lo, é justamente *conhecer as subjetividades*, ou, como ela mesma escreve: revelar as “matrizes perceptuais e corporais proporcionadas por construções culturais de gênero, raça e nação” (ARMSTRONG, 1996, p. 221), as quais, segundo ela, forjaram e modelaram as subjetividades. Enquanto a Estética *kantiana* está voltada para *sentimentos* (*subjetivos*, certamente), *mas que são suscitados pelo contato com a natureza*, Armstrong pretende analisar o quanto a Estética participa como discurso de formação das subjetividades. Portanto, a sua (dela, Armstrong) perspectiva é cultural, sociológica ou histórica, e não tem nada a ver com a perspectiva kantiana, que pretende ser “transcendental”! Temos um problema e tanto pela frente: como *confrontar* dois textos: um, cuja fonte (ou origem) do problema é histórica, “política” (termo ao qual darei preferência em detrimento do “ideológico”) e empírica, e outro, que se pretende filosófico, sistemático e... Transcendental? Como pôr frente a frente dois textos que estão situados em níveis ou patamares tão distintos?

Gostaria então de suspender, por ora, essa discussão, restringindo-me a tomar somente uma posição a respeito da nossa disciplina “Estética”. Se aceitarmos equipará-la como um todo a um “pseudoconhecimento”, isto é, a um conhecimento *enganador*, reduzido a uma “ideologia”, como é afirmado na epígrafe de Terry Eagleton, então, não nos resta nada a fazer, senão jogarmos no lixo toda essa imensa parafernália produzida ao longo de quase três séculos!

Como disse Carla Damião,⁹ a acusação fundada na Ideologia empurraria a Estética para uma “emboscada”, da qual ela dificilmente sairia. Talvez, o caminho, a resposta que proponho aqui como tábua de salvação lançada por Kant seja: *a Estética não é nem uma ciência nem uma ideologia*, mas pretende ser um *acesso à natureza*, ou, se quisermos enobrecer esse *acesso*, uma “experiência” com a natureza, *sem intenção de conhecê-la e, muito menos, utilizá-la...* Com outras palavras, um acesso *não* instrumental... Um acesso *livre, uma finalidade sem fim...* Kant estava somente analisando as formas, os modos da experiência possível *com a natureza*. É preciso insistir que Kant *não* está pensando em termos de uma experiência entre sujeitos, embora os sentimentos de prazer e desprazer pressuponham uma intersubjetividade.

Voltando ao transcendental, qual atitude tomar diante dele? De zombaria como Armstrong e, num certo sentido, também Derrida?¹⁰ Compreendê-lo como uma estratégia, mera cortina de fumaça para esconder e até apagar os corpos que ficariam pululando na esfera empírica, política e histórica, jamais alcançando a esfera do “conceito *a priori*, fundamento da ciência e da moral”? Aliás, em última instância, teria mesmo a Estética o direito de reivindicar um estatuto transcendental? O que significou, para a Estética, ascender ou ser promovida à categoria “transcendental”? Sabemos que, até 1781, o próprio Kant hesitara quanto à possibilidade de incluir a questão do gosto no seu sistema transcendental, uma vez que suas regras não podiam almejar um lugar superior ao empírico.

Numa famosa nota à Primeira Seção da *Crítica da Razão Pura*, Kant considera “vão” o esforço de Baumgarten de tentar “submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo”. Constatando, além disso, a impossibilidade de encontrar princípios *a priori* que concedessem à faculdade de julgar a autonomia necessária a tudo que é digno do nome “transcendental”.

São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra estética para designar o que outros denominam crítica do gosto. Esta denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando as suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi vão. *Tais regras ou critérios, com efeito, são apenas empíricos quanto às suas fontes (principais) e nunca podem servir para leis determinadas a priori, pelas quais se devesse guiar o gosto dos juízos; é antes o gosto que constitui a genuína pedra de toque da exatidão das regras. Por esse motivo é aconselhável prescindir dessa denominação ou reservá-la para a doutrina que expomos e que é verdadeiramente uma ciência (assim nos aproximaríamos mais da linguagem e do sentido dos antigos entre os quais era famosa a distinção do conhecimento em αἰσθητὰ καὶ νοητὰ) [ou partilhar a designação com a filosofia especulativa e entender a estética, ora em sentido transcendental, ora em significação psicológica] (KANT. *KrV*, A 3-4; B 36/2013, p. 72, grifos meus).*

No entanto, alguns anos depois, em 28 de dezembro de 1787, numa carta a Reinhold, Kant anuncia que está escrevendo uma “Crítica do Gosto” e mais, que descobrira, “pela via da sistematicidade”, “uma nova espécie de princípio *a priori*”. Esse novo princípio *a priori* viria a *permitir, num certo sentido, exigir* a inclusão da Estética e da Teleologia no sistema transcendental. Ou seja, Kant acrescenta a esfera dos juízos reflexionantes ao sistema que era constituído somente pelos juízos determinantes práticos e teóricos. Com a descoberta de um novo princípio *a priori* a garantir a autonomia da faculdade de julgar (já aqui regida mais pela imaginação do que pelo entendimento), a *Crítica* de 1790 representa uma profunda reviravolta

no sistema crítico transcendental, e eu usaria dizer que nasce aí também um novo conceito de subjetividade que inclui os sentimentos estéticos.

Trabalho agora na *Crítica do Gosto*, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio *a priori*, diferente dos precedentes. Pois as faculdades do espírito são três: faculdade do conhecimento, sentimento de prazer e de dor, e faculdade de desejar. Encontrei os princípios *a priori* para a primeira, na *Crítica da Razão Pura* (teórica), para a terceira, na *Crítica da Razão Prática*. Procurei-os também para a segunda, e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida (KANT, 1986, p. 550, grifos meus).

Meg Armstrong não leva a sério a imensa reviravolta kantiana e seu esforço de incluir a Estética no seu sistema crítico transcendental¹¹ e, menos ainda, propõe qualquer crítica *imane*nte ao texto da *CFJ*. Diria que sua perspectiva permanece *exterior*, e uma das provas dessa *atitude* já é o recorte que ela faz da obra de Kant.¹² Embora, de fato, ela dedique algumas páginas do seu ensaio à *CFJ*, seu foco são as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*,¹³ de Immanuel Kant, e a *Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, de Edmund Burke. Se entendermos que a inteira Estética de Kant se reduz a essa obra, que é de 1763-1764, teremos de concordar com a autora que Kant está totalmente contaminado pelos estereótipos de sua época e que a sua obra não passa de um catálogo dos preconceitos, portanto, perfeitamente classificável como um discurso “ideológico”, não merecendo a posteridade, tampouco a nossa estima e respeito. Ao mencionar os preconceitos e estereótipos *da época*, não pretendo mitigar ou isentar a responsabilidade do filósofo na sua adesão a eles. Como apontou Monique Hulshof, em sua interessante pesquisa sobre o tema “Kant e o feminismo”, nem todos os intelectuais contemporâneos de Kant compartilhavam desses preconceitos. Ou, como também lembrou Paulo Renato de Jesus, outro estudioso de Kant em Língua Portuguesa, em questões de gênero e raça, o filósofo de Königsberg estava bem distante de uma posição vanguardista.

Armstrong sabe muito bem que não se pode equiparar as *Observações* à Terceira Crítica, escrita quase 30 anos depois; ela não ignora que o objetivo das *Observações* era muito menos ambicioso, pois Kant *não* as escreveu enquanto um “filósofo”, mas enquanto um mero “observador”, como ele mesmo declarou logo no início da Primeira Seção “Dos diferentes objetos do sentimento do sublime e do belo”.¹⁴ Se é necessário concordar com Armstrong que o rótulo de “ideologia” se cola com alguma facilidade num texto como o das *Observações*, chamado justamente de “pré-crítico”; o mesmo não é possível afirmar sobre a *CFJ*. Portanto, acompanho Armstrong na sua condenação e ponho-me de acordo com ela em que, talvez, se trate de um texto que envelheceu e não precisemos salvar tudo o que escreveu o velho filósofo. Talvez, as *Observações* possam ser reduzidas ao verbete “ideologia” e às “construções culturais de gênero, raça e nação”, e sejam, por isso mesmo, indefensáveis! Deixo-as de lado, sem muita culpa.

No entanto, diante do embate mais difícil, com a Terceira *Crítica*, assumirei uma posição de defesa, contra a crítica que faz Armstrong à Estética como um todo (parecendo, muitas vezes, não distinguir uma obra da outra) de Kant e Burke. Não tratarei da *Investigação* de Burke.

A meu ver, a Terceira Crítica foi uma obra que alcançou uma *justa e merecida* posteridade. Junto com Benedito Nunes, acredito que ela promoveu um “segundo nascimento” (moderno) da Estética.¹⁵ De acordo com esse filósofo brasileiro, a Estética teve um *duplo nascimento*: a primeira vez, com os gregos, quando o belo não tinha qualquer autonomia e não se diferenciava nem do bom nem do verdadeiro, e, um segundo nascimento, justamente com Kant.

A crítica de Armstrong é indubitavelmente criativa, irônica e o pior, frequentemente (como reconheci acima, com relação às *Observações*): procedente! Mas o maior problema, a meu ver, consiste em ela não tratar com seriedade o sistema crítico-transcendental de Kant. A grande maioria dos detratores e detratadoras de Kant permanece refém da perspectiva externa, política ou ideológica, diante da qual o edifício kantiano não se abala e se mantém firme. Quais os principais pilares que ajudariam a manter de pé essa “fortaleza” que constitui a *CFJ*? – (Eu responderia) a reflexão e a universalidade subjetiva. Ao “descobrir sistematicamente” que havia mais uma “faculdade do espírito”, que é o sentimento de prazer e dor, Kant universaliza a Estética! E isso me parece uma conquista a ser guardada, uma ampliação que visa, ao contrário do que pensam muitos objetores e muitas objetoras, uma inclusão irrestrita de todo e qualquer ser humano. São tão extensos os limites da capacidade de sentir prazer e dor, que eles ultrapassam a esfera humana e incluem também os animais. Então, qual seria o proveito em “desuniversalizá-la”, particularizá-la? Transformando-a em privilégio de alguns? Dizer que *nem todos e todas* têm a capacidade (as faculdades do espírito) suficiente para enunciar juízos de gosto? Qual seria o benefício dessa restrição? Teremos de discutir ou, pelo menos, indicar uma direção para este importantíssimo debate sobre a questão do “universal”! Questão essa que, talvez, só interesse à Filosofia... De fato, a quem interessa que a capacidade de julgar seja “universal”, senão à Filosofia? Sabemos que aos/às artistas, isso pouco importa! Em contrapartida, a Filosofia, enquanto disciplina, prescindirá dos conceitos? E conceitos não adotam inevitavelmente uma “linguagem universal”? Talvez, só se possa efetivamente demolir a *CFJ* à custa de uma *crítica imanente*, o que o ensaio de Armstrong nunca faz. Ao contrário, muito próxima do olhar demolidor e sarcástico de Derrida que ataca o inconsciente obviamente desarmado de Kant, Armstrong descreve ironicamente a *reviravolta* crítica como uma espécie de passagem do mundo tumultuado dos corpos a um castelo protetor, “fortaleza das faculdades” (ARMSTRONG, 1996, p. 221), onde Kant teria se refugiado das “considerações secundárias (chamadas de ‘interesses’) que haviam perturbado Burke” (*idem*). Desse modo, segundo a autora, Kant teria “isolado os ‘puros’ juízos do belo e do sublime” (*ibidem*).

De fato, a virada crítica, na Estética, consiste num *deslocamento sísmico* do eixo: das *Observações*, que descrevem a experiência antropológica, empírica de um “objeto”, por exemplo – a propósito, não por acaso – “a mulher bela”, “o sexo frágil”, à *Terceira Crítica*, na qual se desenvolverá uma nova e mais plena noção de subjetividade que, além de conhecer e agir moralmente, tem *sentimentos estéticos*. Se havia, nas *Observações*, um “fato” (ainda assim, abstrato, convenhamos) físico, corpóreo, sensível, na *CFJ*, passamos à esfera do “direito”, à reflexão, à universalidade descorporificada (Armstrong tem razão...) subjetiva, habitada por homens e mulheres de maneira totalmente indiferente, pelo simples motivo de que aqui, não há corpos! Na *CFJ*, todos – homens e mulheres, pretos e brancos etc. – se igualam! A sensação, que era material, ficou para trás. Voltarei à questão desse importante deslocamento.

2. OS CORPOS FORA DA ESTÉTICA DE KANT

Logo no primeiro parágrafo de seu longo e crítico ensaio, Armstrong aponta para a necessidade *imperativa* de as análises de textos estéticos atentarem para os aspectos de gênero, raça e nacionalidade, pois, argumenta a autora, a Estética não foi apenas um poderoso ingrediente na formação da subjetividade “burguesa autônoma”, mas também contribuiu para situar esse sujeito no discurso que foi se tornando, de modo crescente, mais e mais racista, sexista e colonialista (o que quer dizer: em defesa das nações colonizadoras europeias), desde o seu “nascimento” no século XVIII, precisamente em 1750 (com Baumgarten), e durante o século XIX, até hoje. Portanto, segundo Meg Armstrong, temos a obrigação, o dever de não obliterar ou omitir esses aspectos, afinal, gritantemente *ideológicos* (raça, gênero e nacionalidade histórica) dos textos de Estética! É assim que ela começa seu admirável e afiado ensaio:

No século XVIII, em grande parte pela influência de um tratado estético de Edmund Burke e a Estética pré-crítica de Immanuel Kant, o sublime tornou-se tanto um efeito de um *objeto* que inspirou terror *quanto* a disposição de um sujeito capaz de juízo estético. O que não tem, muitas vezes, sido reconhecido nas análises subsequentes desses textos é que o sublime é descrito não apenas por analogias com as diferenças entre os sexos (Burke e Kant), mas também como produto de uma disposição estética inerente a *características sexuais, nacionais e históricas* (Kant) e, às vezes, provocado por imagens da diferença racial (Burke e Kant). A descrição do sublime em termos de cultura, raça, nação ou gênero deve agora ser um aspecto altamente enfatizado/ressaltado nas discussões sobre estética, especialmente na medida em que, não apenas o discurso estético era parte integrante da construção do sujeito burguês “autodeterminado”, como também [na medida em que] este sujeito está posicionado dentro dos progressivos/crescentes (*growing*) discursos da diferença nos séculos XVIII e XIX (ARMSTRONG, 1996, p. 213, grifos meus).

O ensaio de Armstrong constrói uma argumentação muito arguta e bem amarrada, quase inobjetable, eu diria. De fato, tanto as *Observações* de Kant quanto a *Investigação* de Burke submetem-se, sem muito esforço ou malabarismo, a uma interpretação *ideológica*. Como escrevi aqui, antes, eu me atreveria a afirmar que esses textos mal sobrevivem se os sujeitarmos aos filtros *políticos* tornados hoje, mais do que legítimos, *imperativos*, a partir das leituras contemporâneas atentas a questões que escapavam ao senso comum europeu iluminista do século XVIII. Talvez, esses textos não percam seu valor histórico, a *Investigação* de Burke desencadeou um inegável – como poderíamos designá-lo? Talvez... – “movimento de ideias” na *Europa*.¹⁶ O sublime, como afirmou Jean-Luc Nancy em seu lindo ensaio “L’offrande sublime”, “entrou na moda no século XVIII” (NANCY, 1988, p. 37) e produziu uma extensíssima, riquíssima bibliografia que foi retomada, aliás, na mesma Europa, sobretudo, pelos franceses no final do século XX (nos anos 1980).

Não podemos jogar tudo isso fora! Ou podemos/devemos? É uma pergunta a ser feita. A tarefa da filosofia será a de sempre *criar novos conceitos*, como ensinou uma repetida lição de Deleuze & Guattari? Mas será mesmo uma lição *original* de Deleuze & Guattari? Eu pergunto. Talvez essa lição deles nada mais seja do que uma atualização (com acréscimos, bem entendido, da questão da “criação”) de outra lição, bem mais antiga, da história da Filosofia, de Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (A 713, B 741) que já afirmava com clareza que “o conhecimento filosófico é o *conhecimento da razão por conceitos*”, diferentemente do matemático, que se dá “por construção de conceitos” (KANT. *KrV*, A 713, B 741/2013,

p. 531).¹⁷ Talvez, D. & G. sejam menos dogmáticos do que seus discípulos e, ao invés de abandonar os conceitos antigos e tradicionais, eles os tenham *instrumentalizado, transformando-os* numa útil “caixa de ferramentas”, segundo outra fórmula também defendida por eles. Aconteceu de eles, eventualmente, terem retorcido um pouco (ou totalmente... Subvertendo até) o sentido daqueles conceitos, provenientes (ou não) da História da Filosofia, a fim de adequá-los às questões contemporâneas ou mesmo às *suas* (deles) questões, como é exemplo, para mim, a expressão “empirismo transcendental”, quase uma aberração kantiana.¹⁸ Entendo essa instrumentalização como uma ideia muito próxima, senão idêntica à atualização, que considero, aliás, absolutamente legítima e *necessária* para pensar as questões e os problemas do nosso tempo, concordando com outro filósofo francês, Michel Foucault, que essa é uma das tarefas mais nobres (sem ironia) da Filosofia, ou o que ele mesmo denominou de “ontologia do presente”. De qualquer modo, o que é importante deixar aqui registrado é que a Filosofia tem uma relação íntima e imprescindível com o conceito. Não nos faltariam exemplos. Chamei apenas aqueles mais próximos deste texto e de mim: Kant, Deleuze e Foucault. Mas, talvez, todos os filósofos e filósofas concordem sobre este ponto: que o pensamento filosófico não prescinde do conceito. O que limita, é verdade, não só o que é possível conhecer, mas também o que é possível pensar. A fronteira do conceito é estreita, o território da Filosofia, limitado, mesmo se o esticamos ao seu extremo, por meio da noção kantiana de “ideia”. É ainda muito pouco o que a Filosofia é capaz de pensar. A literatura e a arte ultrapassam esses limites.

Voltando ao debate com Armstrong, estou de pleno acordo com ela que, contemporaneamente, é *imperativo*, ou seja, mais do que válido e legítimo, é *necessário* submeter, sem medo, esses *dois* (qualquer texto, talvez *textos*)¹⁹ ao critério ideológico/político. Se abrirmos as *Observações*, ao acaso, em qualquer página, teremos inúmeros exemplos do sexismo, machismo, patriarcalismo e racismo. Escolho a Terceira Seção, cujo título, “Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos”, exprime com evidência como o critério sexual serviu de fundamento para distinguir o sentimento de belo do sublime. Esse fundamento na diferença entre os gêneros, a fim de distinguir sentimentos estéticos, não foi uma originalidade kantiana. Todo o século XVIII, da Estética, como denunciou o Verbetes sobre a “Estética Feminista”,²⁰ também fez esse apelo àquela mesma analogia. Cito este importante Verbetes:

As distinções de gênero mais notáveis ocorrem com as duas categorias estéticas centrais do século XVIII, o belo e o sublime. Objetos de beleza foram descritos como limitados, pequenos e delicados – traços “feminizados”. Objetos que são sublimes, cujos exemplares são extraídos principalmente da natureza descontrolada, são ilimitados, ásperos e recortados, aterrorizantes – traços “masculinizados”.

A fim de “ilustrar” (usando esse verbo com bastante ironia) a dívida kantiana com a sua época, farei uma única citação do primeiro e longo (desculpem-me) parágrafo da Terceira Seção do livro *Observações* para, reforçando a tese de Armstrong, mostrar como operava teórico-filosoficamente a diferença entre os gêneros a sustentar, também para Kant, a distinção dessas importantíssimas categorias estéticas, que são os sentimentos de belo e de sublime. Evitarei, no entanto, a passagem mais caricata e grotesca, destacada por Armstrong, extraída dessa mesma Terceira Seção: a da “mulher barbuda”.²¹ Kant escreve:

Aquele que primeiramente conceituou a mulher com o nome de *belo sexo* talvez quisesse ser cortês, mas foi mais feliz do que provavelmente ele mesmo imaginou. Pois, mesmo não considerando que, diante do sexo masculino, sua figura é geralmente mais refinada, seus traços são mais sutis e suaves, e seu rosto mais expressivo e atraente na expressão da alegria, do gracejo e da afabilidade; sem tampouco esquecer o que deve ser atribuído ao poder mágico e secreto graças ao qual fazem nossa paixão inclinar-se a um juízo favorável sobre elas, é sobretudo no *caráter espiritual* (grifo meu) desse sexo que residem traços próprios a ele, que o distinguem claramente do nosso, tornando-o identificável principalmente através da marca do *belo*. De nossa parte, poderíamos pretender à denominação de *sexo nobre*, caso também não se exigisse de um caráter nobre recusar títulos de nobreza, sendo melhor atribuí-los do que aceitá-los. Não se quer dizer com isso que a mulher careça de qualidades nobres, ou que o sexo masculino deva ser inteiramente privado da beleza; espera-se, ao contrário, que cada sexo reúna ambos, de tal maneira que em uma mulher todos os outros traços devam estar ligados a fim de *elevantar* (grifo meu) o caráter do *belo*, que é seu ponto de referência específico; e que, por oposição, dentre as qualidades masculinas sobressaia nitidamente o *sublime*, como a marca de seu gênero [KANT. (GSE, AA 02: 228). *Observações*, p. 47/48].

Não é difícil constatar o quanto o uso do critério sexual abre as portas para a invasão dos inúmeros preconceitos e lugares-comuns de uma época, preconceitos esses que facilmente poderíamos designar “ideológicos”. O mais terrível é constatar a vigência e a permanência, quase três séculos depois, das mesmas tipificações, caracterizações e hierarquias que continuam a discriminar as mulheres, valendo-se astuciosa e aparentemente de um... Elogio... A beleza! Embora Kant tente valorizar e prestigiar a beleza da mulher (sendo “cortês” como aquele que, pela primeira vez, chamou a mulher pelo nome de *belo sexo*), ele mal consegue esconder o seu desdém diante da superficialidade que ele atribui perceptivelmente ao *belo*, assim como a sua admiração pelo caráter profundo do *sublime*. Esse último sentimento se tornará na *CFJ* o sentimento de passagem para a moralidade; o sentimento que sublima, no sentido freudiano. Sublima o quê? – Definitivamente, o corpo! A passagem para a moralidade é uma liberação da condição física (afinal, corpórea) humana, liberação da sua condição *humilhável* pela natureza. A *elevação* dos dois sentimentos estéticos depende justamente da espiritualidade (quase sinônimo de moralidade) que se possa atribuir a eles: em menor grau, ao belo, e em grau supremo, ao sublime.

Talvez nenhum sentimento humano esteja mais próximo do divino do que o sublime, talvez o sentimento que alcança o grau mais alto de humanidade, que um ser humano, mortal, possa almejar! Atribuir um caráter espiritual ao *belo* significa, sobretudo, descolar a beleza dos seus aspectos mera e desprezivelmente (?!?) físicos e materiais. Por isso, a prioridade do argumento do desinteresse (Primeiro Momento da Analítica do Belo) e da importância da distinção entre matéria e forma, para diferenciar as noções de “sentimento” e “sensação”, o que Kant fará de modo sistemático na *CFJ*. Nela, consolidar-se-á a tese central de que os sentimentos estéticos (belo e sublime) se relacionam apenas à *forma* dos objetos, destituídos previamente de sua materialidade. A reflexão é um dos conceitos-chave da *CFJ*,²² o que permitiu a Kant saltar do ambiente empírico e contaminado pelos corpos das *Observações* em direção à ambígua espiritualidade, ou simplesmente saltar da materialidade sensível e imediata (objetiva, num certo sentido) em direção à subjetividade, na qual acontecem os sentimentos estéticos da Terceira *Crítica*. Esta é a primeira vez que cometo uma infidelidade e abordo o conceito kantiano de reflexão de modo negativo. Aqui é o momento extremo, em que mais cedo à crítica

de Armstrong, quase chegando a concordar inteiramente com ela... Pondo-me, em todo caso, junto com ela, *contra* Kant!

Como é possível perceber, o que Kant dá com uma das mãos, ele retira com a outra. O que ele dá? A promoção da sensibilidade ao Olimpo Transcendental, onde as outras faculdades já habitavam. E, nesse sentido, Kant é um *aliado inigualável* da Estética, pois a sensibilidade, enquanto uma faculdade transcendental, não deixa nada a desejar com relação às faculdades exclusivamente inteligíveis, que são o entendimento e a razão. O problema é o que Kant retira com a outra mão. E o que ele retira? Ele retira os corpos da sensibilidade! Na Estética (mesmo a do período crítico, a da Terceira Crítica), os corpos são arrancados, mais uma vez, para fora! Eles já tinham ficado de fora, na Primeira e na Segunda Críticas, o que era compreensível; para o conhecimento e a moralidade, a presença dos corpos mais atrapalha do que ajuda. Mesmo que o conhecimento dependa da sensibilidade, das intuições de tempo e de espaço, e que essas intuições, por sua vez, dependam de um corpo que as abrigue e que exista na *realidade* que é igualmente espaço-temporal, Kant trata de retirar toda materialidade possível dessa sensibilidade. Como acabei de dizer, essa sensibilidade elevada ao nível transcendental é certamente uma novidade filosófica e talvez a marca insigne, a mais ilustre e a mais *revolucionária* da Filosofia Crítica kantiana. No entanto, teremos de saber ou, pelo menos, perguntar-nos se o preço cobrado para essa *ascensão* ou *promoção ao transcendental*, não foi demasiado alto; se valeu a pena retirar os corpos materiais do alcance do olhar, não apenas *teórico* e *prático*, mas também do olhar *estético*!

Não há dúvida de que os operadores nas *Observações* tinham um caráter mais empírico e imediato. Mas isso significa que as descrições atingiam um nível material? Corpóreo? Não sei. Admitamos que sim, que as descrições antropológicas sejam mais materiais (objetivas?) e que levem os corpos em consideração, teremos de concluir em seguida, que, no caso de Kant, infelizmente, é nessas descrições empíricas onde mais predominam os preconceitos, o discurso encobridor, “ideológico”, como acrescenta Armstrong. Na Terceira Crítica, veremos ocorrer uma revolução, já mencionada acima. Os operadores vão se modificar completamente, tornando-se *a priori* ou sistemático-transcendentais. Kant abandona a esfera empírica, material ou “ideológica”, esfera na qual vivem os corpos humanos históricos... A Estética como um todo, enquanto uma disciplina filosófica, é elevada à esfera transcendental, e, nessa esfera, mulheres, homens, brancas e brancos, pretas e pretos, pardas e pardos, católicas e católicos, candomblecistas, muçulmanas e muçulmanos etc., exatamente como no quilométrico artigo quinto da Constituição cidadã Brasileira de 1988, são todos igualados, e a todas e todos, sem distinção de gênero, raça, classe social ou religião, garante-se o acesso aos sentimentos estéticos. É o universalismo que entra no jogo, proibindo a entrada dos corpos, que ficam do lado de fora. A pergunta continua insistentemente: será possível o conceito – pior ainda, a ideia (cf. KANT. *KdU*, 05: 314/CFJ, p. 211)²³ – incluir os corpos materiais? Como nos adverte Wolff (2021, p. 26), “a ideia de justiça supõe o universal, sob pena de não existir.” O raciocínio de Wolff é de que necessitamos de um “terceiro lugar”, de uma suposta “neutralidade” ou, nem que seja provisoriamente, de uma posição “fora do conflito” (de classes ou de gêneros, por exemplo). Voltarei a esse ponto.

Mas, antes de passar à conclusão ou, pelo menos, à indicação do problema do universal, deixemos o próprio Kant falar e também tentar se defender, ao reconhecer a irrefutável necessidade da *presença dos corpos*. Numa raríssima passagem da *CFJ*, na qual Burke é citado e convocado à discussão, Kant distingue a sua perspectiva transcendental da empírica de Burke, mas, apesar disso, liga os sentimentos de prazer e desprazer ao *sentimento de vida*, que é inegavelmente *corpóreo*. É preciso acrescentar que Armstrong ignora este importantíssimo trecho da Terceira Crítica. Vamos a ele:

Pode-se comparar com a exposição transcendental dos juízos estéticos, acima desenvolvida, também a fisiológica, tal como Burke e muitos homens perspicazes entre nós desenvolveram, de modo a ver aonde conduziria uma exposição meramente empírica do sublime e do belo. Burke, que, nesse modo de tratar o assunto, merece ser considerado o autor mais importante, chega nesse caminho (p. 223 de sua obra) à conclusão de que “o sentimento do sublime se funda num instinto de autoconservação e no medo, isto é, em uma dor que, por não envolver uma deterioração efetiva das partes do corpo, produz movimentos que, purificando os vasos mais finos ou mais grossos de obstruções perigosas e doloridas, têm condições de despertar emoções agradáveis – não o prazer, é certo, mas uma espécie de calafrio aprazível, uma certa tranquilidade misturada com o horror.” O belo, que ele funda no amor (do qual, porém, ele quer abstrair os desejos), é por ele conduzido (p. 251-252) “ao relaxamento, à distensão, ao adormecimento das fibras do corpo, portanto a um amolecimento, dissolução, esmorecimento, afundamento, perecimento, gradativo desaparecimento de satisfações.” E ele então comprova esse tipo de explicação com casos em que a imaginação, não somente em ligação com o entendimento, mas também com as sensações dos sentidos, poderia despertar em nós tanto o sentimento do belo como aquele do sublime. – Como observações psicológicas, essas análises dos fenômenos de nossa mente são extremamente belas e fornecem um rico material para as mais admiradas pesquisas da *Antropologia Empírica*. Também não se deve negar que essas representações em nós, quer sejam meramente sensíveis do ponto de vista objetivo, quer sejam inteiramente intelectuais, podem ser ligadas subjetivamente ao prazer e à dor, por mais imperceptíveis que estes sejam (pois eles afetam todos os *sentimentos de vida*, e nenhum deles, como modificações do sujeito que são, pode ser tratado com indiferença); não se deve negar, inclusive, que, como afirmava Epicuro, *o prazer e a dor são sempre, em última instância, corpóreos*, ainda que tenham começado na imaginação ou mesmo em representações do entendimento; pois a vida, sem o sentimento do órgão corpóreo, seria mera consciência de sua existência, mas não um sentimento do sentir-se bem ou mal, isto é, da estimulação ou inibição das forças vitais. Afinal, a mente é em si mesma a vida completa (o próprio princípio da vida), e é fora dela, ainda que ao mesmo tempo no próprio ser humano, ou seja, na ligação com o seu corpo, que se tem de procurar obstáculos ou estímulos a ela (KANT. *KdU*, AA 05: 277/278/*CFJ*, p. 174/175, grifos meus).

Fiquemos com o problema... De qualquer maneira, é importante ressaltar que, entre todas as disciplinas filosóficas, a Estética é a que mais se aproxima do corpo, pois é por meio dela que procuramos/encontramos os “obstáculos e os estímulos” à vida... Foi a “sistematicidade”, conforme os termos da Carta a Reinhold (dezembro de 1787), já citada aqui, o caminho de aproximação do corpo. Foi pela análise das “faculdades do espírito” que Kant chegou ao “sentimento de prazer e de dor”, esse mesmo que não pode se separar dos corpos. Foi esse o limite extremo de proximidade dos corpos, o qual a Filosofia Crítica de Kant alcançou. E a senha para abrir as portas do sistema crítico-transcendental à entrada da *vida* ou do “sentimento de vida” consistiu em *garantir* um “lugar bem determinado [que nada mais significa do que um “lugar sistemático”] na boa ordem das coisas” (VALÉRY, 1975 p. 20);²⁴ e não só ao prazer com a beleza, mas também ao “prazer negativo”²⁵ ou contraditório com o sublime. Numa interpretação mais ousada do sentimento sublime kantiano, seria possível afirmar que é o sistema transcendental das faculdades do espírito, sempre em jogo (na harmonia ou no

conflito), animado pelas forças da vida, o que dá “segurança”²⁶ a Kant, diante do espetáculo, muitas vezes, a cada dia mais, ameaçador da natureza.

3. CONCLUSÃO: A POLITIZAÇÃO DA ESTÉTICA E A QUESTÃO DO UNIVERSAL

Voltando à discussão com o ensaio, repito que estou de pleno acordo com Armstrong, quando ela condena as *Observações* de Kant e a *Investigação* de Burke como racistas, sexistas (machistas) e eurocêntricas! Poderíamos tentar mitigar, defendendo que Kant é menos racista, sexista etc. do que Burke, mas essa diferença de grau é pequena, e tratada como irrelevante pela autora, que afirma ser essa diferença “aparente”.²⁷ Sua acusação principal dirigida ao discurso estético não é somente a de que ele é “ideológico”, a Estética é mais perigosa do que isso, na medida em que tem a capacidade de modelar subjetividades preconceituosas, inclusive a burguesa que se pretendeu “universal”... A Estética estaria “profundamente implicad[a] com a produção dos estereótipos de raça e gênero” (ARMSTRONG, 1996, p. 230). Numa direção muito semelhante, o *Verbete Feminista* também expõe e denuncia como a construção do olhar, supostamente passivo e ingênuo, é política e pode estar viciada e atravessada por inúmeros preconceitos.²⁸

Visando escapar do valor *exclusivamente negativo* – de discurso enganador, produtor de preconceitos etc. – que creio estar implícito no termo “ideologia”, proponho substituí-lo e adotar de preferência a noção de “política”. Gostaria assim de ampliar o sentido das “forças” que, concordando com Armstrong, estão em jogo nas relações entre “linguagem, subjetividade, sociedade” (ARMSTRONG, 1996, p. 231), e tentar uma nova aproximação com seu ensaio. Se for aceita a minha proposta de reelaborar *positivamente* a contribuição de Armstrong, espero ser possível afirmar junto com ela que o discurso da Estética contém uma força *política*. Inspirada por Lacoue-Labarthe, sempre defendi a profunda relação existente entre arte, política e filosofia. Portanto, admitindo que a Estética é uma “disciplina filosófica”, não será difícil constatar aí aquela existência de uma potência política. No entanto, diferentemente de Armstrong, gostaria de interpretar essa potência *não como conservadora e criadora de preconceitos*, mas, ao contrário, como uma força *transformadora da realidade e até demolidora de estereótipos e preconceitos*.

Apesar de o ensaio ter mantido predominantemente o foco na “insidiosa *força destrutiva*” (ARMSTRONG, 1996, p. 229).²⁹ da Estética ao formar as subjetividades que se tornarão agentes dos preconceitos, nas suas páginas finais, surge uma interessantíssima ideia, uma saída talvez daquela “emboscada ideológica”, na qual a Estética parecia ter entrado para todo o sempre. Essa saída nos é apresentada, quando Armstrong chama para o diálogo bell hooks, Frantz Fanon, James Baldwin e outras(os) autoras(es) pretas(os):³⁰ com elas(es), nos é proposta uma subversão da Estética por dentro! No final do seu ensaio, a autora convoca-nos a fazer esse movimento de resistência junto com elas(es): “A ideologia estética tem, então, uma força política opressora que se inscreve na carne daquele que ela marca como outro, e é *na resistência a essa força que a Estética pode ser subvertida por dentro*” (ARMSTRONG, 1996, p. 228).

A “força política opressora” é subvertida por dentro por meio dos três exemplos. O primeiro exemplo é o ensaio de Frantz Fanon, “O fato da pretitude” (“The fact of blackness”),³¹

que Armstrong interpreta como uma espécie de contraexemplo ao “Efeitos da pretitude”,³² da *Investigação*. No exemplo que está no livro de Burke, um menino cego recupera a visão e manifesta seu terror diante do corpo de mulher preta. Burke trata de naturalizar (como uma “segunda natureza”) o espanto, ao atribuí-lo a um menino, isto é, supostamente à ingenuidade e ao despojamento do olhar infantil. No caso do capítulo de Fanon (2008), é um homem preto que sofre o olhar aterrorizado de uma menina branca.³³ Armstrong cita o terrível relato da experiência de alienação do próprio corpo, vivida pelo autor, diante do olhar do “homem branco que impiedosamente [o] aprisionou” (FANON, 2008, p. 106 *apud* ARMSTRONG, 1996, p. 228). “A consciência do corpo [preto] é uma atividade unicamente negadora. É uma consciência em terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104). Essa experiência que consiste na operação do estereótipo, de sentir-se transformado num objeto, foi descrita por Fanon como a de uma dolorosa amputação.

Divergindo, talvez, um pouco daquela experiência vivida por Fanon, a de que “aos olhos do Branco, [o] Preto não tem *resistência ontológica*” (*Idem*), bell hooks nos propõe uma desconstrução do racismo, por meio da dissolução da representação “estereotipada da experiência de terror dos brancos” “[n]os vários corações das trevas (*hearts of darkness*)” (ARMSTRONG, 1996, p. 228).³⁴ Ainda em resposta ao longínquo (mas, inacreditavelmente, atual) Burke, Armstrong sugere denominar essa representação de terror da branquitude, já agora nos corações dos pretos, a qual muito se assemelha à de Moby Dick por Ismael, Melville: “Efeitos de branquitude” (ARMSTRONG, 1996, p. 228 e n. 63, p. 235). Ao “invocar uma sensação de sublimidade como um terror de ‘branquitude’, [...] hooks está interessada em ler o terror como um produto do *apartheid* racial [... como] um produto de um texto social que ela poderia re-habitar e subverter” (ARMSTRONG, 1996, p. 229). Ao associar a branquitude com o terror na imaginação preta, hooks pretendeu desconstruir o impacto do racismo e quebrar seus pilares, e, assim, “descoloniza[r] nossas mentes e imaginações” (*idem*)

O último exemplo é o romance *The Fire Next Time*, de James Baldwin. O personagem Tio James escreve uma carta da prisão para o sobrinho:

“Não tenhas medo” adverte o tio. A intenção assassina dos brancos, que o fez “perecer no gueto, perecer por nunca ter tido a permissão para ir atrás das definições do homem branco, nunca ter tido a permissão para soletrar seu nome próprio”, já foi derrotada e se voltou contra eles por uma ‘lei terrível, um paradoxo terrível’, pelo qual [os brancos, supostamente] inocentes ‘que acreditavam que tua prisão os tornava seguros estão perdendo seu senso de realidade.”

O tio imagina o medo do homem branco, seu terror diante da possibilidade de que o homem negro possa agir livremente, possa definir-se e nomear-se. Na estética de Burke, imaginar o terror tinha sido parte de uma *ideologia estética* que deu um lugar, um “senso da própria realidade”, a um sujeito cuja “livre submissão” a uma ordem social exigia a regulação do desejo e repressão da diferença. Na alegoria de Baldwin, imaginar o terror torna-se uma forma de resistência a uma ordem que confina os negros aos “guetos” do medo branco – um terror de tudo o que rompe a “ordem de natureza” criada para manter a pretitude em seu lugar. (*Idem*)

UNIVERSAL

Vou tentar defender, então, junto com Armstrong, a possibilidade dessa subversão da força política dentro do próprio discurso da Estética (cf. ARMSTRONG, 1996, p. 228), sem comprometer, no entanto, a dimensão de universalidade que os conceitos filosóficos, como todo e qualquer conceito, exigem. Nunca entendi a “universalidade” como a reivindicação de “neutralidade” ou “imparcialidade”. A universalidade que gostaria de sustentar é *plural*, não só admite, como é *formada* pela diversidade dos pontos de vista. É certo que ela não se refere aos corpos, como já vimos, que estão inegavelmente presentes nos textos de Fanon, brooks e Baldwin, os quais acabamos de citar. Esse fato sozinho poderia transformar tanto o perspectivismo quanto o universalismo kantiano em teses frugais, sem a densidade da experiência existencial, denunciando, portanto, sua incapacidade de construir conjuntamente, como exige Fanon, uma experiência corporal não racial. No entanto, como falar a partir da Filosofia ou mesmo do Direito (da Justiça, se quiserem), mas também das Ciências Sociais (não?) sem apelarmos para os conceitos que são inevitavelmente abstratos, desencarnados? Os exemplos de Armstrong foram extraídos, não por acaso, de textos autobiográficos literários ou quase literários. A arte sempre pôde falar mais facilmente dos corpos.

A meu ver, a Estética é a disciplina filosófica que mais se aproxima da materialidade, sem inclui-la, todavia! Os corpos permanecem de fora, somos obrigados(as) a admitir.³⁵ Em contrapartida, a Estética kantiana tem uma particularidade muito interessante, porque ela inclui a *singularidade*, portanto, não é feita em detrimento da singularidade. Aliás, a singularidade que está em questão no juízo de gosto não é somente a do objeto (belo ou sublime), mas também a do sujeito que, a cada vez, enuncia o juízo. Na verdade, o juízo estético é definido na *CFJ* por uma expressão paradoxal, do ponto de vista de uma lógica restrita, porque ele é “singular-universal”, como não deixa de estar anunciado no título do § 8 da “Análítica do Belo”: “A universalidade só é representada no juízo de gosto como subjetiva” (KANT. *KdU*, AA 05, 213/*CFJ*, p. 109).³⁶ Por isso, o privilégio tradicional que era concedido à objetividade no par objetividade/subjetividade, é invertido na *CFJ*. É a “subjetividade” que ganha aqui o adjetivo “universal”. Os juízos estéticos são subjetivos e *não* objetivos; eles não se referem a objetos, mas aos sentimentos da subjetividade. Portanto, diferentemente daquela ideia tradicional, apontada no Verbetes Feminista, a universalidade não é considerada superior em detrimento da particularidade, mas ela é reforçada, ou posta em exercício, a cada vez, por uma singularidade. Assim como nenhum privilégio é concedido à razão, como faculdade superior e “supostamente [...] mais confiável” (KORSMEYER; WEISER, no prelo). Na *CFJ* justamente esta hierarquia das faculdades do “espírito” é posta em questão. No acordo estético, a faculdade dominante é a imaginação, bastante ligada ao corpo e à emoção.

Com relação ao papel da sensibilidade – outra faculdade que sempre gozou de “má fama” [KANT, (ApH, AA 07: 143). *Antropologia*, 2006, p. 43] na história da Metafísica –, Kant também promoveu uma verdadeira revolução, ao multiplicar seus sentidos. Em 1781, na *Crítica da Razão Pura*, ele já atribuíra à sensibilidade a participação na operação de conhecimento, i.é., um lugar digno e seguro no Olimpo transcendental, entre as demais faculdades ditas

“superiores”, tais como razão e entendimento. Ao contrário da tradição, que sempre a considerou uma faculdade exclusivamente receptiva, *passiva* e, por causa disso, enganadora e culpada das nossas ilusões, Kant a *elevou* ao domínio transcendental, na medida em que situou justamente na sensibilidade, as intuições de tempo e de espaço, e não somente as empíricas, mas também aquelas que são representações *a priori* ou formas puras. Com apenas esse *upgrade* da sensibilidade, Kant já promoveu um “sismo na Ontologia”.³⁷ São essas contribuições, todas elas críticas à tradição metafísica, que creio não poderemos jogar fora!

Como escrevi, no capítulo “A imanência do político na Estética de Kant” (FIGUEIREDO, 2017, p. 244/245),³⁸ sobre a “generalidade”, que pode aqui ser muito bem substituída, sem qualquer prejuízo, pela noção de “universalidade”, gostaria de defender a possibilidade de a Estética participar da formação de *subjetividades críticas, e não preconceituosas*:

Pressinto que a questão da generalidade, para ser colocada com algum proveito para nós, deve convergir no sentido da construção de um *sujeito da crítica*, que presta atenção ao/ou leva em consideração o ponto de vista dos outros na formação do seu próprio, que deve ser o tanto quanto possível alargado,³⁹ compreendendo a cada vez um maior número de pessoas. Isso significa justamente adotar a posição ativa, e nunca assumir de maneira passiva e a-crítica o ponto de vista do outro. Se isso acontecer, como nos adverte a filósofa [Hannah Arendt], há apenas uma troca de preconceitos: dos meus antigos, pelos do outro, que assumi sem crítica. “Alargar” o seu próprio ponto de vista significa, ao contrário, assumir uma posição não-passiva. Nem infantil nem egoísta, a crítica requer precisamente a posição da maioridade ou do pensamento responsável; e tem de estar disposta a reexaminar suas crenças ou opiniões a partir do que foi dito pelo outro. Esse poderia ser o procedimento exemplar de uma *subjetividade*, digamos assim, [*sempre*, acrescente hoje] *em construção, em progresso permanente*: do gênio ou do espectador, tanto faz. O que importa é que se trata de uma subjetividade *não auto-afirmativa, mas auto-crítica*. O sujeito da crítica é um sujeito em constante mutação, como o próprio Kant descreveu a si mesmo numa carta a Marcus Herz, numa passagem que Arendt elege a fim de ilustrar o sentido que descobrira ser o da “imparcialidade” ou “generalidade” do espectador:

“Você sabe que não me aproximo das objeções razoáveis meramente com a intenção de refutá-las, mas que, ao pensá-las, sempre as entremeu em meu juízo, concedendo-lhes a oportunidade de subverter todas as minhas mais queridas crenças. Mantenho a esperança de que, vendo meus juízos imparcialmente, da perspectiva dos outros, uma terceira via possa se acrescentar ao meu *insight* prévio.”⁴⁰

É muito difícil assumir nos dias de hoje a defesa do universal porque, como nos diz Francis Wolf (2021, p. 9), “o universal vai mal”; suas ideias, que são as das “Luzes” (ou do Esclarecimento), “estão em crise” (*ibidem*) e perderam aquelas “virtudes emancipadoras das quais [foram] mensageiras no passado” (*ibidem*, p. 11). Como continua Wolf, no seu sugestivo e instigante livro *Em defesa do universal, para fundar o Humanismo*, o universal era “no passado, [...] abrangente demais, [e] no presente, [...] restrito demais” (WOLFF, 2021, p. 12).⁴¹

O universalismo da Estética kantiana refere-se também à universalidade das faculdades. Para Kant, todos os seres humanos têm razão, entendimento, imaginação e sensibilidade. Que tenha havido uma sobreposição do par de opostos de gênero homem/mulher ao quadro das faculdades, tal como denunciaram as feministas, sobreposição essa que atribuiu ao gênero masculino as faculdades mais intelectuais, e ao gênero feminino, as mais sensíveis, foi o resultado de uma leitura política, histórica ou ideológica, que precisamos reverter, inclusive pela subversão da suposta hierarquia das faculdades. Kant será parceiro nesse movimento de subversão dos valores tradicionais da Metafísica! As faculdades (hierarquizadas ou não) são distribuídas

entre todos os seres humanos. Kant jamais disse o contrário. Seria uma grande contradição subtrair qualquer uma das faculdades – da razão ou do entendimento – das mulheres, que são a metade da humanidade! Seria o mesmo que arrancar delas a capacidade de agir e de pensar. A experiência da moralidade ou simplesmente a ação moral depende dessas duas faculdades: da razão e do entendimento. Seria uma contradição inadmissível ao seu sistema filosófico! Pelo que entendi, as feministas questionam o universalismo, apontando que ele está aí para ocultar o “verdadeiro” sujeito universal que seria, na “verdade”, o homem branco, europeu etc. Como escreveu Francis Wolff, “criticar o caráter *pro forma* do universal é criticar um de seus usos deturpados, não o universal em si” (WOLFF, 2021, p. 24). A experiência histórica particular, de fato, é terrível: o universalismo dos princípios (liberdade, igualdade e fraternidade) da Revolução Francesa, que tanto entusiasmaram Kant em 1789, não foi capaz de questionar o Colonialismo, a Escravização, a Catequização, o Genocídio dos povos indígenas americanos, nem tantos outros acontecimentos históricos injustos e de exploração de seres humanos. Mas a minha pergunta é: como poderemos lutar contra essas opressões a não ser reivindicando aqueles princípios? Exigindo que eles se tornem *efetivos*? Que eles se tornem efetivamente *reais*, “de fato”? Por quais outros princípios nos engajariamos nas lutas? Pela desigualdade? Pela não fraternidade? Pela não liberdade? Wolff continua: “a defesa da liberdade e da igualdade *reais* (de fato, eu acrescentaria) não implica o fim das liberdades formais e da igualdade de direitos, mas implica, ao contrário, na luta para que elas se realizem” (WOLFF, 2021, p. 24)!

Cito, para terminar, um longo parágrafo desse instigante livro:

Admitimos [que “a luta é sempre pela libertação de alguns – classes exploradas, povos colonizados, mulheres subalternadas, negros, judeus, árabes ou ciganos discriminados etc. – contra um universalismo de fachada”]... No entanto, quando as lutas contra a injustiça cometida contra alguns esquecem que seu objetivo é a igualdade de todos, elas traem sua própria causa. Os colonizados lutaram contra os colonizadores para colonizá-los ou para abolir o colonialismo (logo, objetivando o universal)? As mulheres deveriam lutar para impor o matriarcado ou para abolir toda forma de dominação sexual? O ideal universalista não é um obstáculo às lutas pela emancipação; ao contrário, deve ser o objetivo delas. Do mesmo modo que o universal não se confundirá com um de seus usos [por exemplo, o uso cínico... Justificar a invasão de um país, como os EUA frequentemente faz, para “defender a democracia”...], os meios de emancipação, sempre particulares, não se confundirão com o seu objetivo, que só pode ser universal (WOLFF, 2021, p. 25).

Que politizemos as situações (estéticas ou não) e reconheçamos que houve destruição, “extirpação”, “amputação”, como são os termos de Fanon, dos corpos não-brancos, e lutemos para construir conjuntamente *novos corpos*. Estética kantiana não pode manter-se indiferente a essa demanda. Talvez, como sugere ainda Fanon, resgatando, noutra volta do parafuso histórico, os conceitos universais. Modifiquemos o universalismo de maneira a transforma-lo num *pharmakon*, não veneno, mas remédio curativo de tantas feridas históricas, sociais e políticas. Ou não, seguindo o conselho de Wolff, transformemos o universalismo em instrumentos de nossas lutas, exigindo a sua *efetivação a cada vez mais ampliada* no mundo real. O fato de princípios como a liberdade, igualdade e fraternidade terem nascido ou melhor, terem sido sintetizados simbólica e historicamente pelos revolucionários na França, país europeu (branco) colonizador, em 1789, não retira sua força justamente universalista, da qual precisamos nos apropriar (instrumentalizando-a a nosso favor!), ao invés de desperdiçá-la! Tentemos nos unir

nessa luta em favor dos corpos que sempre foram deixados de lado e destruídos! Reconhecamos que foram esses corpos coloridos e diversos que obrigaram e continuam a obrigar os conceitos a saírem de sua esfera formal ou *a priori* e curvarem-se à realidade histórica, social, política e “empírica” da exploração, afinal, capitalista.

É o próprio Fanon que nos acena com a possibilidade de um resgate do universalismo sob nova perspectiva *curativa* e emancipadora:

Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. *Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente.*

Mas rejeitava qualquer infecção afetiva. *Queria ser homem, nada mais do que um homem.* Alguns me associavam aos meus ancestrais escravizados, linchados: decidi assumir. Foi através *do plano universal do intelecto* que compreendi este parentesco interno – eu era neto de escravos do mesmo modo que o Presidente Lebrun o era de camponeses explorados e oprimidos pelos seus senhores. (Fanon, 2008, p. 106)

Resumo: Neste artigo pretendo discutir o ensaio de Meg Armstrong de 1996 intitulado “*The effects of blackness: Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant*”. Estou pronta para aceitar seus poderosos argumentos acerca da função dos discursos estéticos na construção da subjetividade, bem como sua avaliação negativa das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Concordo com a tese da autora de que, talvez, essa obra, chamada justamente de “pré-crítica”, não tenha mesmo grandes contribuições a oferecer à Filosofia Contemporânea. No entanto, não posso aceitar sua avaliação irônica, sarcástica e eventualmente zombeteira do sistema crítico transcendental no qual Kant esforçou-se para inserir sua *Crítica da faculdade de julgar*. Baseando-me, sobretudo, no universalismo subjetivo e no que chamei de “perspectivismo kantiano”, tentarei defender essa *Crítica* que creio merecer a posteridade que ela efetivamente tem, uma vez que continua a nos oferecer elementos para enfrentar questões que se intensificaram na contemporaneidade.

Palavras-chave: Kant; *Crítica da Faculdade de Julgar*; Universalismo; Gênero e Raça.

Abstract: In this paper I intend to discuss Meg Armstrong’s 1996 essay entitled “*The effects of blackness: Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant*”. I am ready to accept her view on the role played by aesthetic discourses in the construction of subjectivity, as well as her negative evaluation of Kant’s pre-critical *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime* as being ultimately based on sheer ideology, so that they can be off-hand dismissed as in the end making no great contributions to contemporary philosophy. However, I cannot quite accept her ironic, sarcastic and eventually mocking assessment of the transcendental critical system into which Kant strove to insert the *Critique of the Power of Judgment*. I will try to bring out the importance of Kant’s universalism and what I will call “perspectivism” in Kant’s radically revised views in this *Critique*.

Key words: Kant; *Critique of the Power of Judgment*; Universalism; Gender; Race.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARMSTRONG, M. “The effects of blackness”: Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 54, n. 3, Summer 1996.
- BURKE, E. “*Os efeitos do negro*”. Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus; Ed. Universidade de Campinas, 1993.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

- DUARTE, R. (Org.). *O Belo Autônomo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. Cap. 5: A experiência vivida do negro.
- FIGUEIREDO, V. *Horizontes do Belo: ensaios sobre a estética de Kant*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2017.
- FIGUEIREDO, V. Sobre abismos, pontes e travessias. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, n. 12, dez. 2020. Disponível em: <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/531>.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Antropologia de um ponto de vista pragmático*, tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Kritik der Urteilkraft. Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft. Crítica da razão pura*. 3. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, I. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Vinicius Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993.
- KANT, I. *Oeuvres Complètes*. Org. Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1986.
- KORSMEYER, C.; WEISER, P. Estética Feminista. In: BARBOSA, E. C. (Ed.) *Textos Selecionados de Feminismo*. Série Investigações Filosóficas. Tradução de Alice de Carvalho Lino e Carla Milani Damião. Pelotas: Unipel, no prelo.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. A verdade sublime. Tradução de Virginia Figueiredo. In: PENNA, J. C.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *A imitação dos Modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- NANCY, J. L. L'offrande sublime. In: NANCY, J. L.; LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *et al. Du Sublime*. Paris: Éditions Belin, 1988.
- VALÉRY, P. Discurso sobre a Estética. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). *Teoria da Literatura em suas Fontes*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975.
- WOLFF, Francis. *Em defesa do universal: para fundar o humanismo*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.

NOTAS

¹ Since 1996, Virginia de Araujo Figueiredo is Professor of the Department of Philosophy at the Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brazil. Main fields of teaching and research: Aesthetics and History of Philosophy (especially Modern and Contemporary Philosophy), with focus on Kant's Aesthetics and Political Philosophy. PhD in Philosophy at the Université des Sciences Humaines de Strasbourg, France, under the supervision of Philippe Lacoue-Labarthe (1994); and two Post-doctoral stages: in 2003, in Boston College, EUA, with Jacques Taminiaux; and in 2010, in Marc Bloch Université, France, under the supervision of Jean-Luc Nancy. Researcher of the Brazilian Council for Scientific and Technological Development (CNPq) from 1997 to 2009. Figueiredo has published articles and book's chapters both on Brazilian Kantian journal (*Studia Kantiana*) and on many other philosophical journals (e.g. *Kriterion* and *Trans/form/ação*). She has published also on the *Akten des IX. (und des X.) Internationalen Kant-Kongresses* (2001 and 2008). In 2017, her book "Horizontes do Belo: ensaios sobre a Estética de Kant" (Horizons of Beauty: essays on Kant's Aesthetics) was published by Editora da UFMG, Brazil.

² Este texto é um dos resultados do Projeto de Pesquisa KANTINSA – *Kant in South America*, desenvolvido junto com as professoras Patrícia Kauark-Leite e Giorgia Cecchinato (Departamento de Filosofia da UFMG), financiado no Brasil, pela FAPEMIG, e no Exterior, pela Comissão Europeia Marie-Sklodowska Curie.

³ O texto de Armstrong traz três epígrafes: a primeira delas é de bell hooks, a segunda, de Terry Eagleton (extraída do livro *A ideologia da Estética*) e a terceira, de Edmund Burke, na qual aparece a expressão que Armstrong utiliza no título de seu ensaio: “Efeitos de negritude” (ARMSTRONG, 1996, p. 213). A tradução acima é de minha autoria, como todas as outras, que se seguirão, desse texto.

⁴ KANT. *Kritik der Urteilskraft*, (AA 05). *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. de Fernando Costa Mattos. Designada a partir daqui: “Terceira Crítica” ou simplesmente pelas iniciais “CFJ”.

⁵ Poderíamos assumir que a lógica transcendental *inclui* o terceiro elemento?

⁶ Conforme texto (ainda não publicado) de Patrícia Kauark-Leite, “Sobre a pluralidade de naturezas: Kant em diálogo com Forster”, apresentado num Congresso em Pirenópolis em setembro de 2022: “Kant concebe a natureza muito diferente dos empiristas, para quem ela *representa tudo o que existe externamente a nós*. (Grifos meus) Diferentemente da perspectiva empirista, no idealismo transcendental, natureza não se refere simplesmente ao conjunto dos objetos externos, mas à *ideia de que esses objetos têm sua existência concatenada segundo regras necessárias* (KrV, A 216/B 263). Ao expressar esse vínculo intrínseco entre natureza e lei, Kant expressa em sua definição a dimensão propriamente cognitiva ou epistêmica dessa ideia, não como algo externo que se apresenta a nós, mas como algo concebido racionalmente por nós em forma de relações ou leis necessárias. Nas palavras de Kant, no §14 dos Prolegômenos, “Natureza é a existência de coisas enquanto determinada segundo leis universas” (Prol, AA 04: 294), sendo, evidentemente, a existência tomada em seu sentido empírico ou material, não como coisas em si mesmas, mas como relativa ao conjunto dos objetos empíricos que afetam a nossa sensibilidade. Natureza é, portanto, na perspectiva kantiana, concebida, em última instância, de modo relacional como produto da nossa interação cognitiva com o mundo.”

⁷ KANT. (ApH, AA 07: 167), *Antropologia*, 2006, p. 66: “A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições, *mesmo sem a presença do objeto*, é ou produtiva, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*facultas originaria*), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou reprodutiva, uma faculdade de exposição derivada (*facultas derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente” (Grifos meus).

⁸ A interpretação que recusa ler a Filosofia Transcendental kantiana como uma ontologia terá de ser submetida a um novo questionamento, do qual não tenho certeza de que ela sairá ilesa. Frantz Fanon também chama de “ontológica” a sua dolorosíssima experiência vivida, a partir de um elemento “estético”: a cor preta de sua pele. Cf. Fanon (2008), no início do capítulo V, “A experiência vivida do preto”. De um lado, a impossibilidade de manter-se indiferente à justa demanda de uma resposta filosófica ao problema; de outro, a dúvida se será legítimo impor a Kant questões que só surgirão com mais intensidade posteriormente. Voltarei a este ponto mais adiante.

⁹ Comunicação pessoal. Aproveito para tornar público o meu agradecimento a ela pelo estimulante e instigante apoio que me deu para continuar a escrever este artigo.

¹⁰ Cf. Derrida, J. “Parergon”. In: *La vérité en Peinture*, Flammarion, França 1978. Fiz um comentário sobre esse tom irônico do filósofo francês, no meu texto “Sobre abismos, pontes e travessias” (FIGUEIREDO, 2020, p. 154-155).

¹¹ Numa só página, podem-se constatar vários exemplos irônicos de Armstrong que demonstram o pouco-caso e até algum desprezo da autora por essa reviravolta que ocorreu entre as *Observações* e a *CFJ*, escrita 27 anos depois, e que consistiu, em resumo, na saída da esfera empírica para a transcendental. Refiro-me à página 225 do seu ensaio (ARMSTRONG, 1996). Recolho algumas dessas passagens: “Nesta extensa e rabugenta história do gosto, a narrativa das nações e das disposições nacionais foi posta de lado.” Mais adiante: “Para Kant [...] parece que a confusão de características nacionais e sentimento estético teve de ser reprimida em favor de *um mecanismo estético abstrato para calcular experiências universais* (grifos meus) do belo e do sublime, ou seja, o transcendental reduzido a um “mecanismo para calcular a experiência *universal* (grifos da autora) do belo e do sublime”. Finalmente, na mesma página: “O índio americano, o árabe, ou o inglês que tinham anteriormente mantido as disposições para o belo ou o sublime foram substituídos por uma *inteligência geral ou universal* (grifos meus), o sublime na *Crítica* não é mais um adjetivo para uma ‘nação’ ou ‘raça’, e sua natureza mais geral causa uma ansiedade menos específica do que os grotescos chineses ou indianos.”

¹² Mais do que a obra de Kant, talvez o alvo principal dos ataques de Armstrong seja a famosa *Investigação* de Burke, como revela a utilização, nada casual, da expressão de Burke no próprio título do ensaio.

¹³ KANT. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GSE, AA 02). *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1993). A partir daqui denominadas “*Observações*”.

¹⁴ KANT. (GSE, AA 02: 227). *Observações*, p. 20: “Aqui [sobre o campo das particularidades – as diferentes sensações de contentamento ou desgosto – da natureza humana] lanço o meu olhar, *mais de observador do que de filósofo*”.

¹⁵ Cf. a quarta capa do livro *O Belo Autônomo*, organizado por Rodrigo Duarte (1997). Ali, Benedito Nunes escreveu: “No sentido lato da palavra, [a Estética] existiu desde a Antiguidade greco-romana, mas no sentido estrito, que ainda lhe conferimos, de conhecimento do belo artístico, nem teórico nem prático, ao qual Kant negaria o título de ciência, seu berço foi a época moderna.”

¹⁶ Na realidade, não tenho ideia do que estava na moda nos outros continentes, nas Américas, na Ásia ou na África. A única história que estudei foi aquela cujo centro era a Europa. Mesmo assim, nem toda a Europa... Talvez, *certa* (França? Alemanha que, a essa altura, nem sequer era um país? Ou uma Europa anglófona... O que já pode ser entendido como um inegável sintoma de colonialismo educacional.

¹⁷ Talvez pudéssemos especular aqui a possibilidade de aproximar a ideia de D. & G. de “criação de conceitos na Filosofia” da ideia de conceito matemático de Kant, quero dizer: a *criação* de um conceito filosófico (D. & G.) equivaler à *construção* de um conceito matemático (Kant).

¹⁸ As expressões legítimas para Kant eram “Idealismo Transcendental” e “Realismo empírico”.

¹⁹ Continuo referindo-me àqueles dois textos sobre os quais Meg Armstrong se debruçou, que são as *Observações* de Kant e a *Investigação* de Burke.

²⁰ KORSMEYER; WEISER. *Estética Feminista*. No prelo. Devo, mais uma vez, a Carla Damião o acesso a este importante Verbetes que ela própria traduziu junto com Alice Lino, antes mesmo de sua publicação.

²¹ KANT. (GSE, AA 02: 229-30). *Observações*, p. 49: “A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a marquesa de Châtelet só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram.” Um pouco antes, Kant escrevera que “[o] estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo.” E assim por diante.

²² A meu ver, quem pretenda ler interna ou imanentemente a *CFJ* terá de levar em conta esse conceito de reflexão. Meg Armstrong não faz qualquer referência a ele em todo o seu extensíssimo ensaio! O que não deixa de ser sintomático.

²³ Talvez seja a “Ideia Estética”, segundo a definição kantiana: “representação que dá muito o que pensar”, aquela que, paradoxalmente, mais nos aproxime do corpo.

²⁴ A passagem completa é: “Mas há prazer e prazer. Nem todo prazer se deixa guiar tão facilmente para um lugar bem determinado dentro de uma boa ordem das coisas. Há alguns que não servem para nada dentro da economia da vida e que não podem, por outro lado, ser encarados como simples aberrações de uma faculdade de sentir necessária ao ser vivo” (VALÉRY, 1975, p. 20).

²⁵ Cf. KANT. (*KdU*, AA 05: 269), *CFJ*, p. 166, grifos do autor: “A satisfação com o sublime da natureza é também, portanto, apenas *negativa* (enquanto a do belo é *positiva*), ou seja, um sentimento de que a liberdade da imaginação é privada por ela mesma ao ser determinada, conformemente a fins, por outra lei que não é aquela do uso empírico.”

²⁶ Cf. KANT. (*KdU*, AA 05: 261), *CFJ*, p. 158, a famosíssima, e mil vezes repetida, passagem: “Rochedos audaciosamente suspensos sobre nós e como que ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu e avançando com relâmpagos e trovões, vulcões em sua violência inteiramente destrutiva, furacões com a devastação que deixam atrás de si, o oceano ilimitado tomado de fúria, a alta cachoeira de um rio poderoso etc. reduzem a nossa capacidade de resistir, comparada ao seu poder, a uma insignificante pequenez. Mas a visão que temos deles será tão mais atrativa, quanto mais temíveis eles forem, *somente se nos encontrarmos em segurança*; e com prazer nós denominamos esses objetos sublimes, pois eles elevam a força da alma acima de sua média habitual e permitem descobrir uma capacidade de resistência de um tipo inteiramente diverso, a qual nos dá coragem para comparar-nos à natureza todo-poderosa” (Grifos meus).

²⁷ ARMSTRONG, 1996, p. 221: “A discussão de Kant das formas da diferença entre o belo e o sublime nas *Observações* tem uma semelhança marcante/notável com o tom do próprio Burke, especialmente na atenção que Kant dá às analogias das relações entre esses ‘sentimentos’ estéticos e o gênero. Kant até estende as referências incipientes de Burke aos ‘efeitos da negritude’ e aos povos de ‘peles escuras’ a uma tipificação elaborada das características nacionais de acordo com a propensão dos diferentes sujeitos nacionais para os sentimentos do belo ou do sublime. Todavia, a diferença entre Kant e Burke também é aparente, quanto à ênfase de Kant na importância da *disposição*, e não na ‘natureza das coisas externas’” (Grifos da autora).

²⁸ KORSMEYER; WEISER. *Estética Feminista*: “Apesar de suas diferenças, as teorias do olhar rejeitam a ideia de que a percepção seja sempre uma mera recepção passiva. Todas essas abordagens supõem que a visão possui poder: poder de objetivar – submeter o objeto da visão ao escrutínio e posse. [...] “O olhar não é jamais ingênuo, ele está sempre atravessado pelas estruturas sociais etc. o olhar é ‘raramente uma operação neutra do sentido visual.’” Ou ainda: “Como as normas sociais enquadram e amplificam a operação da percepção, pode haver inflexões de gênero no próprio ato de ver (Tullman, 2017).”

Finalmente, a veríssima citação de Naomi Scheman: “A visão é o sentido mais adequado para expressar essa desumanização: funciona à distância e não precisa ser recíproco, fornece uma grande quantidade de informações facilmente categorizadas, permite que o observador localize (fixe) o objeto com precisão e fornece a olhar, uma forma de tornar o objeto visual consciente de que ele é um objeto visual. A visão é política, assim como a arte visual, seja sobre o que for (outra coisa) (Scheman, 1993, p. 159).”

²⁹ Antes que seja tarde demais e para ser justa com a autora, esclareço que uma das teses mais importantes do ensaio consistiu em exibir como uma indubitável contradição o tratamento pelos discursos estéticos dos corpos designados “exóticos” que são, na verdade, exemplarmente, o corpo da mulher preta. A autora desenvolve de modo muito convincente o argumento daqueles estetas do século XVIII, levando-os a incluir (de maneira provavelmente involuntária, em todo caso, não assumida ou sub-reptícia) dentro da categoria estética do sublime (sentimento que, a princípio, seria exclusivo da masculinidade) os corpos da mulher preta. Isso significa que são esses “corpos”, como Armstrong descreve, “muitas vezes importados de domínios estrangeiros, ‘outro’ (*other*) em virtude das diferenças raciais ou culturais, frequentemente de regiões importantes para os planos (*designs*) imperialistas dos impérios europeus.” E ela continua, tratados “inicialmente [como] ‘abjetos’ – [na medida em que não são] nem sujeito nem objeto”, no entanto, “eles se tornam rapidamente submetidos a (*subjected to*) ao discurso estético” (ARMSTRONG, 1996, p. 214).

³⁰ Não é por acaso que Armstrong convoca autoras(es) pretas(os). Como escrevi na nota (29) acima, além do gênero, o foco principal do seu ensaio é a questão racial que, aliás, o tornou uma referência, portanto, faz-se necessário destaca-la aqui. Por essa razão também, como já tive oportunidade de dizer aqui, a obra de Kant mais atacada são as *Observações*, que contém passagens nítida e inadmissivelmente racistas.

³¹ Na verdade, “The fact of blackness” é o título que o tradutor para o inglês, Lam Markmann Charles, deu à sua tradução de um excerto do capítulo V, “A experiência vivida do preto”, do livro de Frantz Fanon (já citado antes) e que foi publicado em *Theories of race and racism a reader*. 2nd. ed. Les Back and John Solomos (org.). New York: Routledge, 2009. p. 326-335.

³² Portanto, o título do ensaio de Armstrong pretende um “diálogo”, não só com Burke (negativo e crítico), mas também com Frantz Fanon (positivo).

³³ Cf. Fanon (2008, p. 105). O autor relata a sua surpresa com o grito da menina branca: “Mãe, olhe o preto, estou com medo!” Todo o “esquema corporal” que, continua Fanon, ele havia cuidadosamente desenvolvido segundo a noção de historicidade que aprendera com Jaspers, vem por água abaixo, cedendo lugar ao “esquema epidérmico racial.”

³⁴ A autora brinca com as palavras: “Heart of Darkness”, como se sabe, é o título do romance de Joseph Conrad.

³⁵ Também temos de deixar de lado a correspondência apontada pelo Verbetes Feminista (KORSMEYER; WEISER, no prelo) entre o dualismo mente-corpo e toda a hierarquia herdada da Metafísica platônica, e a “assimetria de gênero”. Essa correspondência foi um alvo fundamental de crítica no início do desenvolvimento das perspectivas feministas na filosofia. As filósofas feministas observam certos conceitos que aparecem em combinações “binárias”: mente-corpo; universal-particular; razão-emoção, sentido e apetite; e assim por diante – incluindo macho-fêmea. Estes não são apenas pares correlativos, são pares ordenados em que o primeiro item é considerado naturalmente superior ao segundo (Gatens, 1991, p. 92).”

³⁶ Logo no primeiro parágrafo deste item, Kant escreve: “Esta determinação particular [subjéctiva] da universalidade de um juízo de estético, tal como pode ser encontrada no juízo de gosto, é uma curiosidade, se não para o lógico, certamente para o filósofo transcendental” [KANT. *KdU*, AA 05, 213]. *CFJ*, p. 109/110]. Um pouco mais adiante [(AA, 05, 215). *CFJ*, p. 111]: a validade do juízo de gosto é “*subjéctiva universal*, isto é, estética, que não se baseia em conceito algum, [portanto] não se pode deduzir a validade lógica, pois esse tipo de juízo não diz respeito algum ao objeto.” Sua universalidade se refere à “*esfera daqueles que julgam*” (grifos do autor). Por último, o parágrafo seguinte [ainda (AA 05, 215). *CFJ*, p. 111], confirma “No que diz respeito à quantidade lógica, todos os juízos de gosto são *singulares*” (grifos do autor).

³⁷ LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 271: “O gesto de Kant, ao apoderar-se do título de Baumgarten para designar uma filosofia primeira, não tem nada de indiferente – nem que seja pelo contraste com o gesto frouxo de Hegel, resignado, por falta de coisa melhor e em vista do uso dominante, a intitular ‘Estética’ a ciência ou a filosofia da arte. Mas esse gesto de Kant não é indiferente por causa do sismo que provoca na dita Filosofia Primeira: na ontologia.”

³⁸ Pedindo desculpas aos(as) leitores(as), dei-me o direito a essa autocitação por não ter conseguido reformular em melhores termos o que já estava escrito e publicado desde 2017!

³⁹ KANT. (*KdU* AA 05, 294/295). *CFJ*, p. 192: “As seguintes máximas do entendimento humano comum não cabem aqui como parte da crítica de gosto, mas podem servir para esclarecer o seu princípio. São elas: 1. pensar por si mesmo; 2. pensar no lugar de todos os demais; 3. pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda [a do modo de pensar] *ampliado*, a terceira do conseqüente. A primeira é a máxima de uma razão jamais *passiva*. A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*.” Um pouquinho adiante, no mesmo parágrafo, Kant continua caracterizando uma pessoa “com um *modo de pensar ampliado*”, quando ela é “capaz de ir *além das condições subjéctivas privadas* (grifo meu), dentro das quais tantos outros estão como que presos, e *refletir sobre o seu próprio juízo* (grifos meus) de um *ponto de vista universal* (que el[a] só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)... Pode-se dizer que a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar; a terceira, da razão.”

⁴⁰ KANT. Carta a Marcus Herz de 7 de junho de 1771 *apud* ARENDT, 1993, p. 56.

⁴¹ Na verdade, Wolff está se referindo ao conceito de “Humanismo”. Mas a observação cabe com muita adequação ao conceito de “universal”. Trago a passagem inteira: “a crítica é a mesma de sempre: o humanismo se apresenta como uma moral universal, mas na verdade é uma moral particular. No passado era abrangente demais, no presente é restrito demais. O humanista era um ‘moralista choramingas’ que acreditava no valor absoluto da humanidade: era tolo e bonzinho. Hoje é um antropocentrista que ignora o valor intrínseco de outros seres em sofrimento: ele é tolo e malvado.”

Recebido / Received: 25.4.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

ENSAIO DE FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO À DIFERENÇA A PARTIR DA FILOSOFIA MORAL KANTIANA

ESSAY ON THE FOUNDATION OF THE RIGHT TO DIFFERENCE ON THE BASIS KANTIAN MORAL PHILOSOPHY

Joãosinho BECKENKAMP¹

Universidade Federal de Minas Gerais

Como não poderia deixar de ser, Kant também é filho de seu tempo, o que significa, no tocante ao que nos ocupa aqui duzentos e tantos anos depois, que é de esperar que tenha manifestado opiniões que hoje já não seriam aceitáveis ou que, ao menos, seriam contestadas por amplos setores da população. Este é sem dúvida o caso de um sem-número de observações de Kant sobre diferenças entre as raças humanas, entre os gêneros ou sexos, e outros tópicos polêmicos. Tais observações têm levado recentemente a um ataque à filosofia de Kant, sugerindo os mais radicais que seria necessário descartá-la por inteiro diante do comprometimento com posições tão condenáveis, enquanto os mais moderados defendem que é preciso separar o joio do trigo.

Desde os tempos de juventude, Kant manifesta uma enorme curiosidade em relação às diferenças que caracterizam as populações humanas espalhadas espacialmente pela Terra e temporalmente pela história. Esta curiosidade o leva inicialmente a se ocupar de maneira puramente empírica deste outro diferente, tendo sido Kant um voraz leitor de relatos de viagens de europeus mundo afora. Até o início da década de 1770, esta ocupação fornece o material para suas aulas de geografia física, que em seguida se transformam em aulas de antropologia. É claro que neste nível de tratamento das diferenças Kant compartilha um sem-número de preconceitos dos seus contemporâneos europeus, acrescentando algumas opiniões próprias. Num nível prático um pouco mais elevado, Kant se ocupa do material antropológico numa “perspectiva pragmática” (como delimita sua bem conhecida Antropologia de 1798), quer dizer, tendo já em vista o proveito (utilidade) que se pode tirar do convívio com os outros para a promoção de sua própria felicidade. Este aspecto definidor da antropologia kantiana o coloca

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p65>

claramente em linha de continuidade com o ideário da nova classe social ascendente naquele período, a saber, a burguesia.

Mas, em vez de tentar aqui isolar e neutralizar observações contestáveis de Kant nestes dois níveis de aproximação envolvendo basicamente o reconhecimento da alteridade em suas diversas manifestações históricas, prefiro reconstituir a fundamentação por ele fornecida justamente para tal reconhecimento em sua filosofia moral, quer dizer, na parte mais elevada e decerto também mais filosófica de suas reflexões práticas. Como a filosofia moral de Kant se divide em direito e ética, e tendo em vista que a ética kantiana se preocupa basicamente em reconstituir a lógica do comprometimento individual em foro íntimo (cumprimento do dever pelo dever), o que dificulta estabelecer os nexos sociais ou o que está implicado na relação com outros indivíduos, buscar-se-á essa fundamentação na segunda espécie da moral, ou seja, no direito (entendido aqui sempre como direito natural ou puramente racional).

Retomando rapidamente o que já foi apresentado detalhadamente em outro lugar: Kant distingue, no contexto de sua reflexão sobre o direito, duas espécies do gênero moral, a saber, a ética e o direito, com base na distinção entre duas espécies de leis morais: “Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, elas [as leis morais] se chamam jurídicas; mas, se exigem também que elas sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são éticas” (MS, AA 06: 214). No caso das leis jurídicas tomadas como tais, importam somente as relações externas das ações, a partir das quais se pode estabelecer sua legalidade, ou seja, a adequação externa ao que é exigido pela lei. Já no caso da ética, é decisiva a adesão interna da vontade ao que é determinado pela lei, o que também é expresso como adoção da lei ou do dever como móbil da vontade, fornecendo uma segunda base para distinguir o ético e o jurídico:

Toda legislação pode, portanto, distinguir-se ainda em vista dos móveis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é ética. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é jurídica. (MS, AA 06: 218-9).

Para poderem ser consideradas espécies da moral, tanto a ética, na qual isto é explícito na teoria de Kant, quanto o direito têm de se caracterizar como especificações da aplicação do princípio da universalidade, que é o princípio da razão prática pura para todas as ações e determinações da vontade. O que torna a recuperação do argumento apresentado na doutrina do direito interessante para pensar o tópico da alteridade é que nele se busca compreender como se pode constituir uma universalidade entre os arbítrios levando em consideração apenas as relações externas que eles estabelecem entre si. Para tanto, é exigido apenas que as determinações do arbítrio de um não lesem ou anulem as determinações dos outros e, neste sentido, possam coexistir com as determinações de todos os outros arbítrios ou, variando os termos, com as determinações dos arbítrios de todos os outros (significando este “todos” já a universalidade de que se trata no princípio); ou seja: “que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um” (MS, AA 06: 231). Kant acrescenta ainda “segundo uma lei universal”, uma formulação que complica desnecessariamente, pois a universalidade

requerida já está posta com o “qualquer um”, que enuncia distributivamente a necessidade de que todos os arbítrios sejam considerados e possam coexistir.

É claro que alteridade é um conceito filosófico contemporâneo. Para traduzi-lo em termos kantianos, é preciso remontar à raiz latina da expressão, em que se identifica então a referência ao outro. Ora, o outro pode comparecer de duas formas bem distintas na filosofia moral kantiana: ou como o carente, que demanda minha atenção naquilo que Kant chama de doutrina da virtude ou ética propriamente dita, ou como o diferente, que exige de mim respeito a suas determinações potencialmente divergentes, o que é tratado na doutrina do direito. Na reflexão contemporânea sobre a alteridade parece predominar o primeiro momento, definido já por Kant como o ético; mas o segundo momento é igualmente importante, remetendo à esfera jurídica e política da luta pelos direitos. O critério racional para esta luta se encontra na ideia de uma coexistência universal dos arbítrios, a qual permite então definir o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade.” (MS, AA 06: 230).

Tratando-se de coordenar os arbítrios em suas relações meramente externas, é importante para Kant enfatizar esta exterioridade, o que faz explicitando vários aspectos nela envolvidos, dos quais o primeiro merece aqui ser considerado: “O conceito do direito diz respeito, em primeiro lugar, apenas à relação externa e prática de uma pessoa com uma outra na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras.” (MS, AA 06: 230). Pois este aspecto torna claro que a universalidade exigida pela razão no domínio do direito não diz respeito ao foro íntimo dos sujeitos envolvidos, mas apenas às implicações externas de suas ações para todos os outros. Com base nisto, não cabe a um sondar desejos ou intenções absconditos no outro, estando este plenamente no seu direito se suas ações podem coexistir externamente com as determinações arbitrárias de todos os outros.

É importante ressaltar aqui que, como bom moralista que é, Kant não tem maior interesse em aprofundar sua reflexão sobre o lado arbitrário (quer dizer, facultativo, casual, eventual, que se pode fazer ou deixar de fazer sem mérito ou demérito moral) das determinações da vontade e das ações decorrentes. Mas ele o leva em consideração ao menos em sua definição do que vem a ser arbítrio:

A faculdade de desejar segundo conceitos na medida em que o fundamento de sua determinação para a ação se encontra nela mesma, e não no objeto, chama-se uma faculdade de fazer ou deixar de fazer a bel-prazer. Na medida em que a acompanha a consciência da faculdade de sua ação para a produção do objeto, ela se chama arbítrio (MS, AA 06: 213).

De acordo com esta definição, o arbítrio é a capacidade de fazer ou deixar de fazer conforme aprouver ao agente, o que implica pelo menos que não há condicionamento ou impedimento externo, pois neste caso se dependeria de arbítrio alheio e não se disporia de seu próprio arbítrio. Ele se distingue do mero desejo, o qual não vem acompanhado da consciência de se ser capaz de produzir mediante ações próprias o objeto desejado, enquanto no arbítrio este é justamente o caso, ou seja, sabe-se que se é capaz de realizar mediante ações próprias aquilo que se deseja ou quer realizar.

Como capacidade de desejar segundo conceitos, ou seja, de acordo com a representação nocional do que se quer que seja o caso e, por conseguinte, também se quer realizar, o arbítrio humano não é um arbítrio inteiramente determinado pelos impulsos naturais, mas apenas afetado por eles, restando nele uma margem para a atuação da razão, o que define negativamente o que vem a ser a liberdade do arbítrio ou o arbítrio livre: “A liberdade do arbítrio é esta independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo.” (MS, AA 06: 213). Esta independência do arbítrio em relação a estímulos sensíveis e, por seu intermédio, a condicionamentos externos não define ainda um domínio de determinações e ações legítimas ou justas; ela apenas diz que o arbítrio é capaz de se decidir a fazer ou deixar de fazer a bel-prazer, sem impedimento de algo alheio ao próprio arbítrio.

Para que seja possível afirmar que as determinações do arbítrio são legítimas, justas ou constitutivas de direito é preciso pensá-las em sua relação com o conceito positivo da liberdade de um arbítrio, tratado por Kant na sequência do texto da *Metafísica dos costumes*:

O positivo é: a faculdade da razão pura de ser prática por si mesma. Mas isto não é possível senão pela submissão das máximas de cada ação à condição de serem aptas a uma lei universal. Pois como razão pura, aplicada ao arbítrio sem considerar o objeto deste, ela, enquanto faculdade dos princípios (e, aqui, de princípios práticos, portanto como faculdade legisladora), não pode, uma vez que lhe escapa a matéria da lei, fazer mais do que transformar em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio a própria forma que torna a máxima do arbítrio apta a ser uma lei universal (MS, AA 06: 213-4).

Traduzindo este jargão kantiano, temos que a razão estipula, ainda nas determinações mais materiais e aleatórias do arbítrio, que elas devem atender ao critério formal mínimo da universalizabilidade, ou seja, que, não importando a materialidade envolvida, elas não lesem nenhum outro arbítrio; o que poderia ser formulado também assim: que possam ser aceitas por todos os outros, revelando-se assim aptas no cenário ideal da coexistência universal dos arbítrios.

Quando se considera nesta coexistência universal dos arbítrios apenas as relações externas, descobre-se uma esfera de determinações arbitrárias cuja aptidão moral consiste meramente em não criar externamente obstáculos às determinações do arbítrio dos demais, caracterizando-se moralmente apenas como não proibidas. Esta esfera de determinações do arbítrio tem a peculiaridade de se submeter a um critério mínimo de moralidade, que, ainda que não estipule nem obrigações nem proibições, estabelece como condição de acessibilidade a não proibição, o que nos textos de Kant aparece então como permissão, autorização, faculdade e outros termos equivalentes. Isto já permite definir o que seja uma ação lícita: “Lícita é uma ação (licitum) que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama a autorização (facultas moralis).” (MS, AA 06: 222). Para deixar bem clara a especificidade moral deste tipo de determinação, Kant fala na sequência do meramente lícito: “Uma ação que não é nem ordenada nem proibida é meramente lícita, porque em relação a ela não há nenhuma lei restritiva da liberdade (autorização) e, portanto, também nenhum dever.” (MS, AA 06: 223).

A noção mais elementar de direito diz, portanto, que é lícita, permitida ou autorizada toda ação que não é proibida (contrária à obrigação), o que quer dizer simplesmente, de acordo com os elementos expostos, que é direito de cada um fazer tudo aquilo que não infrinja o princípio da universalidade (o parâmetro racional de obrigações e proibições), ou seja, que é justa, direita ou correta (*recht*) toda determinação do arbítrio que possa coexistir universalmente com o arbítrio de todos os outros. Mas, em sua argumentação em prol dos direitos elementares, Kant dá um passo além e mostra que daquele direito elementar de fazer o que é lícito se segue analiticamente o direito de defender este mesmo direito, no intuito de impedir que alguém me impeça de fazer aquilo a que tenho direito. Esta autorização de impedir os outros neste caso específico decorre do fato de ser injusta a interferência do outro:

Se minha ação, portanto, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal, então aquele que me impede nisso é injusto para comigo, pois este impedimento (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais. (MS, AA 06: 231).

No caso, a interferência do outro não pode coexistir simplesmente com a determinação do meu arbítrio; e, se um está excluído, já não se tem universalidade. É claro que, invertendo a relação, a mesma coisa vale para o direito do outro de se determinar a fazer tudo aquilo que não lesa ninguém, cabendo a mim me abster de interferir na determinação do seu arbítrio; e, caso eu não esteja disposto a respeitar a determinação do outro, este tem o direito de fazer tudo a seu alcance para impedir que eu o impeça de fazer o que ele quer.

Na luta por direitos elementares, esta derivação do direito de defender seus direitos com base na simples razão tem consequências de amplo espectro. Nos termos empregados por Kant, a derivação é analítica e consiste em mostrar que é justo o impedimento de uma interferência injusta:

A resistência que se opõe ao impedimento de um efeito é uma promoção deste efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais; a coação, no entanto, é um impedimento ou resistência sofrida pela liberdade. Por conseguinte, se um certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (isto é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto impedimento de um impedimento da liberdade, concordante com a liberdade segundo leis universais, isto é, justa; portanto está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo o princípio de contradição. (MS, AA 06: 231).

Colocando isto dos dois ângulos envolvidos, significa dizer que o meu direito de fazer tudo aquilo que pode coexistir universalmente com o arbítrio dos demais implica analiticamente o direito de coagir os outros no sentido de respeitarem ou de não interferirem nas determinações justas do meu arbítrio, ao que corresponde, entretanto, em virtude do próprio cenário de universalização das determinações, o direito do outro de se determinar assim também, cabendo-lhe igualmente o direito de exigir que eu respeite as determinações do seu arbítrio ou, eventualmente, de me coagir no sentido de me abster de criar obstáculos às suas determinações.

Outro aspecto envolvido na exterioridade da relação jurídica, e que é importante para entender que tipo de respeito à alteridade se sustenta nesta esfera do direito, é a inexigibilidade do reconhecimento interno das determinações do arbítrio do outro, o que Kant formula assim:

não se pode exigir que este princípio de todas as máximas seja por sua vez também ele minha máxima, isto é, que eu faça dele a máxima de minha ação, pois cada um pode ser livre mesmo que sua liberdade me fosse inteiramente indiferente ou eu preferisse lá no fundo impedi-la, desde que eu não a prejudique por minha ação externa. A exigência de adotar como máxima o agir direito me é feita pela ética. (MS, AA 06: 231).

Quer dizer: de minha parte, posso não gostar de ou mesmo desaprovar internamente as determinações do arbítrio alheio, a ponto de desejar impedi-las, se dependesse de mim; desde que eu não faça nada por nenhuma ação externa que prejudique a determinação do arbítrio alheio, estarei sempre atendendo plenamente à exigência colocada pelo princípio do direito.

Dois pontos merecem ser explicitados aqui. O primeiro concerne ao tipo de respeito à alteridade que esta caracterização da relação jurídica como essencialmente externa permite sustentar. O gênero humano se caracteriza por uma plasticidade tal, que sempre surgirão diferenças que causarão estranhamento a um ou outro dos coexistentes. Exigir que tal estranhamento seja eliminado é exigir o impossível; mas pode ser exigido certamente que, em ocorrendo tal estranhamento, ele não leve à lesão do arbítrio alheio, ou seja, não leve alguém a prejudicar a liberdade do outro. Tratar-se-ia então da exigência moral/jurídica de respeitar a diferença, e não da exigência ética de aceitar em foro íntimo esta diferença (o que Kant parece considerar necessário, mas que bem pode ser coisa impossível, pelo menos em muitos casos). No domínio do direito, portanto, postula-se a coexistência universal dos arbítrios em suas diferenças, deixando-se de lado a questão da identidade.

O outro ponto diz respeito à extensão do conceito de ação externa empregado neste contexto. Trivialmente, há nos tempos atuais uma larga concordância (infelizmente não universal) de que devem ser interditas todas aquelas ações externas que lesam fisicamente ou mesmo acarretam a morte do diferente. Mas este é só o caso limite de prejuízo causado ao arbítrio alheio: por não aceitar a diferença, avança-se para a eliminação física do diferente. É claro que gestos e palavras também constituem ações externas, o que significa que também eles podem ser usados para lesar moralmente o outro diferente. Alguém pode expressar desprezo, rejeição ou não aceitação do diferente pela mera postura corporal, a forma mais abrangente do gestual. Em palavras, isto pode vir por meio de ironias, insinuações ou observações oblíquas. Num certo enquadramento institucional, a simples omissão pode ter o mesmo efeito, revelando-se uma ação externa que “prejudica a liberdade” do outro diferente ou lesa moralmente seu arbítrio. Vê-se, pois, que a máxima de evitar qualquer ação externa que vai em sentido contrário à coexistência universal dos arbítrios tem uma abrangência enorme, portanto consequências amplíssimas. Em certos contextos pode ser interessante inclusive positivar o direito correspondente, ou seja, vertê-lo em direito positivo; mas, tendo em vista a infinidade de circunstâncias possíveis, na maioria das situações a luta pelo direito elementar à diferença continuará tendo seu fundamento último no princípio racional puro da universalidade, legitimando-se assim como direito natural.

Isto vale naturalmente para todas as relações entre arbítrios; mas, no caso presente, é interessante tirar dali as consequências especificamente para aquelas determinações de arbítrios em que surgem diferenças fundamentais e, potencialmente, estranhamentos da parte de alguns em relação às determinações livres ou arbitrárias de outros.

O reconhecimento ou aceitação da diferença como natural no espectro das possibilidades humanas claramente facilita a adequação externa das próprias ações, enquanto a rejeição interna implica um dispêndio pulsional extra para que seja alcançada esta mesma adequação, ou seja, para simplesmente atender ao que é exigido pelo direito. Mas no fundo se trata então de uma questão de economia pulsional, algo que também pode ser relegado àquela esfera do foro íntimo. Como diz Kant, quando não se trata de ética, mas tão somente de direito, estamos falando da mera adequação externa dos arbítrios. Só que esta é fundamental para que os diferentes possam coexistir universalmente em suas diferenças.

Resumo: Partindo da divisão do moral, como gênero, nas duas espécies do direito e da ética, procura-se aqui mostrar que é particularmente no direito que Kant fornece uma sólida fundamentação do direito à diferença em suas diversas formas de manifestação, mediante a dedução da permissão de cada arbítrio se decidir por tudo aquilo que não lesa o arbítrio de qualquer outro, o que tem como contrapartida a necessidade moral do respeito desta decisão por parte de todos os outros arbítrios. Deverá ficar claro que esta subsumção moral da esfera das decisões arbitrárias traz consigo um enorme potencial para se tratar das diversas formas de alteridade no âmbito da filosofia moral kantiana.

Palavras-chave: Moral. Direito. Permissão. Arbítrio. Alteridade. Diferença.

Abstract: Starting from the division of morality, as a genus, into the two species of right and ethics, the aim here is to show that it is particularly in right that Kant provides a solid foundation of the right to difference in its various forms of manifestation, through the deduction of permission of each free will to decide for everything that does not harm the free will of any other, which has as a counterpart the moral necessity of respect for this decision by all other. It should be clear that this moral subsumption of the sphere of arbitrary decisions brings with it an enormous potential to deal with the various forms of alterity within the scope of Kant's moral philosophy.

Keywords: Morals. Right. Permission. Alterity. Difference.

REFERENCES

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

TERRA, Ricardo. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. *Filosofia política*, v. 4, 1997, p. 49-65.

NOTES

¹ Joãozinho Beckenkamp é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Possui Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1999). É autor dos livros *Introdução à filosofia crítica de Kant* (Editora da UFMG, 2017) e *Ceticismo e idealismo alemão* (Loyola, 2019). Traduziu de Kant os *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (Martins Fontes, 2014).

Recebido / Received: 11.04.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

INTERSUBJECTIVITY AND ALTERITY IN THE WORKS OF KANT

Marita RAINSBOROUGH¹

Leuphana University of Lüneburg / CFUL Lisbon

1. INTRODUCTION

The addressing of the question of intersubjectivity in its theoretical, ethical, aesthetic and political dimensions of Kant's works is a desideratum of Kantian research which generally assumes a self-sufficiency of reason in pre-communicative separation. Without using the term 'intersubjectivity' himself, Kant describes phenomena such as a shared connection of multiple subjects to the world as the 'shared world' respectively as the shared acquisition of a connection to the world which is focused on the individual subject. When doing so, he also explores a joint cognitive connection to the shared material world and the subjects' reciprocal connection to one another when acting morally, practically and politically. Over and above this, intersubjectivity in the works of Kant becomes an evaluation criterion, serving to facilitate the examination of judgements. Within the scope of intersubjectivity, consciousness of the self integrates "I and the other" thinking and other forms of considering the self, whereby the question of the other and experiences of foreignness and alterity is posed. Kant's interest in the diversity of humans is, however, often interpreted in a normative manner and, as is known, results in hierarchising assessments. Particularisation and denigration make Kant's interest in universality and equality appear obsolete. For these reasons, among others, it is important to investigate the issue of alterity in Kant's work. When considering differing viewpoints and plurality do we already reference the other's distinctiveness and otherness, or does the other remain more abstract when viewed from the intra- and intersubjective perspective? Does consideration of foreign thought in Kant's work lead to a consideration of the other's foreignness? Does his philosophy offer a valid theoretical approach to understand the meaning of intersubjectivity and alterity?

2. EPISTEMIC, ETHICAL AND AESTHETIC INTERSUBJECTIVITY IN THE WORKS OF KANT

When considering Kant, Keienburg differentiates between empirical and transcendental intersubjectivity, with the latter defined as an intersubjectivity of thought, positing the theory, "Kant's reason is dialogical reason; his individual is a dialogical individual who requires

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p73>

communication with others. It is absolutely unnecessary to transform Kant in order to establish a link between his philosophy and the public sphere and intersubjectivity”.² Kant writes “Reason is not made to isolate itself but instead to participate in community”.³ Keienburg’s considerations reference Kant’s dictum of public⁴ reason, which is linked to a call to self-determination in the Enlightenment focus of his philosophy. Enlightenment, argues Kant, is the “freedom[...]: to make public use of one’s reason in all matters.”⁵ He continues: “[P]ublic use of one’s reason must be free at all times, and this alone can bring enlightenment to mankind; the private use of reason may frequently be narrowly restricted without especially hindering the progress of enlightenment.”⁶ The ending of the individual’s minority, which is of their own making, requires a correction of their thinking and actions through the use of their capacity of independent thought, as stimulated by public discussion, and through the criticism of the other. “By engaging with foreign thought, if only imaginarily, I remove my blinkers; I create a knowledge which is based on the knowledge of all others; which is, therefore, formed with the objective of being capable of collective consent to the extent this is possible.”⁷

The public sphere to which Kant aspires is the world public; he speaks of “world citizenship”,⁸ whereby every individual may, in their role of scholar, point out defects in politics and society. As private citizens they must, however, fulfil their obligations, for example in their professions. “[The scholar who] speaks to his own public (namely the world) through his writings, [...] enjoys unlimited freedom to use his own reason and to speak for himself.”⁹ Law also requires publicity since “All maxims which require publicity (so that they do not fail in their purpose) correspond to the law and politics as one.”¹⁰ Keienburg summarises: “Publicity serves as the benchmark to differentiate between moral and power-driven politics.”¹¹ In the essay *Zum ewigen Frieden [Perpetual Peace]* publicity is elevated to a negative test criterion both in moral and also legal terms.¹² Over and above this, when considering the law, publicity must also be viewed as a positive test criterion for legality, since illegitimacy avoids the public spotlight. Kant argues that a ban on publicity is an obstacle to the progress of a people towards betterment. His work is permeated by this faith in the function of the public as a means of criticism, testing and possible revision of insights and norms, whereby Kant is, without doubt, aware that there are various preconditions and possibilities of individuals which make participation more difficult or even prevent it. The fundamental principle is, however, “[the] self-criticism of reason[...] plural, democratic criticism. All may express themselves; all may share their views on reason with the public and even issue a veto.”¹³ In addition to the scholar’s public in the theoretical field, Kant also identifies the moral-practical, the aesthetic and the civic public, which also have a political dimension. For Kant the public is, in combination with the development of humanity for the better, of key importance. In this context the public is, however, merely a precondition, enabling verification of the quality of a justification in general.¹⁴ If this possibility is lacking, then even the ability to think will be impaired “Thus one can very well say that this external power which wrenches away people’s freedom to publicly communicate their thoughts also takes from them the freedom to think.”¹⁵

Keienburg argues that in addition to an empirical intersubjectivity in Kant’s works, which presupposes earthly conditions, it is also possible to speak of a transcendental intersubjectivity – an intersubjectivity of thought.¹⁶ Transcendental intersubjectivity is justified by the apriority

of forms of sensibility and categories of understanding. They provide the shared basis for human cognition which, accompanied by the process of the recognition of 'I think', represents the unity of apperception of an object. The abstractly defined I is the basis for an I-equality of all humans as the shared precondition for mutual understanding within the scope of fraternal communications. Objective cognition must thus also always be understood as intersubjective cognition. Keienburg therefore correctly says: "The Kantian 'I think' is thus, if you will, a 'we think'."¹⁷ Our cognition creates a shared world in which we can communicate and act. Transcendental intersubjectivity can therefore be seen as the condition for the possibility of uniform constitution of cognition; shared understanding and meaningful action. These processes are linked to the constitution of a transcendental individual and collective identity. "The 'I think' does not isolate us from the other I's – it refers us apriori to one another."¹⁸

In practical philosophy the intrasubjective perspective is used to examine the suitability of personal maxims for a general law or law of nature. When doing so, the others included in the idea are activated within the scope of a neutral perspective to verify the idea's generalisability. In Kant's work the negative touchstone used for the maxims is "Live in such a way that your deeds can be publicly known".¹⁹ The formula for the purpose of the categorical imperative also includes the other or others in an "interlinking of radical individuality and social universality"²⁰. The consideration of intersubjectivity and sociability, which is central to an understanding of Kant's philosophy, is also present in this context. This makes the connection to the world manifest – although initially only in a conceptual manner. Kant does not, however, remain static in this regard; the categorical imperative embodies a concern for the interests and needs of the other/others, while the 'obligations of virtue' are intended to define interpersonal relationships when interacting with the other. This in turn is based on general fundamental characteristics of practical reason which provide the foundations for morality in human interactions, thus facilitating general understanding of practical-moral issues. The ethical community which must be established is the factual manifestation of the others – it represents a "practical[] public sphere".²¹ Individuals are located in an intersubjective context. To achieve the desired perfection of humanity, a human community is required; viewed in terms of the principle this applies to the world as a whole. The corresponding ethical community should be understood as an idea which provides orientation.

In addition to this, the need for communicability of the aesthetic judgement presupposes a communicative community of humans. It must be possible to communicate aesthetic judgements, judgements concerning matters of taste. The interaction of imagination and reason, which is assumed to take place in all individuals making judgements, is linked to a feeling of desire. It may be possible to assume the consent of all, whereby the individual making the judgement adopts a neutral perspective. Kant speaks in this context of an aesthetic *sensus communis*, which enables a change of viewpoint; ensures the subjective universal validity of the judgement on a matter of taste and connects subjectivity to intersubjectivity. Gerhard speaks of the "intersubjective context"²² of power of judgement, while Recki refers to its "communicative character".²³ The three maxims of shared human understanding are an unprejudiced, enlarged and consistent way of thinking. "What goes beyond one's own horizon must, as Kant establishes,

‘therefore go beyond the horizon of others’.²⁴ In Kant’s work the enlarged way of thinking occurs in an abstracting and in a concrete form:

“The putting-oneself in the shoes of another is thus merely an approach to parenthesesize conditions relating to private issues and sensibility, so enabling the individual to adopt a general position. The *enlarged way of thinking* is only possible through a cleansing, abstracting process. The other’s position in this context is not a concrete viewpoint which is revealed in empiricism but rather an abstract, general attitude which any other individual could also propagate. In the final instance the process is therefore aimed at making judgements purely on the basis of one’s own power of judgement which also requires ‘thinking concordantly with oneself at all times’ (KU AA 5: 294).”²⁵

The additional objective within the concrete form of *enlarged thinking* is to put oneself in the specific position of the other. “Since the parochialism of the individual subject prevents them from being able to make a completely reliable judgement, they must examine themselves and supplement their judgement to include the viewpoint of the others”.²⁶ This enables them to grasp the suffering of the other/others. When doing so, the other is assumed to be a concrete individual, someone who is affected by one’s actions, whose situation can be experienced.

Kant describes the Court of Reason as a process of self-judgement, within the scope of which reason, understood in the narrower sense, functions as a judge vis-à-vis practical reason, the legislator, and the power of judgement, the prosecutor.²⁷ When doing so, he differentiates between an idealistic personality, which is neutral and takes an apriori stance, and an empirical-sensible personality.²⁸ The subject puts themselves in the shoes of all others and

“also reflects on the circumstances which arise from the interplay of the agent (from the preceding point of view) and the sufferer (from the point of view in which one places oneself). In this context the generality of the *sensus communis* is not only a one-sided communicability but also a reciprocally alternating practical relationship.”²⁹

It must, however, be added that this relationship must be understood as an imagined practical relationship between individuals which, however, also has practical consequences for their interaction. The intrasubjective and the intersubjective relationship thus go hand in hand. “Two perspectives can therefore be applied in both the practical and also the theoretical field to identify the term *sensus communis*; namely the intersubjective and the intrasubjective.”³⁰ In the case of judgements on matters of taste both perspectives are combined as follows:

“Intersubjective general communicability is defined on the basis of the intrasubjective structure of the judgement on the matter of taste. This new perspective not only supports Kant’s own justification of an aesthetics of taste but also results in both traditional levels of the *sensus communis*, the external and the internal, the intersubjective and the intrasubjective, being combined with one another.”³¹

She continues

“The principle of subjective expediency explains the aesthetic necessity of the judgement on a matter of taste in the intrasubjective sense - i.e. it regulates the harmonious consensus of cognitive powers in the case of a specific idea. In contrast, the principle of public spirit explains the aesthetic necessity from the intersubjective perspective - i.e. it demands the general category for every judgement on a matter of taste to ensure the subjective necessity of the judgement so that it is can be ‘presented as objective’ (KU AA 5: 239).”³²

Taste, which promotes the orderly conduct of individuals in the community, and cultivation of the aesthetic power of judgement provide the grounds for a moral ethos in this context. The ideal of beauty, in particular in human form, also promotes the striving for moral perfection.³³ “Beauty with its sensory freedom symbolises moral freedom.”³⁴

Kant’s principle of *unsociable sociability* embodies both the human tendency to be prosocial and also to be antisocial, facilitating consideration of the individual in the social context. As an agitator and stimulus *unsocial sociability* promotes personal and social human development; its ambivalence functions as a motor. From a teleological perspective it serves to promote cultural and moral human development, supporting the political focus on republican forms of state and their federal and cosmopolitan tendencies. Seen from the moral perspective, evil thus becomes the source of good.³⁵ The spotlight in this context is on the differing endeavours, emotional states and behaviours of humans as social beings, in both the moral and the political sense. Fraternal behaviour and interpersonal human relationships are determined to an equal extent by a variety of feelings, such as love, hate, jealousy, fear and scorn, and virtuous attitudes such as respect and esteem. *Unsocial sociability* describes human interaction within the scope of intersubjective relationships as conflictual, considering the possibility that human communications on earthly matters may fail.

3. THE QUESTION OF THE OTHER IN THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT

Kant is generally accused of monological subject construction which neglects the fact that the subject is dialogically determined and alterity must thus be viewed as a constitutive impulse of the subject. Keienburg comments in this regard: “Nothing could be further from his philosophy than a monological, subjectivist or even solipsistic rationality.”³⁶ All humans possess the reason which must be attributed to the individual to an equal extent. It requires interaction with others and mutual correction or examination. This applies in the theoretical, practical-moral, aesthetic and political fields. The process of examination by means of possible generalisability in Kant’s ethics already encompasses a consideration of foreign viewpoints, whether intra- or intersubjective. According to Jaspers reason can choke even without communication.³⁷

In Kant’s work relational and communicative structures must always be thought at the intra- and intersubjective levels, clearly demonstrating that a definition of his theory as monological or solipsistic neglects key theoretical elements of it. Such a definition does not do justice to Kantian philosophy.

The question of whether Kant only sees the other in an abstract manner or also makes them tangible as a concrete individual turns the spotlight of investigation onto his anthropological explorations in particular. In ‘Anthropologie in pragmatischer Hinsicht’ [Anthropology from a Pragmatic Point of View] Kant speaks of the ‘heterogeneity of individuals’ (Anth, AA 7: 321). His concern is to identify both the commonalities of humanity as well as also its differences as regards race, peoples, nations and gender. Kant’s starting point is a human tribe respectively a ‘phyletic species’ (Stammgattung)’ (VvRM, AA 2: 440), which develops into a variety of

races based on their existing dispositions, which are impacted by differences in the geography and climate of the corresponding locations. Membership of a race allows the individual to appear to be part of a group with special characteristics, despite their own specificity. Personal and collective impulses blend – to use current terminology – to form personal and collective identities which are based on an egalitarian basic assumption which presupposes the generality of humans and general human nature. How does Kant think *pluralism* in his philosophy? He says: “The opposite of egoism can only be pluralism, that is, the way of thinking in which one is not concerned merely with oneself as the whole world, but rather regards and conducts oneself as a mere citizen of the world.” (ApH AA7: 130). When considering differing viewpoints and plurality do we already reference the other’s distinctiveness and otherness, or does the other remain more abstract when viewed from the intra- and intersubjective perspective?

Kant’s egalitarian approach is, however, repeatedly undermined by his cultural-normative and moral judgements regarding different races – in particular in his history philosophical writings. For example he assumes that European races are superior. In contrast, Kant’s pragmatic anthropology focuses on humanity as a whole in the chapter *Der Charakter der Menschengattung* [The Character of the Human Species], which requires mutual coercion to develop. He argues that the development of world citizenship is integral to the political-civilisational project of humanity. (Cf. Anth, AA 07: 331). In addition to categories such as race, Kant also uses the term ‘people’ as a criterion to describe the particularities of humans, also from a cultural point of view – in current terminology from a collective and personal point of view. Kant assigns characteristics to individual peoples who live in certain regions and to nations which form a civic entity in order to differentiate them from one another and to subject them to a hierarchical order. For example, he attributes a “certain solemnity” to the Spanish (Anth, AA 07: 316), while he believes that the people of France and England are the most civilised (cf. Anth, AA 07: 311, 312). It is striking that Kant’s pragmatic anthropology focuses on European peoples and nations.

In the area of gender, relationships between the genders are also interpreted in a hierarchical manner, reflecting the exercising of different forms of power over the corresponding other gender. Physical strength and courage are attributed to men, while women are deemed to have taste, communicative competence and a civilising influence which also helps to develop or improve men’s morality. Feminine power forms an antithesis to male power, which is based on physical strength, representation in the external area and political-economic competences. Kant conceives the genders in a classical manner, as being complementary to one another. These collective attributions show the other in a specific light while also incorporating them into a social system of values. The function of Kantian categories of collective value attribution is thus simultaneously descriptive and judgemental. The inclusion of differences in character transforms the other into a concrete other with whom we co-exist. The concrete other in Kantian theory is thus not only abstract – as is the case for example in the categorical imperative in the context of not reducing the other to a means – but also has a practical life meaning within the scope of interpersonal relationships and communicative situations.

Does Kant take the otherness, foreignness and diversity of the other into consideration in this regard? There can be no doubt that Kant poses this question in his philosophy. By attributing values he, however, creates hierarchies which have repeatedly been criticised and must be called into question. Kant's categories regarding, among other things, character in order to arrive at a differentiating identification of the individual and their particularities must also be subjected to a critical examination. Kant states: "Having any character at all signifies the quality of will,, according to which the subject binds himself to certain practical principles which he has irrevocably stipulated for himself on the basis of his own reason." (Anth, AA 07: 202) In his normative expression of the term 'character' he furthermore emphasises: "the foundation of a character is, however, the absolute uniformity of the inner principle of moral conduct" (Anth, AA 07: 295). He differentiates between talent, temperament and character, which has an inner value. Physiognomies and determinations of character should, in my opinion, however be categorised in terms of a specific cultural, social and historical situation; they do not represent any general human definitions as clearly identified by Kant. The evaluative assessments which he carries out for various categories remain problematic; in most cases they reflect the prevailing mindset of his society at the time.

Kant's anthropological thinking also permeates his historical philosophical and political writings. In this context, the assessments described above are incorporated in his political concept of the development of a world republic – imagined as a federation of states, whereby the European nations are assigned a leading role. Kant's specifications of the concrete other in collective and personal terms are also impacted by his categorising and hierarchising value judgements in this context. This normative tendency is clearly at odds with his egalitarian concept of humanity. The egalitarian approach of Kant's philosophy can be identified in its purest form in his epistemology and ethics in particular, which primarily deal with the concrete other in an abstract manner, whereby the intersubjective and relational aspect is able to unfold in the intrapersonal perspective and, in the final instance, is anchored in reason itself as the structural principle, however with important consequences for earthly matters.

It is thus apparent that Kantian assessments must be reviewed and, as regards hierarchically categorising assessments based on race, peoples, nations, gender assignments and character descriptions, revised. Kant himself reinforces his egalitarian approach in his historical philosophical thinking in his essay 'Was ist Aufklärung?' [What is Enlightenment?], which is an appeal to the human capacity for emancipation, calling for the individual to free themselves from minority and bring about social restructuring, while also questioning and reshaping hierarchical relationships when doing so. The emancipatory project supports the establishment of republics which have the ability to secure the individual's freedom. In Kantian philosophy individual projects of emancipation, which take the principle of human equality as their starting point, are supported by legal-political precepts.

His theorem of hospitality, which is based on the concept of world citizenship, demands recognition of the stranger and that we ourselves are not treated with hostility where we are the strangers. In this context, taking the view that the world belongs to all humans as the

starting point, Kant demands respect for the other's lifestyle. The principle of hospitality can be conceived of as the basis for a theory of alterity which is built on Kant's work.

4. INTERSUBJECTIVITY AND ALTERITY IN KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Intersubjectivity manifests itself in various dimensions, insofar as it relates to human coexistence and interaction; society as a structured form, e.g. legal coercive instruments, and the social when – viewed as a community. Intersubjectivity in the ethical community thus refers to the social as a polity in which humans interact with one another within the scope of relationships which can be deemed to be intensive from a qualitative point of view, forming a community. The world as something which belongs to all humans justifies universal reciprocity and equal distribution of coercion in the juridical-normative sense as well as the necessity of forming a civic community. When considering human interaction Kant applies his theorem of *unsociable sociability* in particular, focusing on the aspects of pro-social and anti-social behaviour, to develop his historical philosophical concept, which culminates in a cosmopolitan design and his idea of perpetual freedom. This in turn requires human endeavour and provides humans with hope. It is thus not possible to uphold the assertion that “intersubjectivity in the final instance serves an intrasubjective purpose”³⁸. It becomes clear that it is central to the political and historical philosophical sphere.

At the socio-political level Kant's pragmatic linguistics and politics of language and language ethics include a claim to truthfulness which is manifested in communicative, rhetorical and literary-aesthetic impulses. Kant condemns eloquence respectively rhetoric as the art of persuasion, speaking when he refers to them of a 'deceitful art' which serves only to gain benefits for the speaker. (Cf. KU 5: 527f. Note). In contrast to this, Kant aspires to a dialogue in the Socratic sense, viewing Enlightenment as an encouragement to make use of one's own reason. Correspondingly, his focus is on the pragmatic dimension³⁹ of human relationships in particular. Reference is made in this regard to the possibility of personal self-design, which, according to Kant, is the embodiment of each individual's special potential for development.⁴⁰ Kant considers the critical dimension of the use of language in particular, whereby his focus is on its socio-political impact. The cosmopolitan impulses of Kant's philosophy of history and its tendency towards perpetual peace indicate a utopian dimension, whereby natural teleological premises secure his belief in progress. In Kant's pragmatic linguistics the relationship of humans is therefore viewed in particular from historical philosophical perspectives. They turn the spotlight on human communications, which are concerned with the relationship with the concrete other in interpersonal dealings. In addition to the interpersonal dimension, pragmatic linguistics thus also have a political dimension within the framework of Kant's concept of the republic and world society, which has the task of ensuring the individual's freedom of speech. His prohibition of disobedience contradicts the theory of publicity to the extent that, although Kant envisages a prohibition on overthrow since he fears a lawless condition which is comparable to the natural state, he nevertheless explicitly permits the possibility of, and obligation to, criticise untenable political conditions. Kant's right of disobedience cannot

thus be understood as absolute. The limits of the right of disobedience therefore open up the individual's political freedom.

5. SUMMARY

The investigation shows that Kant develops theories in his epistemology, ethics, aesthetics, political philosophy and historical philosophy which permit a philosophical penetration of questions regarding intersubjectivity and alterity as a foundation for his overall philosophical concept from an intra- and intersubjective perspective. Kantian paradigms such as the categorical imperative; categories of reason; etc. and theories such as pluralism; unsocial sociability; *sensus communis*; the public sphere; the world public sphere; hospitality and the Court of Reason are good tools to examine issues relating to intersubjectivity. The analysis, however, also reveals the limits of his thinking as regards intersubjectivity and alterity. In the final instance, in Kant's world intersubjectivity remains inter-subjectivity.⁴¹ Evaluative and normative elements of his philosophy which are linked to the substantive content of his teleologically focused anthropology and philosophy of history and his concept of progress do not do justice to an adequate understanding of alterity. Although the aspects of diversity and plurality are integrated into his philosophical thinking, they do not, however, culminate in a concept of value-free diversity and otherness. It is here in particular that one must join Kant in thinking beyond Kant.

ABSTRACT: In her text 'Intersubjectivity and Alterity in Kant', Marita Rainsborough addresses the question of intersubjectivity and alterity in Kant in its epistemological, ethical, aesthetic and political dimensions and notes that Kantian theorems such as e.g. 'pluralism', 'extended mode of thought', 'unsociable sociability', 'public sphere', 'world public sphere', '*sensus communis*', 'publicity', 'hospitality' as well as basic epistemological, ethical and aesthetic assumptions offer fundamental starting points for understanding Kant with regard to the aspects of intersubjectivity and alterity, whereby the intrasubjective dimension must be thought of as connected to the intersubjective dimension. Intersubjectivity turns out to be anchored in different areas and at different levels in Kant's philosophy, but remains an inter-subjectivity. The otherness of the Other also has its place in this. However, it becomes clear that although Kant does justice to the otherness of the Other from the approach on the theoretical level, but not in his evaluative categorisations and hierarchisations that can often be found. One must join Kant in thinking beyond Kant.

KEYWORDS: Intersubjectivity, alterity, Kant, *sensus communis*, hospitality, public sphere, enlarged way of thinking

BIBLIOGRAPHY

APEL, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. Vol. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1973

GERHARDT, Volker: *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1995.

GERHARDT, Volker: *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart (Reclam), 2002

GERHARDT, Volker: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*. Munich (C. H. Beck), 2007

HABERMAS, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1983

HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1988

KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Ed. Vol. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften; Vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; from Vol. 27 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KEIENBURG, Johannes: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Kantstudien Ergänzungshefte 164. Berlin, New York (De Gruyter), 2011.

RECKI, Birgit: *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt am Main (Klostermann), 2001

SCHNEEWIND, J. B.: "Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability". In: Oksenberg Rorty, Amélie; Schmidt, James (Ed.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A critical Guide*. Cambridge (Cambridge University Press), 2009, p. 94-111.

SIMON, Josef: *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin, New York (De Gruyter), 2003.

ZHOHUANG, Zhengmi: *Der sensus communis bei Kant: Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Kantstudien Ergänzungshefte 187. Berlin, New York (De Gruyter), 2016.

NOTES

¹ Marita Rainsborough is an adjunct professor (PD) who teaches at the Institute of Philosophy and Art History, Leuphana University Lüneburg and at the Institute of Romance Studies, Kiel University. She obtained a doctorate from the University of Hamburg with a thesis on the constitution of the subject in literature and achieved the rank of professor with a book on Michel Foucault. Her new book explores the intercultural dialogue of contemporary African philosophy with Immanuel Kant and Michel Foucault. She has been a visiting professor at various universities in Brazil (UNESP, UNICAMP, UFBA) and Portugal (ULisboa). In addition to this, she is an associate member of the University of Lisbon's Centre of Philosophy (CFUL); co-editor of the journal "Estudos Kantianos", Brazil and a participant in the international project "Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders". Her research - based on the concept of intercultural philosophy - focuses on investigating the overlap between contemporary French and African philosophy and the legacy of the classic German philosophy of Kant and Hegel.

² Keienburg 2011: 7.

³ Kant, Refl, AA 15:392 (897).

⁴ Kant uses 'public' in the sense of 'visible and audible to all'; 'accessible to all'; 'applicable to society in general' and 'relating to the state', in particular as regards public law, which should emanate from all and is subject to the imperative of publicity. (Cf. Keienburg 2011: 17, 19)

⁵ Kant, WA, AA 8: 36.

⁶ Kant, WA, AA 8: 37.

⁷ Keienburg 2011: 52.

⁸ Kant, WA, AA 8: 37.

⁹ Kant, WA, AA 8: 38.

¹⁰ Kant, ZeF, AA 08: 386.

¹¹ Keienburg 2011: 27.

¹² Cf. Keienburg 2011: 114.

¹³ Keienburg 2011: 60.

¹⁴ "Publicity in itself is thus not a sufficient condition for the legitimacy of an assertion. It is the justification which is key. This justification must, however, be generally accessible and clearly understandable for all, thus publicly communicated, even the subject of public debate, if it is to be convincing." (Keienburg 2011. 57)

¹⁵ Kant, WDO, AA 08: 144.

¹⁶ Cf. Keienburg 2011: 8, 106.

¹⁷ Keienburg 2011: 95.

¹⁸ Keienburg 2011: 100.

¹⁹ Kant, Refl, AA 19: 245 (7082).

- ²⁰ Gerhardt, Volker: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*. Munich (C.H.Beck), 2007, p. 430.
- ²¹ Cf. Keienburg 2011: 111.
- ²² Cf. Gerhardt, Volker: *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart (Reclam), 2002, P. 265 (See Keienburg P. 138)
- ²³ Cf. Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 2001, P. 116. (See Keienburg P. 138)
- ²⁴ Simon, Josef; Stegmaier, Werner: *Fremde Vernunft: Zeichen und Interpretation IV*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 2nd edit. 2016, 7 The authors quote Kant, literary estate 1962.
- ²⁵ Zhouhuang, Zhengmi: *Der sensus communis bei Kant: Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Kantstudien Ergänzungshefte 187. Berlin, New York (De Gruyter), 2016., p. 101.
- ²⁶ Zhouhuang 2016: 102.
- ²⁷ Zhouhuang 2016: 73. In ethics the conscience is thus a capability to self-judge on moral issues and involves the cooperation of common sense with moral feeling: "On the one hand it can correctly judge the morality of its own maxims; on the other, it can also engender a moral feeling regarding the court's ruling. The issue in this context is not only the difference between the subject's idealistic and empirical point of view, which is also present in matters of common sense, but instead the difference also applies to the intrasubjective relationship as is also the case for the moral feeling." (Zhouhuang 2016: 75)
- ²⁸ Zhouhuang 2016: 73-74.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Zhouhuang 2016: 76.
- ³¹ Zhouhuang 2016: 77.
- ³² Zhouhuang 2016: 93-94. "Public spirit is thus defined on the one hand in the intrasubjective sense as the effect of the free place of cognitive powers by means of the principle of subjective necessity and then, on the other, also has its own function in the intersubjective sense; namely as 'the idea of a communal meaning' (KU AA 5: 239)." (Zhouhuang 2016: 94)
- ³³ Cf. Zhouhuang 2016: 108.
- ³⁴ Zhouhuang 2016: 113.
- ³⁵ See on this Schneewind, J. B.: "Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability". In: Oksenberg Rorty, Amélie; Schmidt, James (Ed.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A critical Guide*. Cambridge (Cambridge University Press), 2009, p. 94-111.
- ³⁶ Keienburg 2011: 5.
- ³⁷ Cf. Keienburg 2011: 59.
- ³⁸ Zhouhuang 2016: 118.
- ³⁹ "Pragmatic is the cognition which can be generally used in society." (Refl 1482, 15: 660; cf. also Log, 9: 455; Vorl, 25: 856; Vorl, 25: 1210.)
- ⁴⁰ The pragmatic point of view promotes "what he [the human] as a free agent makes of himself or can and should make of himself." (Anth, 7: 119; cf. Anth, 7: 246; Anth, 7: 189; Anth, 7: 214.)
- ⁴¹ Kant thus differs from philosophical designs whose theories of the subject and intersubjectivity focus on an interpersonal relationship with the body, such as Husserl, Merleau-Ponty and Levinas.

Recebido / Received: 22.5.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

LA CUESTIÓN DEL GÉNERO EN LAS OBSERVACIONES SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO BELLO Y LO SUBLIME DE IMMANUEL KANT. UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA (NO FILOSÓFICA) DEL OBSERVADOR

THE QUESTION OF GENDER IN IMMANUEL KANT'S OBSERVATIONS ON THE FEELING OF THE BEAUTIFUL AND SUBLIME: AN ANALYSIS FROM THE (NON-PHILOSOPHICAL) PERSPECTIVE OF THE OBSERVER

Ileana P. BEADE¹

CONICET / Universidad Nacional de Rosario

1. INTRODUCCIÓN

El interés de Kant en torno a la diversidad humana se advierte al estudiar su reflexión en torno a las razas, las particularidades de los pueblos y naciones, los diversos tipos de temperamento y, desde luego, en su abordaje de las diferencias de género. Como ha señalado acertadamente Robert Loudon, en la antropología kantiana el principio de universalidad se articula con una amplia gama de consideraciones empíricas, singulares, referidas a lo histórico y cultural; *lo puro* y *lo impuro* se yuxtaponen de manera particularmente notable en las investigaciones del filósofo en torno a la naturaleza humana, y ello a tal punto que su reflexión antropológica podría ser considerada como una *ética impura*, que complementaría las investigaciones *apriorísticas* desarrolladas en sus principales obras de filosofía moral².

En las páginas que siguen, proponemos examinar las reflexiones de Kant a propósito de las diferencias de género, tal como son abordadas en uno de sus principales textos del período pre-crítico: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen un Erhabenen*, 1764]. En este breve escrito hallamos una de las discusiones más detalladas acerca de la diferencia entre los sexos en la obra filosófica kantiana. Si en textos posteriores -tales como *Teoría y práctica*, *La metafísica de las costumbres*, o la *Antropología en* <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p85>

sentido pragmático- Kant indaga acerca de la naturaleza propia de la mujer y el rol que ella desempeña en la vida social, en el texto de 1764 se discute la diferencia de género en relación con la cuestión de los sentimientos de lo *bello* y de lo *sublime*. Ahora bien, a partir de una rápida lectura, el lector advertirá que se trata allí, no de un texto sobre estética, sino de una indagación de carácter antropológico, psicológico, e incluso sociológico: no es, en efecto, la experiencia de la belleza aquello que el filósofo examina en ese curioso escrito, ni tampoco se ocupa de analizar las facultades implicadas en dicha experiencia (temas que serán abordados, más adelante, en la *Crítica de la facultad de juzgar*): las *Observaciones* consideran la contraposición entre lo bello y lo sublime en registros tan variados como la percepción, las virtudes y los vicios morales, los sentimientos y temperamentos humanos, y -lo que aquí nos ocupa- la cuestión de los sexos. Un recorrido por temáticas tan diversas, abordadas desde una perspectiva aguda y poco sistemática, sorprende a quien aborda el texto por primera vez, al punto de no reconocer allí al autor de las áridas investigaciones desarrolladas, años más tarde, en las tres *Críticas*.

Kant parece ser consciente de la peculiaridad de la estrategia retórica desplegada en este escrito, e incluso advierte al lector que se trata allí de un estudio descriptivo, que se llevará a cabo desde la mirada “del observador”. Luego de señalar que las sensaciones de placer o displacer no resultan tanto de la naturaleza de las cosas como de las peculiares inclinaciones o sentimientos de quien las experimenta (de lo cual resultan notables diferencias en aquello que los seres humanos consideramos como agradable o desagradable), señala:

“El campo de observación de estas peculiaridades de la naturaleza humana es muy amplio y oculta aún muy amplios descubrimientos, tan agradables como instructivos. Por el momento dirigiré mi mirada solo a algunos puntos que me parecen sobresalientes especialmente en este terreno, y con los ojos de un observador más que de un filósofo [*das Auge eines Beobachters als des Philosophen*]” (GSE, AA. II, p. 207)³.

¿Qué consecuencias tiene adoptar el punto de vista del *observador* cuando se trata de examinar la cuestión de la diversidad de los sexos? ¿Y en qué sentido esa perspectiva es contrapuesta aquí a la del *filósofo*? ¿Se trata acaso de asumir un punto de vista puramente descriptivo, por oposición al punto de vista normativo, frecuentemente adoptado por Kant en su tratamiento de las cuestiones prácticas? ¿O bien se trata de una mirada que pone el acento sobre cuestiones empíricas y contingentes, por oposición a aquella que pretende establecer principios puros (universales y necesarios), a través de un riguroso análisis racional? ¿O aquella contraposición tendrá que ver, acaso, con el despliegue de observaciones rapsódicas, no sujetas a un hilo conductor o un principio sistemático?⁴ En todo caso, cabría preguntarse si la adopción deliberada de la *mirada del observador* resulta suficiente a fin de justificar algunas de las observaciones despectivas formuladas por Kant respecto de la mujer, en su abordaje de las diferencias entre los sexos, observaciones que sin duda acusan la influencia de prejuicios de época, que tal vez el filósofo crítico podría haber identificado -e incluso cuestionado-⁵. En este trabajo intentaremos responder a algunas de estas preguntas, a fin de dilucidar qué consecuencias tiene la adopción de una mirada *no filosófica* en el tratamiento de la cuestión del género. A partir de ello, procuraremos señalar límites de la reflexión kantiana en torno a la naturaleza de la mujer, y la posición asumida por el filósofo en el debate ilustrado acerca del rol civil que ella ha de desempeñar.

2. LA DIFERENCIA DE GÉNERO, ABORDADA DESDE LA PERSPECTIVA (NO FILOSÓFICA) DEL OBSERVADOR

No nos detendremos a considerar aquí las interesantes observaciones que Kant realiza, en el texto de 1764, acerca de la naturaleza humana en general (sus consideraciones en torno a la cuestión del auto-conocimiento, del dominio de sí, de los diversos caracteres, entre otros aspectos), ya que nuestro objetivo es concentrarnos en el modo en que el autor aborda allí la cuestión de la diferencia de los sexos. Sí podemos señalar, al menos, que Kant comienza por examinar el sentimiento de lo bello y el de lo sublime apelando a metáforas sumamente ricas y variadas: así afirma, por ejemplo, que observar elevadas montañas o una tempestad despierta el sentimiento de lo sublime, mientras que la contemplación de un valle cubierto de flores suscita el sentimiento de lo bello; que la noche es sublime, por oposición al día, que es bello; que la seriedad, la perplejidad y el asombro en el rostro humano revelan la experiencia de lo sublime, por oposición a la sonrisa alegre de quien experimenta lo bello; que lo sublime es grave, profundo, y noble, por oposición a lo bello, agradable y encantador (GSE, AA. II, pp. 208s.). Pasando a cualidades propias del ser humano, examinadas en la segunda sección del texto, Kant observa que el sentimiento es sublime y el ingenio es bello; que la veracidad y la honestidad son rasgos nobles y sublimes, por oposición a la amabilidad, el halago y la broma, a las que considera cualidades bellas; estas últimas inspiran amor, mientras aquéllas infunden respeto (GSE, AA. II, p. 211). Incluso los rasgos físicos pueden ser diferenciados a través de la referencia a las nociones de lo bello y lo sublime: una estatura elevada y ojos oscuros tienen afinidad con lo sublime, por contraposición a una estatura moderada, ojos claros y cabellos rubios, que resultan bellos.

Ahora bien, atendiendo a nuestro propósito, resulta de especial interés considerar el sentido de la contraposición entre lo bello y lo sublime en lo que respecta a la cuestión moral; en efecto, es aquí donde las diferencias de género identificadas por Kant conducen a la distinción entre una *auténtica moral* (propia del varón) y una moral acorde a la naturaleza femenina -que no será, en rigor, una moral en sentido propio, dada la incapacidad *natural* de la mujer para actuar *según principios*-. Kant comienza por vincular la *auténtica virtud* con lo *sublime*: “El dominio de las pasiones en nombre de principios es sublime” (GSE, AA. II, p. 215). Si bien solo la *verdadera virtud* es sublime, existen sin embargo cualidades morales que resultan *amables* y *bellas*, y armonizan con la virtud. A modo de ejemplo, la compasión es bella y amable, aunque esté ligada a la inclinación -y no al deber-, siendo por tanto una pasión débil y ciega (GSE, AA. II, pp. 215s.). Lo mismo cabe afirmar acerca de la complacencia que nos lleva a mostrarnos agradables y amables ante los demás: esa *sociabilidad bella* no solo no está fundada en principios, sino que puede incluso conducir al vicio. De allí que el filósofo declare que

“la verdadera virtud solo puede basarse en principios tales que, entre más generales sean, más sublime y noble la harán. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo corazón humano y que se extiende mucho más allá de las causas particulares de la compasión y la complacencia. Creo englobar todo su contenido diciendo que es el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana” (GSE, AA. II, p. 217).

Subordinar las inclinaciones particulares a este sentimiento que despierta en nosotros el reconocimiento de la dignidad de la naturaleza humana produciría el más noble comportamiento moral; sin embargo, la debilidad de la naturaleza humana hace que desarrollemos ciertas inclinaciones que operan como una suerte de *complemento* de la virtud. Así, la compasión y la complacencia (que caracterizan a la mujer) conducen a realizar *bellas acciones*, y es por ello que tales cualidades suelen ser consideradas *virtudes*, en razón de su parentesco con las *auténticas virtudes*, *i.e.* aquellas fundadas en principios (GSE, AA. II, p. 218)⁶.

En el segundo capítulo, y luego de resaltar lo apropiado de la caracterización del género femenino como *el bello sexo* (GSE, AA. II, p. 228), Kant se refiere a cualidades que considera propias de la mujer y justifican dicha caracterización: su figura agraciada, su natural afecto, su bondad y compasión, la hacen especialmente amable y agradable. Ahora bien, otras cualidades no resultan, por cierto, tan atractivas: la mujer -señala Kant- prefiere lo bello a lo útil; es especialmente sensible ante cualquier agravio o falta de atención, y posee una *inteligencia bella*, por oposición a la *inteligencia sublime*, propia del varón⁷. De allí que los hábitos del estudio y del pensamiento abstracto no convengan a la educación del género femenino:

“La meditación profunda y el examen prolongado son nobles, pero arduos y no sientan bien a una persona que en la que los espontáneos encantos no tienen que mostrar más que una naturaleza bella. El estudio laborioso o la cavilación escrupulosa, incluso si una mujer adelanta mucho en ello, borra las perfecciones propias de su sexo y pueden, por la rareza de estas condiciones, hacer de ella el objeto de una fría admiración: pero al mismo tiempo debilitan el encanto gracias al cual la mujer ejerce su fuerte poder sobre el sexo opuesto. Una mujer que tiene la cabeza llena de griego [...], o que sostiene discusiones profundas sobre mecánica [...], bien podría llevar una barba” (GSE, AA. II, pp. 229s.)⁸.

La mujer aficionada a la reflexión filosófica o a la investigación científica, desarrolla cualidades que tienden a debilitar su encanto natural, y ello resulta contrario a *los fines de la naturaleza*. La enseñanza artística, en cambio, sí resulta acorde a la naturaleza femenina, pues contribuye al desarrollo de sentimientos vinculados con el desarrollo de las *virtudes bellas*. Si bien éstas se aproximan a la moralidad, no deben ser confundida con ella, pues la virtud moral implica -según señalamos- la capacidad de actuar *por principios*. Tal capacidad resulta sumamente extraña en la mujer, que tiende, por lo general, a hacer lo correcto solo porque es *bello*:

“Nada de deber, nada de constricción, nada de obligación. Para la mujer es insoportable todo orden y mandato displicente. Hacen algo solo porque les da la gana y el arte consiste en hacer que solo les agrade aquello que es bueno. Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios y espero no ofender con esto, pero también son extremadamente raros en el sexo masculino” (GSE, AA. II, p. 231s.).

Si bien Kant admite que *actuar por principios* no es algo habitual en los seres humanos en general⁹, descalifica a la mujer para actuar de ese modo, alegando su inclinación *natural* a dejarse llevar por sentimientos. Algo en la naturaleza de la mujer le impide dominar sus impulsos y poner límite a sus deseos; de allí que no sea capaz de forjar un *carácter moral* (no al menos del mismo modo en que sí es capaz de forjarlo el varón).

Estas observaciones permiten constatar que Kant no solo excluye a las mujeres de la participación activa en la vida civil -al rechazar su condición de *ciudadanas*¹⁰-, sino que las excluye además del *reino de los fines*: si bien la mujer puede arrogarse la dignidad absoluta que le es propia en cuanto *persona*, no parece que pueda adquirir autonomía (condición de toda moralidad), dada su presunta incapacidad *natural* para actuar según principios.

A partir de estas premisas, que no reciben mayor justificación en el desarrollo del texto, Kant pasa a revista a cualidades morales (o pseudo-morales) que convendría desarrollar en la mujer, dada su natural incapacidad para realizar acciones basadas en el *deber*. El pudor, la modestia, la sencillez, la justa estimación de sí misma, son cualidades especialmente valiosas en el género femenino¹¹. La nobleza, por el contrario, no es algo a lo que la mujer deba inclinarse, aunque sí sea capaz de reconocer y valorar esa cualidad en el varón:

“Una mujer no se aflige por no tener cierta ilustración alta, ser tímida, no estar llamada a importantes negocios, etc.; es bella, cautiva y eso le basta. En cambio, exige estas cualidades en un hombre y la sublimidad de su alma se manifiesta en que sabe apreciar esas nobles cualidades en cuanto se encuentran en él” (GSE, AA, II, pp. 240s.)¹².

De este modo, la naturaleza ha dotado a la mujer y al varón de cualidades diferenciadas, no solo en cuanto al tipo de sentimientos que experimentan cada uno de los sexos, sino asimismo en lo referido a las virtudes que conviene a cada sexo desarrollar, a fin de procurar su perfeccionamiento constante:

“Lo más importante es que el hombre se haga más perfecto como hombre y la mujer como mujer; es decir, que los impulsos de la inclinación sexual obren conforme a lo indicado por la naturaleza para ennoblecer más a uno y hermostrar las cualidades de la otra. Puesto en el extremo de los casos, el hombre, confiando en sus méritos, podrá decir: *aún si ustedes no me aman las forzaré a que me estimen*, y la mujer, segura del poder de sus encantos responderá: *aún si ustedes interiormente no nos admiran mucho, los forzaremos, sin embargo, a amarnos*” (GSE, AA, II, p. 242).

Estas reflexiones acerca de la diferencia de los géneros concluyen, finalmente, con una serie de observaciones referidas al vínculo matrimonial:

“En la vida matrimonial la pareja unida debe constituir, por decirlo así, una sola persona moral, animada por el entendimiento del hombre y el gusto de la mujer [...]. En una relación tal, la lucha por la preeminencia resulta pueril [...], cuando se llega al punto de alegar el derecho superior de quien manda, la cosa está bastante perdida; en efecto, una unión que en principio se erige sobre la mutua inclinación, queda destruida en cuanto empieza a dejarse oír por el deber [...]. Sin embargo, el sabio orden de las cosas hace que todos esos refinamientos y delicadezas del sentimiento tengan solo su fuerza al principio y que después se debiliten poco a poco por la vida en común y los asuntos domésticos, hasta transformarse en un amor confiado en el cual el gran arte consiste en preservar los suficientes restos de aquellos sentimientos para que la indiferencia y el fastidio no quiten todo el valor del placer, único objeto por el cual valió la pena contraer tal enlace” (GSE, AA, II, p. 242)¹³.

Atendiendo a nuestro objetivo, interesa señalar que estas consideraciones, referidas al “sabio orden de las cosas”, expresan el enfoque teleológico que se pone en juego en la perspectiva del *observador*¹⁴. En efecto, tales consideraciones descansan en la premisa básica de que la naturaleza ha asignado las características diferenciadas a los distintos géneros, con el propósito de orientarlos a la realización de determinados *fines*. Al igual que la fortaleza

física del varón, la debilidad física propia de la mujer persigue un fin, y estas diferencias físicas derivan en diferencias morales y cívicas. De este modo, la perspectiva teleológica tiene, a su vez, consecuencias normativas: luego de naturalizar diferencias que son, en rigor, históricas y culturales, Kant concluye que *no debe contrariarse lo que ha dispuesto sabiamente la naturaleza*: la mujer *debe* esforzarse por desarrollar virtudes que le son naturalmente convenientes, sin pretender usurpar aquellas que serían propias del varón.

Esta estrategia argumentativa -que parte de premisas teleológicas para arribar a consecuencias morales y políticas- no solo se advierte al analizar las *Observaciones*, sino que se despliega asimismo en la discusión de las diferencias de género desarrollada por Kant, años más tarde, en la *Antropología en sentido pragmático*¹⁵. En la sección titulada “El carácter del sexo”, Kant indica que la naturaleza nos orienta a ciertos fines, sirviéndose de tan amplia variedad de medios que suscitan admiración. Si bien la naturaleza concede al varón mayor fuerza física que a la mujer, otorga sin embargo a ésta ciertas inclinaciones que contribuyen al fortalecimiento de la unión doméstica y del vínculo matrimonial (Anth, AA. II, p. 303). La sociabilidad y amabilidad propias de la mujer responden a *finés* específicos, tales como la conservación de la especie, el desarrollo de la moralidad, o el refinamiento de la vida social¹⁶. En cuanto a la unión matrimonial, la debilidad física de la mujer favorece los lazos conyugales pues tal debilidad hace que se vea forzada a buscar la protección del varón; por su parte, la dominación que el varón ejerce sobre la mujer gracias a su fuerza física, evita la discordia y favorece la armonía en el ámbito doméstico, en la medida en que instaura una clara relación de subordinación.

Kant advierte, sin embargo, que la desigualdad física entre varones y mujeres resulta de algún modo atenuada a partir del desarrollo de la cultura:

“Cada parte debe, en el *progreso de la cultura*, ser superior de manera diferente: el hombre [debe ser superior] a la mujer por sus facultades corporales y su valentía, pero la mujer [debe ser superior] al hombre por su don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella; mientras que, por el contrario, en el estado todavía carente de civilización, la superioridad está solo del lado del hombre” (Anth, AA. II, p. 303)¹⁷.

Si en el estado de naturaleza la mujer puede ser considerada como una suerte de *animal doméstico*, esta situación de inferioridad extrema no se mantiene sin modificaciones en el estado civil. A través de su elocuencia, su locuacidad y su encanto, la mujer ejerce, en dicho estado, una clara influencia en la conducta del varón, pudiendo incluso manipularlo; de allí que Kant observe que, en el espacio doméstico, el varón *rige*, pero es la mujer quien *domina*. A propósito del deseo de seducción propio de la mujer, señala que, mientras que el varón, a partir del contrato matrimonial, se interesa únicamente en conquistar el interés de su mujer, la mujer busca en cambio la inclinación de todos los varones, y hace así de sí misma “un objeto de gusto para todos”. El afán de agradar es propio de la mujer a tal extremo, que incluso casada intentará atraer a otros, pues si acaso enviudase joven necesitaría contraer marido nuevamente. Por lo demás, la mujer no solo busca agradar y seducir, sino que tiende a exigir respeto sin merecerlo, y busca exhibir cualidades que en verdad no posee: “Por lo que concierne las mujeres doctas, ellas emplean sus *libros* de manera semejante a [como emplean] su *reloj*, a saber: para llevarlos

consigo, a fin de que se vea que poseen uno; aunque por lo común esté detenido o no esté regulado según el sol” (Anth, AA. II, p. 306).

Este breve análisis de las reflexiones kantianas acerca de los géneros y su diversidad exhiben prejuicios sexistas que no pueden ser ignorados. Como hemos podido observar, la caracterización degradada de la mujer no se limita únicamente a ciertas inclinaciones que la naturaleza le habría concedido (en vistas a la realización de ciertos *fin*s), sino que la desigualdad de los géneros tiene consecuencias en el ámbito de la moralidad. Al igual que en el texto de 1764, Kant sostiene en la *Antropología* que la mujer posee una moralidad diversa a la del varón: los móviles que la impulsan a actuar no son los mismos que los que impulsan al varón; ni son las mismas las virtudes las que ella tiende a desarrollar¹⁸. Incluso la libertad (capacidad que nos caracteriza en cuanto *personas*), no puede ser alcanzada del mismo modo por la mujer que por el varón: aquélla se hace libre a través del matrimonio, mientras que éste pierde en el matrimonio su libertad. A partir de la debilidad física de la mujer queda establecida, pues, en este contexto, su debilidad moral y su dependencia en sentido cívico y social. Y es en virtud de ello -concluye Kant- que quedan claros los motivos por los que la mujer la mujer siente deseos de ser un varón (a fin de poder satisfacer sus inclinaciones de un modo más libre), mientras que “ningún hombre querrá ser mujer” (Anth, AA. II, p. 306).

3. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos podido constatar que las consideraciones acerca de la desigualdad de género, en el marco de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, exploran aspectos variados, tales como la naturaleza de la mujer, sus rasgos psicológicos, sus inclinaciones (presuntamente) naturales, sus límites en lo referido a la conducta moral y al desarrollo de la inteligencia, su función específica en el seno del vínculo matrimonial y, por último, el rol que ella debe desempeñar en la vida social. Como resulta evidente para un lector contemporáneo, el tratamiento kantiano de estos aspectos se halla atravesado por prejuicios que quizás una mirada crítica podría haber, al menos, identificado -y, en el mejor de los casos, cuestionado-.

La *mirada del observador*, adoptada allí por Kant de manera explícita, habilita una descripción de la naturaleza y la conducta femeninas que no parece apoyarse en argumentos, sino en rapsódicas observaciones descriptivas, en las que el autor no logra disimular un tono despectivo, y por momento, condescendiente. Esa *mirada* se despliega a través de un enfoque antropológico apoyado en premisas teleológicas: el carácter puramente contingente de las desigualdades sociales entre varones y mujeres resulta soslayado a través de la idea de una *naturaleza sabia*, que ha dotado a los sexos de características específicas, en orden a la realización de fines tales como la conservación de la especie, la moralización de lo social, o la convivencia armónica exigida en el vínculo matrimonial¹⁹. Los adeptos a la filosofía kantiana hubiéramos celebrado, quizás, que Kant abordara la cuestión de la diferencia de género desde la *mirada del filósofo*: acaso habría podido poner bajo la lupa convenciones sociales que, ciertamente, no se corresponden con los principios universalistas que inspiran el desarrollo de su filosofía moral; o habría advertido tal vez las tensiones que resultan de privar a las mujeres de una

intervención activa en la vida pública, en el marco de una doctrina jurídica que pretende fundarse en principios racionales *puros*²⁰.

Lo cierto es que Kant no despliega una mirada crítica en su discusión de estos tópicos: bajo la mirada (no filosófica) del *observador*, percibe como diferencias naturales lo que son diferencias culturales, empíricas y contingentes. Cediendo ante prejuicios tradicionales, niega a las mujeres el derecho al voto por su *debilidad natural* -y la dependencia económica y civil que de ella resulta-, e incluso pone en cuestión su capacidad de actuar *según principios*. En síntesis, la *perspectiva del observador*, como perspectiva diversa y contrapuesta a la *perspectiva filosófica*, no solo se despliega al margen de toda argumentación sistemática, sino que parece eludir el esfuerzo argumentativo propio de la indagación filosófica.

Si bien algunas interpretaciones recientes procuran matizar este hecho²¹, entendemos que en las reflexiones kantianas en torno a la mujer predominan prejuicios de época a partir de los cuales se ha intentado justificar el rol subordinado de la mujer en la vida cívica, política y social. Hallamos aquí, pues, un motivo más para reconocer las limitaciones a las que se enfrenta el filósofo cuando adopta la *mirada del observador*, aparándose -deliberadamente- de la perspectiva racional, con el propósito de incursionar en una descripción antropológica que desatiende las rigurosas exigencias del pensamiento crítico.

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar las reflexiones de Kant a propósito de las diferencias de género, tal como son abordadas en uno de sus principales textos del período pre-crítico: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. En este breve escrito de 1764, el filósofo anuncia que llevará a cabo un estudio descriptivo de la cuestión (examinada en registros sumamente diversos, tales como la percepción estética, las virtudes y vicios morales, los temperamentos humanos, o la cuestión de los sexos) y declara que abordará todo lo referido a la contraposición entre lo bello y lo sublime “con los ojos de un observador, más que de un filósofo” (GSE, AA, II, 207). Nuestro análisis intentará dilucidar qué consecuencias tiene adoptar el *punto de vista del observador* cuando se trata de examinar la diversidad de los sexos, y en qué sentido esa perspectiva es contrapuesta a la del *filósofo*. A partir de ese análisis, procuraremos señalar los alcances y límites de la posición asumida por Kant respecto de la naturaleza de la mujer y su rol en el marco de la vida civil y política.

Palabras clave: Virtud - Razón - Derechos - Mujeres

Abstract: The aim of this paper is to analyze Kant's reflections on gender differences, as they are addressed in one of his main texts of the pre-critical period: *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. In this brief writing of 1764, he announces that he will carry out a descriptive study of this topic (examined in extremely diverse registers, such as aesthetic perception, moral virtues and vices, human temperaments, or the question of the sexes) and declares that he will approach the contrast between the beautiful and the sublime “with the eyes of an observer, rather than of a philosopher” (GSE, AA, II, 207). Our analysis will attempt to elucidate the consequences of adopting *the observer's point of view* when it comes to examining the diversity of the sexes, and in what sense this perspective is opposed to that of the *philosopher*. On the basis of this analysis, we will try to point out the scope and limits of Kant's position on the nature of women and their role in civil and political life.

Key Words: Virtue - Reason - Rights - Women

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, Celia. El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, pp. 139-150, 1990.
- AMORÓS, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- BARON, Marcia. Kantian Ethics and Claims of Detachment. En: SCHOTT, R. M. (ed.) *Feminist Interpretations of Kant*. Philadelphia. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, pp. 145-170, 1997.

- BEADE, Ileana. Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y la restricción del derecho de ciudadanía en la metafísica jurídica kantiana. En: LÓPEZ, D. M. (ed.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates*. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 223-231, 2015.
- BEADE, Ileana. Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía. *Revista de Filosofía*, 132, pp. 83-104, 2012.
- BOCK, Gisela & ZIMMERMANN, Margarete. Die Querelle des Femmes in Europa. Eine Begriffs- und Forschungsgeschichtliche Einführung. *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung*. Vol. II., Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 9-38, 1997.
- CAMPAGNOLI, Mabel. Una moral de tocador: la misoginia de Kant. En: Actas de las Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos. Tomo II, La Plata: UNLP. FAHCE, 2006.
- CAVANA, María Luisa. Sobre el mejoramiento civil de las mujeres: Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración. *Agora*, vol. 10, pp. 59-69, 1991.
- CASH, Mason. Distancing Kantian Ethics and Politics from Kant's Views on Women. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, 6, pp. 103-150, 2002.
- GRANJA CASTRO, Dulce María. Estudio preliminar. En: KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. D. M. Granja Castro, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín et alia, 1902ss.
- KANT, Immanuel. *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime [Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764]*, trad. D. M. Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- KANT, Immanuel. *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784]*, trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel. *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, trad. M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993.
- KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten, 1797]*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798]*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Losada, 2009.
- LERUSSI, Natalia. Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant. Con un breve epílogo: El rol de las mujeres en la historia universal, *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 15, pp. 51-71, 2022.
- LOUDEN, Robert. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CASH, Mason. Distancing Kantian Ethics and politics form Kant's Views on Women. *An Internet Journal of Philosophy* 6, pp. 103-150, 2002.

POSADA KUBISSA, Luisa. Cuando la razón práctica no es tan pura. Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant. *Isegoría*, 6, pp. 17-36, 1992.

PULEO, Alicia. *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Anthropos, 1993.

ROLDÁN, Concha. Acerca del derecho personal de carácter real. Implicaciones éticas. En: CARVAJAL, J. (ed.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Carvajal, J. Castilla: Estudios- Universidad de Castilla, pp. 209-226, 1999.

ROLDÁN, Concha. Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant, *Ideas y valores*, vol. Lxii, suplemento n° 1, pp. 185-203, 2013.

PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*, trad. M. Luisa Femenías. Barcelona: Anthropos. 1995.

SCHOTT, Robine May. The Gender of Enlightenment. En: SCHMIDT, J, *What is Enlightenment? Eighteenth- Century Questions and Twentieth Century Answers*. Berkeley: University of California Press, pp. 471-487, 1996.

SCHOTT, Robine May. *Feminist Interpretations of Kant*. Philadelphia. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, pp. 145-170, 1997.

VARDEN, Helga. Kant and Women, *Pacific Philosophical Quarterly*, 98 (4), pp. 653-694, 2017.

HULSHOF, Monique. A mulher deve dominar, o homem governar”: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na Antropologia. En: LERUSSI, N. & MOSCÓN, P., *Estudios sobre antropología kantiana*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 137-158, 2019.

NOTAS

¹ Nota Biográfica: Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR, Argentina), Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la UNR, Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría política por la FLACSO. Investigadora Independiente del CONICET. Profesora de la Cátedra de Problemática Política de la Facultad de humanidades y Artes de la UNR. Presidenta de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Miembro del Proyecto KANTINSA (Kant in South America), financiado por la Unión Europea. Miembro del Grupo de Estudios Kantianos de la Universidad de Buenos Aires (GEK). Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía kantiana en revistas especializadas nacionales e internacionales, entre las cuales cabría destacar: *Isegoría* (España), *Ideas y valores* (Colombia), *Studi kantiani* (Italia), *Diánoia* (México), *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía* (España), *Kant e-Prints* (Brasil), *Estudios kantianos* (Brasil), *Revista de Estudios Kantianos* (España).

Biographic note: PhD in Political Science from the National University of Rosario (UNR, Argentina), PhD in Humanities and Arts with a major in Philosophy from the UNR, MA in Social Sciences with a major in Political Theory from FLACSO. Independent Researcher at CONICET. Professor of the Chair of Political Problematics at the Faculty of Humanities and Arts of the UNR. President of the Society for Kantian Studies in the Spanish Language (SEKLE). Member of the KANTINSA Project (Kant in South America), financed by the European Union. Member of the Kantian Studies Group of the University of Buenos Aires (GEK). She has published numerous articles on Kantian philosophy in national and international journals, including: *Isegoría* (Spain), *Ideas y valores* (Colombia), *Studi kantiani* (Italy), *Diánoia* (Mexico), *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía* (Spain), *Kant e-Prints* (Brazil), *Estudios kantianos* (Brazil), *Revista de Estudios Kantianos* (Spain).

² Las nociones de lo puro y lo impuro, sugeridas por Loudén en Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, aluden a la contraposición entre los principios a priori (universales y necesarios) sobre los que se estructura la ética kantiana, y los aspectos a posteriori -empíricos, contingentes, pragmáticos- que configuran la reflexión antropológica del filósofo (Loudén, 2000, p. vii). Si esta yuxtaposición entre lo puro y lo impuro plantea no pocos desafíos a los intérpretes, a las dificultades de interpretación se añade aún el hecho de que el filósofo transcendental incurra en prejuicios injustificados al abordar aspectos vinculados al ámbito empírico y social (Loudén, 2000, p. 82).

³ La paginación de citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlín et alia, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura AA., seguida del número de tomo, indicado en números romanos. Citamos la traducción española: KANT, Immanuel. *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. D. M. Granja Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

⁴ Como ha señalado Granja Castro, las *Observaciones* dejan entrever características propias del llamado *estilo popular* (accesible y ameno), que por aquella época comenzaba a contraponerse al estilo académico, erudito, riguroso, propio de la filosofía dogmática (Granja Castro, 2011, pp. vii-xiii). Ese estilo de escritura, que contrasta con el rigor conceptual y argumentativo propio de las grandes obras de la filosofía crítica, resulta acorde con la perspectiva adoptada por Kant, quien pretende ofrecer allí elementos para el desarrollo de una antropología más ensayística que filosófica: “al inicio del Tratado, Kant declara que tratará las cuestiones más bien con los ojos del observador que con los ojos del filósofo. Considero que este silencio que guarda Kant como filósofo puede interpretarse como una elemental toma de posición: una suspensión del juicio, una posición de reserva especulativa frente a una rica temática que le ofrece no pocas sugerencias. Kant usa conceptos que le vienen de esas doctrinas en boga, pero como ignorándolos y sin pronunciarse, resguardado por el carácter no académico de su discurso” (Granja Castro, 2011, p. xvi). Como señala la autora, el texto de 1764 anticipa reflexiones que serán retomadas, años más tarde, en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, texto que, según veremos, ofrece elementos relevantes para el análisis de la posición asumida por Kant acerca de la naturaleza de las mujeres y su rol, en la vida social.

⁵ Estudios recientes examinan la posición de autores contemporáneos a Kant -Georg Hamann, Olímpia de Gouges, Mary Wollstonecraft y Theodor von Hippel, entre otros- a fin de destacar que el amplio debate que tuvo lugar, en la Ilustración, en torno al rol social de la mujer, impide justificar las afirmaciones de Kant como resultado de meros *prejuicios de época* (vi. Hulshof, 2019, p. 138s.). Posada Kubissa señala al respecto: “Los contraejemplos de pensadores, igualmente implicados en ese contexto y que [...] pensaron sobre las mujeres desde visiones más igualitarias, desmienten ese extremo” (Posada Kubissa, 1992, p. 31). En un volumen colectivo editado por Puleo se recogen contribuciones que permiten identificar las matrices conceptuales modernas sobre las que se erigirá el feminismo en los dos siglos posteriores: algunos artículos de la *Enciclopedia* de Diderot, fragmentos de las *Cartas persas* de Montesquieu, escritos de Madame D'Épinay y del barón de Holbach, textos de Condorcet y de Olympe de Gouges, entre otros, permiten reconstruir el debate ilustrado en torno al rol de las mujeres (Puleo, 1993). A propósito del debate ilustrado en torno a la igualdad de varones y mujeres en el ámbito político y civil, resultan particularmente interesantes las reflexiones desarrolladas por Theodor Gottlieb von Hippel en su escrito de 1793, *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* [*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*]. Como señala Cavana, este jurista alemán, contemporáneo de Kant, realiza contribuciones relevantes en dicho debate, reivindicando los derechos civiles que pueden reclamar las mujeres por su sola condición de sujetos autónomos y racionales (Cavana, 1991, pp. 59ss.). A propósito de este punto, observa Roldán: “Acaso Kant no conociera toda la literatura relativa a la “disputa de las mujeres” de su época ni sus antecedentes en directo. Pero, sin duda, tenía que saber de ella a través de uno de sus asiduos comensales, el jurista –y alcalde de Königsberg– Theodor von Hippel [...], quien [...] intenta demostrar que la desigualdad de los sexos no procede de la naturaleza, sino que hay que buscarla en la división del trabajo, la cual originó una posición de poder exclusiva de los varones que apenas cambió con la introducción del derecho civil” (Roldán, 2013, p. 188). La autora observa que cabría esperar que el impulsor de la filosofía crítica hubiese arribado a una visión menos sesgada del papel de la mujer: “el pensador de Königsberg tenía en su teoría ético-política todos los elementos para haber dado ese paso concluyente y convertirse en defensor de la causa de las mujeres. Sin embargo, el padre de la ética moderna y de las tres *Críticas* opta por hacer oídos sordos al cambio social que llamaba a la puerta, evita realizar a una verdadera crítica de fondo de los conceptos ético-políticos y jurídicos, optando por permanecer en el orden establecido y no aplicar su teoría “crítica” a la exclusión de las mujeres de la vida pública, cuando tenía en su filosofía práctica los elementos formales necesarios para haberlo hecho; y, al no hacerlo, deja al descubierto de manera notable sus inconsistencias en los dos pilares fundamentales de su ética: la autonomía y la universalidad” (Roldán, 2013, p. 189). Más allá de las contribuciones de Von Hippel, autores como Poullain de la Barre, Condorcet, o John Stuart Mill defienden la igualdad de los géneros. Por su parte, Olympe de Gouges (*Droits de la femme et de la citoyenne*, 1791) y Mary Wollstonecraft (*Vindication of the Rights of Woman*, 1792), “ya no solo reivindican su igual capacidad para adquirir el saber, sino tener derechos para aprender y, además, derechos que garanticen la igualdad de contenidos en la educación de varones y mujeres, y el derecho a trabajar poniendo en práctica estos conocimientos. El punto de partida de sus escritos es que todos los seres humanos (sean varones o mujeres) nacen con los inalienables derechos a la igualdad, la independencia y la libertad (Roldán, 2013, p. 191). Una interesante reconstrucción del debate ilustrado en torno a las mujeres puede verse asimismo en: Bock & Zimmermann, 1997.

⁶ Como observa Posada Kubissa, la noción de una *virtud bella*, por oposición a la *auténtica virtud* del varón supone una tensión insuperable en el marco de la ética kantiana, por cuanto contradice el principio de universalidad de la razón práctica y la concepción de la autonomía como cualidad propia de toda *persona* en cuanto tal (cf. Posada Kubissa, 1992, p. 32).

⁷ “El bello sexo tiene inteligencia al igual que el masculino, solo que es una *inteligencia bella* [*schöner Verstand*]; mientras que la masculina ha de ser una inteligencia profunda [*tiefer Verstand*], expresión equivalente a sublime” (GSE, AA. II, p. 208). Schott observa que, pese a estas declaraciones, en sus *Lecciones de Antropología*, Kant caracteriza a varones y mujeres como seres *racionales* (Schott, 1996, p. 474). La autora señala inconsistencias entre las nociones antropológicas generales desarrolladas por Kant en diversos escritos y ciertas observaciones degradantes acerca de la mujer y sus capacidades.

⁸ La mujer no necesita aprender geografía, ni astronomía, a no ser lo suficiente como *para poder apreciar la belleza de un cielo estrellado*. El pensamiento científico y la reflexión filosófica resultan igualmente ajenos a su interés y a su naturaleza: “El contenido de la gran ciencia de la mujer es, más bien, la humanidad y en ésta, el hombre. Su filosofía no consiste en razonamiento sino en sentimientos. Si se quiere proporcionar a la mujer la oportunidad de cultivar su bella naturaleza, se ha de tener presente esta consideración” (GSE, AA. II, p. 230).

⁹ El filósofo observa, al comienzo del texto, que en su mayoría los seres humanos obran motivados por el honor; muchos obran por egoísmo e interés personal, algunos obran por bondad espontánea y, finalmente, son muy pocos los que actúan por principios (GSE, AA. II, p. 227).

¹⁰ Tanto en Teoría y práctica como en La metafísica de las costumbres, Kant niega a las mujeres el derecho de ciudadanía, calificándolas, o bien como co-protegidas por las leyes, o bien como ciudadanas pasivas. En Teoría y práctica, señala: “Aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano; la única cualidad exigida por ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es esta: que uno sea su propio señor y, por tanto, que tenga alguna propiedad que le mantenga. (TP, AA. VIII, p. 295). Así, la mujer no puede reclamar el derecho al voto como consecuencia de una cualidad natural. En La metafísica de las costumbres, y al referirse a la independencia civil como atributo propio del ciudadano, señala Kant que esta independencia resulta de “no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro” (MS, AA., VI, p. 314). La independencia económica es asumida, pues, como la condición básica que debe satisfacer una persona para no ser representada por otros en los asuntos civiles y políticos: la mujer carece de independencia, y solo puede aspirar al status de ciudadana pasiva, pues, al igual que los menores de edad, “no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad”, viéndose así forzada a ponerse bajo las órdenes de otro. También en la Antropología en sentido pragmático Kant niega el derecho de la mujer a una participación activa en los asuntos públicos; sin embargo, no resultan del todo claros los motivos de esta exclusión, puesto que reconoce allí a las mujeres cierta capacidad natural para representarse a sí mismas: “La mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades, siendo el marido su curador natural; puesto que, si bien la mujer tiene por naturaleza de su género capacidad suficiente para representarse a sí misma, lo cierto es que, como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco puede defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí misma, sino solo por un representante” (Anth, AA. VII, p. 209). Más allá de estas ambigüedades, la incapacidad política y civil de la mujer parece derivarse, implícitamente, de su debilidad física, y de su consiguiente incapacidad para asegurar su propio sustento. Como señala Roldán, e lo que toca a este punto Kant se mantiene fiel a la teoría tradicional de la complementariedad, al sostener “que la naturaleza ha dotado a lo sexos con espacios y tareas complementarias: el varón (propietario) ocupa el espacio público y las múltiples tareas del verdadero ciudadano, mientras la mujer ocupa el espacio privado (doméstico) y realiza las delimitadas tareas correspondientes” (Roldán, 2013, p. 194). Para un análisis pormenorizado de los argumentos esgrimidos por Kant a fin de justificar su restricción del derecho de ciudadanía, vid. Beade 2012; Beade 2015.

¹¹ Pasaremos por alto las observaciones de Kant referidas a diversos tipos de belleza femenina (y a diversos tipos de varones que se inclinan por esas diversas formas de feminidad); el juicio tan diverso de los varones acerca de la belleza física de las mujeres no es menos diverso en lo que atañe a los rasgos morales que se asoman –según Kant– en el rostro de cada mujer (GSE, AA. II, p. 238). Tampoco nos detendremos en sus consideraciones respecto de la edad, y del modo en que la mujer se vería forzada a cultivar sus rasgos nobles a medida que el paso del tiempo va opacando sus encantos físicos: “Poco a poco, a medida que van desapareciendo las pretensiones respecto de los encantos, la lectura de los libros y la ampliación de la comprensión podrían sustituir imperceptiblemente con las Musas en sitio abandonado por las Gracias. Pero incluso cuando llega la época, tan temida para toda mujer, de hacerse vieja, ella sigue perteneciendo al bello sexo y se desfigura así misma si, cayendo en una cierta desesperación por conservar ese carácter por más tiempo, se entrega al mal humor y a la lamentación” (GSE, AA. II, pp. 239s.).

¹² Si la mujer conserva alguna proximidad con lo noble y lo sublime, ello se reduce, pues, a poder apreciar estas cualidades en el varón.

¹³ Resulta importante observar que, en La metafísica de las costumbres, Kant caracteriza el derecho conyugal como un derecho personal de carácter real. En la sección tercera del capítulo segundo de la primera parte de la Doctrina del Derecho, define el derecho real como el “derecho de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona” (MS, AA, VI, p. 276). La adquisición de un esposo o de una esposa solo se da a través de una ley: no se da de facto, ni en virtud de un pacto, sino “como consecuencia jurídica de la obligación de no entrar en relación sexual sino mediante la posesión recíproca de las personas que solo puede realizarse a través del uso recíproco igual de sus atributos sexuales” (MS, AA, VI, p. 280). El contrato matrimonial instaura, pues, un régimen doméstico que regula uno de los modos posibles de la adquisición de personas cual si se tratara de cosas: el varón adquiere una mujer al contraer matrimonio, es decir, la adquiere el cuanto celebra un contrato en el que cada una de las partes adquiere el derecho al uso exclusivo de los órganos sexuales de la otra parte (MS, AA, VI, p. 277). Si bien la relación de los cónyuges es una relación de igualdad en cuanto a la posesión, la ley establece que el varón es señor de la mujer, y ello se debe a “la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella” (MS, AA, VI, p. 279). Como señala Campagnoli, es posible detectar aquí un punto de tensión en el desarrollo de la doctrina jurídica kantiana: si la mujer no es dueña de sí, en el sentido que ella no es capaz de garantizar su propia conservación (debiendo someterse así al amparo y cuidado de otro), el matrimonio no puede constituir, entonces, un auténtico contrato entre partes iguales (Campagnoli, 2008). Kant excluye a las mujeres de la categoría de sujetos de derecho, al habilitar que puedan tornarse propiedad del varón, y el contrato matrimonial supone así, la consolidación de un derecho personal patriarcal (Campagnoli, 2008). Para un análisis de las consecuencias que se derivan a partir de la concepción kantiana del derecho conyugal como derecho personal de carácter real, véase: Roldán, 1999, pp. 209ss.

¹⁴ Como ha sido señalado por diversos intérpretes, la antropología kantiana se halla ligada al concepto de *disposición natural* y a la idea de una *intención de la naturaleza* [*Absicht der Natur*], a partir de la cual se consideran *naturales* una serie de rasgos, tales como la *insociable sociabilidad*, a la que Kant se refiere en *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784]. Cf. IaG, AA, VIII, pp. 18ss.

¹⁵ Louden señala que, si bien las Lecciones de Antropología -impartidas por Kant entre 1772 y 1795, y publicadas en 1798- abordan la cuestión de los sexos desde un punto de vista *empírico* o *pragmático*, el análisis de Kant se entrelaza inevitablemente con consideraciones morales, de carácter normativo (Louden, 2000, pp. 82ss.). *Vid.* asimismo: Louden, 2011.

¹⁶ La mujer moraliza los vínculos sociales, en la medida en que promueve la sociabilidad, incidiendo en el comportamiento ético en el varón a través de la crianza. A propósito de este punto, señala Roldán que es posible reconocer aquí la influencia de la propuesta pedagógica de Rousseau: en efecto, la educación de Sofía, en el *Emilio*, apunta, en última instancia, a una formación de la mujer que contribuya a que los puedan alcanzar, a través de la crianza materna, “un grado más elevado de civilización, cultura y moral, quedando ellas, sin embargo, en la antecala del verdadero bien, de la verdadera virtud” (Roldán, 2013, p. 201). Los prejuicios que impregnan el tratamiento rousseauiano de la cuestión de la educación de las mujeres anticipan, pues, ciertas consideraciones de Kant en torno a la cuestión de la naturaleza femenina y el rol social de las mujeres (*vid.* Amorós, 1990, pp. 143ss.).

¹⁷ Citamos la traducción española: KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798], trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

¹⁸ La paciencia es una virtud propia de la mujer, mientras que la tolerancia es propia del varón; el ahorro es impulsado por la mujer, por oposición a la productividad del varón. Las virtudes inherentes a cada uno de los géneros están vinculadas, desde luego, al rol diferenciado que cada género desempeña en la vida social.

¹⁹ Coincidimos, en este punto, con Louden, quien señala la presencia de una teleología ingenua en el tratamiento kantiano de las cuestiones antropológicas, a partir de la cual se tiende a desatender el poder determinante de los usos y convenciones sociales (Louden, 2000, p. 83). Como se ha señalado, la teleología subyacente a estas consideraciones descriptivas acerca de la mujer y su rol social deriva por momentos en observaciones de carácter normativo: en efecto, si bien el autor declara, que se dispone a describir hechos, sin incurrir en consideraciones de orden moral (GSE, AA, II, p. 234), su descripción no evita incurrir en señalamientos que dejan entrever juicios de valor, y así la matriz teleológica en la que se enmarca esta descripción antropológica, sicológica y sociológica acerca de la mujer conduce a conclusiones de carácter normativo. Lo dispuesto por la naturaleza es sabio, y el desarrollo de cada uno de los géneros debe orientarse a una realización de las disposiciones naturales en vistas a su perfeccionamiento constante; es inútil -y desde luego poco conveniente- que la mujer se resista al rol que la naturaleza le ha asignado. En palabras de Roldán: al negar a las mujeres la posibilidad de actuar por principios, y al excluirlas de la vida civil, Kant hace “que las descripciones antropológicas de las cosas, tal y como eran en la época, se convirtieran en el desideratum ético de lo que debía ser” (Roldán, 2013, p. 192s.).

²⁰ Dado que la filosofía crítica pretende superar antiguos criterios, fundados en la autoridad, la tradición, y el canon, reivindicando la capacidad de la razón para erigirse como único criterio de legitimidad, resulta particularmente notable esta herencia patriarcal (cf. Amorós, 1985, pp. 98-102). Señala Lerussi, en esta misma línea, que “lo enigmático para nuestras mentes contemporáneas es justamente entender qué tipo de pensamiento universal e igualitario, qué tipo de concepción de la razón y del progreso le permitió a Kant defender, al mismo tiempo, el universal humano y posiciones sexistas (clasistas y racistas, también)” (Lerussi, 2022, p. 66). Para un análisis de los supuestos básicos sobre los cuales se configura el patriarcado moderno, véase: Pateman, 1995.

²¹ Señala Varden, a propósito de esta cuestión: “There is a glaring peculiarity in Kant’s writings on women. On the one hand, he frequently appears to affirm the kind of view about women that has provoked so much justified scorn from feminists [...] On the other hand, Kant sometimes appears to say that women ought to strive towards full autonomy (‘majority’), that they are to be viewed as men’s equals in the home, and that they should not be hindered in becoming equal to men, including by achieving active citizenship” (Varden, 2015, pp. 1s.). La interpretación propuesta por Varden destaca ciertas tensiones en la discusión kantiana acerca de la naturaleza de la mujer, y pone de relieve aquellos aspectos que impedirían calificar a Kant de *misógino* o *sexista*: “Historically, when interpreters have not simply disregarded Kant’s views on women as, at best, an embarrassing part of his scholarship, the most prominent response has been to argue that Kant held the former view, namely, that women’s nature prevents them from being men’s moral equals. And since that view is in tension with his theory of freedom, such interpretations contend that the texts reveal the depth of Kant’s sexist and misogynist prejudices; Kant’s work is seen as representing yet another example of the sexism prevalent in the Western philosophical canon. In contrast, interpreters more sympathetic to Kant’s philosophical project as a whole typically argue that his sexist views should be set aside, because his overall moral philosophy is feminist friendly and, when it comes to the issue of women and women’s rights in particular, Kant’s philosophy was ahead of Kant himself” (Varden, 2017, p. 654). Sin negar la visión degradante que Kant tiene acerca de las mujeres, Varden -al igual que otras autoras (Schott, 1997, 1996; Baron 1997)- considera que la filosofía práctica kantiana ofrece elementos conceptuales relevantes para pensar la igualdad de género y defender los derechos cívicos y políticos de la mujer.

Recibido / Received: 22.04.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

KANT Y EL PROBLEMA DE LAS MUJERES: UNA REVISIÓN FEMINISTA DE LAS POSIBILIDADES DE SU INCLUSIÓN CÍVICA

KANT AND THE PROBLEM OF WOMEN: A FEMINIST REVIEW OF THE POSSIBILITIES OF A CIVIC INCLUSION

Maria B. PARODI¹

Universidad Nacional de Rosario

INTRODUCCIÓN

¿Es posible conciliar el pensamiento jurídico- político de Kant con una visión emancipatoria para las mujeres? De ser así, ¿cuáles serían los efectos de tal conciliación en su doctrina? Estas son las preguntas que pretendo responder a lo largo de este escrito. Para ello, parto del supuesto según el cual la visión kantiana en torno a la Ilustración y a la autonomía colabora para fundamentar teóricamente la conquista de derechos y las luchas por la libertad y la autodeterminación humanas. Mi inquietud es preguntarme si dicha interpretación progresista puede aplicarse específicamente a la situación de las mujeres. En dicho marco, utilizaré la expresión *ampliación ciudadana* no sólo para pensar la posibilidad de que las mujeres sean consideradas ciudadanas activas en los términos utilizados por Kant, sino también para referirme a la posibilidad de que habiten el mundo público en una verdadera igualdad de condiciones, libres de prejuicios y desventajas de distinto tipo.

El escrito está guiado por un supuesto fundamental, a saber, que la filosofía política kantiana cumple al mismo tiempo el papel de pensamiento emancipatorio y reaccionario. Cuando se toman las afirmaciones en torno al derecho cosmopolita, la necesidad de establecer Estados republicanos, el rechazo al autoritarismo y la dominación, los elogios a la libertad de pensamiento y de expresión y el derecho al progreso personal, el pensamiento kantiano muestra su costado noble como herramienta para pensar la liberación humana incluso en los tiempos contemporáneos. Ahora bien, cuando se realiza una lectura direccionada en torno al tópico de las mujeres es imposible evitar la decepción. Kant muestra su misoginia sin tapujos ni disimulo poniéndose de relieve una arbitrariedad difícil de explicar en un autor tan sistemático. La falta

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p99>

de justificación fundada acerca de la exclusión cívica de las mujeres, mezclada con una alta cuota de prejuicios, deslucen la filosofía kantiana poniéndola en riesgo de quedar obsoleta.

Vemos, por ejemplo, la siguiente afirmación:

Si alguien decreta algo respecto de otro siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo [...]. De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora. (MS, AA..314)

Se evidencia aquí un Kant preocupado por la autonomía y la no dominación que propugna la importancia de la comunidad por sobre los intereses particulares para la garantía de la libertad. No obstante, la “voluntad universalmente unida” no parece incluir a las mujeres cuya autonomía es trocada por la dirigencia masculina:

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

De la misma manera, en consonancia con el tópico típicamente ilustrado del cultivo de la razón para la autonomía y el desarrollo del potencial humano, Kant afirma:

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. [...] El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo (Idee, AA. VIII 19).

Sin embargo, las mujeres “extraen todo” del afuera:

El varón tiene gusto para sí. La mujer hace de sí misma objeto de gusto para todos. Lo que dice la gente es verdad y lo que hace es bueno, es un principio femenino, que difícilmente se concilia con un carácter en la significación estricta de la palabra (Aph, AA.. VIII 308).

Expuesta la contradicción, mi objetivo a lo largo de las páginas siguientes consiste en aplicar un tamiz sexo- genérico a la filosofía ilustrada de Kant con el fin de verificar el alcance de sus afirmaciones en torno a la libertad y la autonomía. De esta manera, pretendo evaluar el potencial teórico de su doctrina política en relación con la ampliación de la ciudadanía de las mujeres. Mi reflexión estará guiada por la hipótesis según la cual la filosofía política de Kant puede ser *retocada* con el fin de hacerla concordar con una perspectiva feminista de liberación de las mujeres.

El discurso *misógino* de Kant es de dos tipos: por un lado, en textos como *Metafísica de las costumbres* (2005) o *Teoría y práctica* (2004), el autor excluye a las mujeres del derecho de ciudadanía apelando a su debilidad física y derivando de ella una incapacidad social para sustentarse por sí mismas. Por el otro, en textos como *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* -en adelante, *Observaciones*- y algunos fragmentos de la *Antropología en sentido*

pragmático (2009) -en adelante, *Antropología-*, Kant descalifica moralmente a las mujeres aduciendo su incapacidad de guiarse por principios.

Helga Varden (2015) realiza otra distinción de acuerdo con la forma de abordaje de las mujeres en los textos de Kant. Diferencia los escritos en los que el autor estudia al sexo femenino desde concepciones “normativas” -textos antropológicos, religiosos, estéticos, etc-, de aquellos en los que realiza un abordaje desde la libertad comprendida en sentido moral. Según Varden, las lecturas que detectan misoginia en el pensamiento kantiano realizan un erróneo traslado de las afirmaciones de los textos normativos a cuestiones éticas y jurídico- políticas. Por consiguiente, la autora sostiene que Kant no afirma la inferioridad moral de las mujeres ni que éstas no puedan hacerse cargo de sus actos, sino que duda de que las mujeres puedan ejercer el tipo de pensamiento requerido para la ciudadanía activa:

Kant never presents or defends his take on woman as a moral ideal. Kant never thinks that women cannot be morally (legally or ethically) responsible for their actions; and explicitly encourages everyone (including women) to dare to be free -to dare to guide their actions by their reason. What Kant was uncertain about was not whether or not women could be morally responsible for their actions, but whether they were capable of active citizenship and the special kind of abstract reasoning involved in public, or legal- political and scholarly reasoning (Varden, 2017, p. 683).

Contrariamente a lo afirmado por Varden, sostengo que la exclusión política de las mujeres enunciada por Kant en los textos jurídico-políticos se encuentra justificada por la concepción moral que el autor tenía de las mujeres. Es decir, la incapacidad de las mujeres de actuar según principios es el motivo por el cual éstas son consideradas ciudadanas pasivas, no aptas para la deliveración pública. No conforme con una justificación meramente antropológica, sostengo que el pilar fundamental de la exclusión femenina en Kant es la imposibilidad de las mujeres para autodeterminarse en el pensamiento y, por consiguiente, ejercer la autonomía requerida para la ciudadanía activa.

Para desarrollar el argumento, me ocuparé, en primer lugar, de realizar una breve explicación de la función de la Ilustración, su íntima relación con el concepto de *razón* y la implicancia de las ideas de la razón para la acción política. En segundo lugar, me centraré específicamente en las *Observaciones* para mostrar la manera en la que Kant priva a las mujeres de la capacidad de regular su comportamiento por principios. Allí se hará evidente, en contraste con los apartados anteriores, que las ideas políticas de Kant -especialmente el ideal republicano- contradicen la posibilidad de que las mujeres, descritas a la manera kantiana, puedan ser ciudadanas activas. En tercer lugar, analizaré el sesgo machista de la universalidad sostenida por Kant y la oposición que los feminismos ilustrados ofrecieron a la *universalidad parcial* de la Ilustración. Por último, me preguntaré acerca de la viabilidad de una concordancia entre las ideas emancipatorias del feminismo y la teoría jurídico- política del autor.

ILUSTRACIÓN, RAZÓN Y PRINCIPIOS

La Ilustración, según Kant “significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo (WA, AA.. VIII, 25)”. Esta salida (*Ausgang*) (Foucault,

2009, p. 43) indica que los *menores de edad* son aquellas personas carentes de autonomía intelectual, es decir, sujetas a los preceptos de otros. La emancipación ocurre cuando el individuo realiza un *uso público* de su razón, es decir, cuando, liberado de los mandatos de sus funciones sociales o su oficio, emprende la búsqueda de la verdad en el ejercicio de su propio pensamiento y sin la guía de terceros. La mayoría de edad equivale a ejercer públicamente la razón. De esta manera, el emancipado es aquél capaz de hablar en nombre propio en oposición a quien se sujeta “necesaria y voluntariamente a las normas, estatutos y preceptos que hacen posible el funcionamiento de (las) instituciones (Beade, 2014, 87)”.

La Ilustración es, en primera medida, la llave de la emancipación individual a través del ejercicio del propio pensamiento. En segunda medida, la *Aufklärung* colabora con el progreso de la Humanidad porque su existencia implica, indefectiblemente, el desarrollo de la crítica. La crítica supone que el uso público de la razón debe hacerse teniendo en cuenta las opiniones y puntos de vista de los demás individuos. Requiere ponerse en el lugar de los otros para despojar al propio pensamiento de los prejuicios que el pensador solitario es incapaz de vislumbrar. Entonces, La Ilustración implica el ejercicio de la crítica y la crítica, a su vez, precisa de la garantía a la libertad de expresión y la circulación del libre pensamiento. Al mismo tiempo, ejercer la crítica supone, indefectiblemente, la existencia de la idea de comunidad, de razón humana universal a la cual apelar a la hora del pensar público:

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable [...]. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su veto (KrV, AA.. A738, B766).

El pensamiento autónomo y la libre circulación de la opinión tienen, también, implicancias políticas: son de crucial importancia para la constitución republicana de los Estados. Ello es así dado que en una república, los individuos pactantes deben tomar parte activa en la deliberación y construcción de las leyes. Es decir, la Constitución republicana requiere la autolegislación, esto es, que la comunidad legisladora se dicte sus propias leyes sin interferencias exteriores.

El papel fundamental que cumple la comunidad de iguales en la construcción del conocimiento se hace evidente, también, en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En dicho texto, Kant introduce el concepto de ‘sentido común’ haciendo referencia a la facultad humana que se pone en juego en la evaluación de los juicios propios y ajenos. Según el autor, la apreciación estética implica que el individuo juzgante considera necesaria la concordancia de su juicio con el de terceros, es decir, quien juzga considera que los demás “deberían (*sollen*) estar de acuerdo” con uno bajo la suposición de que el sentimiento estético puede ser comunicado universalmente.

Y puesto que este mismo temple debe poder ser universalmente comunicado y, por consiguiente, también el sentimiento del mismo (a propósito de una representación dada), y que la universal comunicabilidad de un sentimiento supone un sentido común, éste podrá ser admitido entonces con razón y, ciertamente, sin hacer pie en este caso sobre observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento (KU, AA.. 66).

En este caso, la validez del juicio de gusto -así como la validez de los razonamientos- se pone a prueba en el diálogo y la confrontación con los juicios y razonamientos de terceros, poniéndose uno en su lugar². Lo comunitario es de crucial importancia para el ejercicio de la crítica y la crítica resulta fundamental para el progreso de la humanidad. En palabras de Arendt: “el pensamiento crítico implica comunicabilidad. [...] Para los hombres en plural, y por tanto para la humanidad, es una vocación natural [...] comunicar y decir aquello que uno piensa (Arendt, 2003, p. 80)”.

Ilustración, progreso, crítica, uso público de la razón, son conceptos que conforman la red de sentido con la que Kant propone una forma de pensar su presente y un método para concebir el futuro. “En algún sentido la *Crítica* es el libro- guía de la razón que ha alcanzado su madurez en la *Aufklärung*, e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la *Crítica* (Foucault, 2002, p. 7)”.

Existe una clara relación entre la consolidación de un Estado republicano y la autonomía que requiere y a la vez fomenta la Ilustración. Para actuar republicanamente -ya sea como miembro de la ‘voluntad general’ o como monarca- es necesario guiar la acción por ideas prácticas y despojarse de todo tipo de prejuicios e intereses personales. Si bien en varios de sus textos Kant afirma que son pocos los hombres que efectivamente regulan sus acciones mediante principios, es importante que el autor presuponga la capacidad de los hombres para orientar de manera práctica su comportamiento. Normalmente los hombres guían su accionar por intereses personales, por el afán de competir y por la vanagloria. A pesar de ello, son capaces de hallar, mediante la reflexión, la necesidad de guiar su accionar por la idea de deber.

Quizás nunca un hombre haya cumplido con su deber -que reconoce e incluso venera- de modo absolutamente desinteresado (sin mezcla de otros móviles); acaso jamás llegará nadie tan lejos ni aun con máximo esfuerzo. Pero, en la medida en que puede percibir en su interior mediante el más esmerado autoexamen, es capaz de cobrar conciencia, no sólo de que no concurren tales motivos, sino más bien de su abnegación con respecto a muchos motivos contrapuestos a la idea del deber; por lo tanto, cobrará conciencia de la máxima que prescribe esforzarse en pos de aquella pureza (TP, AA.. VIII 285).

Nuevamente aquí sale a la luz la cuestión de la crítica y el autoexamen para la Ilustración. El hombre, en el discurrir de la vida cotidiana, no guía sus acciones por un principio desinteresado del deber pero es capaz de hallarlo mediante el autoexamen. El accionar de los hombres según principios es una aspiración a la que la Ilustración nos acerca paso a paso y que es posible porque dicha disposición se encuentra presente en los hombres, y esto es así dado que

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón (Idee, AA.. VIII 19).

LAS LIMITACIONES MORALES DEL *BELLO SEXO*

Ya se ha explicitado que Kant otorga un papel fundamental a los principios y las ideas de la razón, tanto para el desarrollo de la propia autonomía, como para el buen funcionamiento

de la comunidad. Mi intención en este punto es hacer evidente que el autor priva a las mujeres de la capacidad de accionar desinteresadamente y, por lo tanto, de la potencialidad de guiar sus acciones por principios universales³. Dicha privación -trabajada por Kant en el plano estético y derivada, luego, a la esfera moral- repercute en la evaluación realizada por el autor acerca del rol ciudadano de las mujeres.

El texto que refleja de manera más patente la inferioridad moral de las mujeres es *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* en el que Kant describe las inteligencias ‘bella’ y ‘sublime’ adscribiendo a las mujeres la característica de lo bello y a los varones la de lo sublime y, así, afirma que “el entendimiento es sublime, el ingenio es bello; la audacia es grande y sublime, la astucia es pequeña, pero bella (GSE, AA.. II 212)”. Mientras que lo bello se corresponde con todo aquello que genera encanto y regocijo -por ejemplo, la vista de un jardín francés-, lo sublime conmueve e infunde respeto -como una tempestad o una alta montaña. Asimismo, el autor va más allá y realiza una clasificación de las virtudes en bellas y sublimes, es decir, afirma que existen virtudes femeninas, propias de las mujeres, y virtudes masculinas, propias de los varones. Las bellas acciones como la compasión o la complacencia no son movidas por principios y, afirma Kant, “por consiguiente, puedo calificarlas como virtudes adoptadas, y únicamente a la que descansa sobre principios considerarla como virtud genuina (GSE, AA.. II 218)”.

Como ya se ha afirmado, el autor sostiene en varios de sus escritos que son pocos los hombres que se mueven verdaderamente por principios, no obstante, resulta curiosa la operación por la cual adscribe al género masculino la característica de lo sublime y, a lo sublime, la capacidad de infundir virtudes genuinas. Es decir, si las acciones virtuosas en sentido estricto son sólo aquellas movidas por principios -siendo estas virtudes identificadas como sublimes-, y si lo sublime es identificado con lo masculino, se hace evidente que Kant sostiene que sólo los varones son capaces de guiarse por principios y ser virtuosos.

Las virtudes femeninas son adoptadas y no están basadas en principios porque son guiadas por el sentimiento estético antes que el moral. La ‘máxima’ de la acción femenina es evitar lo desagradable y encaminarse hacia lo bello. Las mujeres, a diferencia de los varones, no poseen la capacidad de sobrepasar los límites de su individualidad y actuar desinteresadamente según principios universales.

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 (GSE, AA.. II 231).

La incapacidad femenina para guiarse según principios queda sellada a fuego en la siguiente afirmación de las *Observaciones*: “me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios y espero no ofender con esto pues también son extremadamente raros en el sexo masculino (GSE, AA.. II 232)”. A pesar de dicha incapacidad, las mujeres pueden realizar ‘buenas acciones’ guiándose por sus sentimientos fundados en lo agradable. Dichos sentimientos deben ser desarrollados “valiéndose [...] no de reglas generales sino de algunos juicios sobre el comportamiento que ven en torno suyo (GSE, AA.. II 230)”. La frase “el comportamiento que

ven en torno suyo” resulta de suma importancia dado que, al no poder atenerse a principios universales, las mujeres actúan por imitación y por pudor. El ‘bello sexo’ es arrastrado por las opiniones de la mayoría, vive para agradar y ajusta su accionar a lo que la sociedad espera de él, por lo que no es poseedor de carácter en sentido estricto. Dicha postura está también afirmada en la *Antropología*:

El hombre tiene [su] gusto para *sí*; la mujer se hace a sí misma objeto de gusto para *todos*. -”Lo que la gente dice es *verdad*, y lo que hace es *bueno*”, es un principio femenino que difícilmente se pueda hacer compatible con un *carácter*, en el sentido estricto de la palabra (ApH, AA.. VII 308).

¿Qué impacto político implica para las mujeres la incapacidad de guiar sus acciones según principios universales? Si las mujeres son incapaces de traspasar su individualidad dado que su inteligencia bella no adopta puntos de vista universales, resulta difícil creer que puedan tomar parte de la ciudadanía determinada por las leyes que ella misma se dicta. A este respecto, Carole Pateman afirma que

su filosofía [la de Kant] descansa en el supuesto de que, en virtud de ser un ser humano, cada uno tiene razón, y así posee la capacidad de actuar de acuerdo a leyes morales universales y de participar en la vida civil. Por otro lado, la capacidad humana está diferenciada sexualmente. Las mujeres carecen de razón cívica o política (Pateman, 1995, p. 234).

LA CIUDADANÍA PASIVA DE LAS MUJERES

Mientras que en las *Observaciones* y en la *Antropología*, Kant se limita a delinear los caracteres de la personalidad femenina sin extraer explícitamente de allí consecuencias jurídico-políticas, en *Teoría y práctica* oficializa la incapacidad cívica de las mujeres a través de la distinción entre ciudadanos pasivos y activos. Los ciudadanos activos son caracterizados como autónomos y autosuficientes -sobre todo en términos económicos, como aquellos que, por sus propiedades materiales o la posesión de un oficio, son capaces de autosustentarse. Los ciudadanos pasivos dependen de los activos para garantizar su subsistencia -mujeres, niños, hombres pobres, enfermos, etc.

[...] aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano. [...]. La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) (TP, AA.. VIII 295).

Las limitaciones para acceder al derecho al voto son de dos tipos, una natural e insuperable, ser mujer, y otras contingentes y superables, ser niño -varón- y no tener posesiones. Como buen ilustrado, Kant argumenta a favor de la movilidad social y afirma que el estado de dependencia económica es superable en cuanto que el progreso es un derecho de todos los hombres. Por el contrario, la exclusión natural de las mujeres no tiene remedio, es necesaria e inmodificable.

En referencia a la dependencia natural de las mujeres, resulta interesante repasar brevemente las afirmaciones kantianas en torno al matrimonio, en las cuales el rol femenino se refuerza con apelaciones a la naturaleza diferenciada de los sexos. El autor afirma que los miembros del pacto matrimonial son iguales en cuanto poseedores recíprocos del cuerpo del

otro y que las cualidades de los cónyuges se combinan para traer armonía al hogar. El hombre es más fuerte y valiente que la mujer, pero la mujer es más hábil para dominar los sentimientos masculinos. A pesar de esta aparente igualdad, Kant no duda en afirmar que

Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas a un fin (MS, AA. VI 278).

La igualdad natural que Kant parecía sostener desaparece luego de afirmar la “superioridad natural de la capacidad del varón” y del “derecho a mandar”. ¿En qué consiste, entonces, la igualdad entre hombres y mujeres en el matrimonio si los varones son naturalmente más fuertes y líderes, potencialmente capaces de trascender sus inclinaciones egoístas e individuales? Queda claro que el autor se ve obligado a afirmar la igualdad en el matrimonio porque lo postula como un contrato y éste supone la igualdad y libertad de los pactantes. Ahora, en el momento en que Kant comienza a describir la naturaleza femenina, se restringe cada vez más la libertad de las mujeres quedando éstas atrapadas en la naturaleza. En relación con este punto Campagnoli afirma que la caracterización kantiana del matrimonio “incurre en la falacia naturalista que prescribe para las mujeres un deber ser basado en el ser biológico. Es decir, transforma la capacidad natural de procrear en un deber ser en nombre de la especie, identificando mujer con esposa y madre (Campagnoli, 2006, p. 9)”.

El estereotipo femenino delineado por Kant resulta inapelable en cuanto que está justificado por referencias a la naturaleza y reforzado por la educación. En este punto, los argumentos del autor respecto del lugar y el rol de las mujeres no se diferencian en absoluto de los esgrimidos por Rousseau. De hecho, cabe preguntarnos si, teniendo en cuenta que la Ilustración avanza poco a poco en todo el pueblo generando progreso político, intelectual y moral, las mujeres podrían, en algún momento, ser ilustradas, guiarse según principios y poseer virtudes cívicas. Si uno se atiene a las afirmaciones kantianas respecto de la educación de las mujeres, la respuesta es negativa. En las *Observaciones*, Kant afirma que, a pesar de que ambos sexos tienen rasgos de lo bello y lo sublime, la educación debe acentuar las características de lo bello en las mujeres y de lo sublime en los varones, algo así como -al modo rousseauiano- reforzar mediante la educación lo que ya está dado naturalmente. Dicha diferencia debe ser tenida en cuenta a la hora de llevar adelante la educación y el perfeccionamiento moral de los sexos

no se entienda por esto que la mujer carece de cualidades nobles o que el sexo masculino esté desprovisto por completo de bellezas. Más bien se espera que cada sexo reúna ambas, pero de tal manera que en una mujer todas las demás perfecciones se reúnan sólo para resaltar el carácter de lo bello, el cual es el punto de referencia propio en ella, y que, en cambio, entre las cualidades masculinas sobresalga claramente lo sublime como su característica específica (GSE, AA.. II 228).

La misoginia kantiana lo lleva a incurrir en la misma falacia que comete Rousseau: si las mujeres son naturalmente delicadas, frágiles, ineptas para la política e instintivas, no es evidente por qué debe ponerse tanta atención en su educación a fin de encaminarlas en la vía doméstica, evitar que dañen su belleza con el cultivo de asuntos difíciles y profundos y, en fin, cultivar todas aquellas cualidades que resaltan su fragilidad y aplacar cualquier afán de desarrollo de su entendimiento y su autonomía. La imposibilidad de las mujeres de salir de su estado ‘natural’ mediante la educación les cierra la puerta a formar parte de la ciudadanía activa y de la ‘razón humana universal’. Las mujeres quedan excluidas del diálogo público por medio del cual los hombres construyen la vida en común⁴.

EL ANVERSO DE LA ILUSTRACIÓN: EL FEMINISMO DEL SIGLO XVIII

¿Por qué motivo Kant excluye cívicamente a las mujeres? ¿Su doctrina jurídico política *requiere* el relegamiento doméstico de las mujeres? ¿Queda atrapado ingenuamente en un prejuicio de época? A juzgar por la diversidad de textos contemporáneos a Kant en favor de la educación y la inclusión de las mujeres, la respuesta a la última pregunta es negativa. De hecho, la insistencia de la misoginia ilustrada en el tópico de las mujeres parece indicar que los autores que argumentan la exclusión femenina tienen en mente a interlocutores que sostenían ideas opuestas pero que, sin embargo, invisibilizan deliberadamente. A este respecto, Amorós sostiene que “cuando la situación de la mujer se tematiza, nos encontramos de forma recurrente con un referente polémico que se suele silenciar, al que no se da beligerancia como interlocutor/a y que solamente aparece, en todo caso, de forma alusiva (Amorós, 1990, p. 146)”.

Cuando se repara en la gran variedad de personalidades y autores sobresalientes que sostuvieron la necesidad política y moral de ampliar la ciudadanía para las mujeres -muchos también se atrevieron, con los mismos argumentos, a cuestionar la esclavitud-, la invisibilización deliberada se hace evidente. Por solo poner algunos ejemplos, Kant fue contemporáneo de Olympe de Gouges, autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, de Mary Wollstonecraft, escritora de la *Vindicación de los derechos de la mujer* y amigo de Theodor von Hippel, autor de *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres*, texto en el cual resalta las ventajas morales y políticas de educar a las mujeres en pie de igualdad con los varones. Cavana (1991) se detiene en un dato curioso: von Hippel publicaba sus obras anónimamente, cuando sale a la luz el texto anteriormente mencionado, la opinión pública llegó a creer que su autor era Immanuel Kant. ¿Qué posibilitó dicha confusión? Según Roldán esto se debe a que Kant “tenía en su filosofía práctica los elementos formales necesarios para haberlo hecho [argumentar en favor de la ciudadanía femenina]; y, al no hacerlo, deja al descubierto de manera notable sus inconsistencias en los dos pilares fundamentales de su ética: la autonomía y la universalidad (Roldán, 2013, p. 189)”.

Anteriormente mencioné que en la filosofía práctica kantiana la situación de las mujeres es inmodificable porque está justificada en la naturaleza. Este hecho se ve reforzado por la educación que debe recibir el género femenino en la exaltación de sus disposiciones a lo sentimental y lo agradable. En este sentido la *Aufklärung* está vedada a la mitad de la humanidad

pero dicha restricción no entra en contradicción con los ideales ilustrados de la filosofía política kantiana dado que el autor afirma que: “en el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo (Idee, AA.. VIII, 19)”. De esta manera, el universalismo de Kant sigue en pie a pesar de excluir a las mujeres. El problema aquí radica en que los únicos representantes de la especie parecen ser los hombres burgueses, blancos y europeos⁵.

La contradicción en la que incurre el universalismo kantiano es una muestra más del mismo ‘error’ que cometieron la mayoría de los autores ilustrados y los revolucionarios franceses. De la detección de dicha contradicción, y suscribiendo a los ideales iluministas de igualdad universal de derechos, nace el feminismo como “un hijo no querido de esta (Valcárcel, 1991, p. 9)”. Las y los feministas ilustrados se sirvieron de toda la batería conceptual que la filosofía política emancipatoria de la Ilustración acuñó para denunciar que la doctrina ilustrada entraba en tensión con la realidad que vivían las mujeres e intentaron corregir esos errores.

[...] por su misma génesis, el feminismo se constituye en una perspectiva privilegiada sobre la Ilustración. La ve, precisamente, desde su sesgo más complejo y paradójico, al poder captar a la vez el juego lógico-ideológico de la nueva concepción de la universalidad en uno de sus aspectos más críticos y los puntos ciegos que impiden el libre desenvolvimiento de sus implicaciones (Amorós, 1990, p. 139).

El contraste entre el contenido reivindicativo en torno a los derechos naturales y la libertad de las filosofías ilustradas y, sobre todo, entre la gesta emancipatoria de la Revolución francesa y la inmediata exclusión cívica de las mujeres blanqueada en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, generó una fuerte tendencia contestataria. Por un lado, muchos revolucionarios comenzaban a notar un desajuste entre los principios de la revolución y la realidad material, evidenciándose la enorme distancia que separaba al individuo abstracto de aquel que necesitaba soluciones precisas para problemas muy concretos (Scott, 2012, p. 39). Por otro lado, y en simultáneo, las feministas también se alzaron contra la hipocresía de las ideas revolucionarias basadas en la Ilustración. Todo el cúmulo de teorías elaboradas por la misoginia ilustrada para justificar la exclusión cívica de las mujeres se cristaliza en la traición hecha por los revolucionarios -franceses y norteamericanos- a sus compañeras de lucha. Rápidamente, mujeres y varones feministas ponen de relieve las contradicciones del individualismo liberal y del universalismo político y derrumban el mito de que las mujeres y otros sectores oprimidos no formaban parte de la vida pública del siglo XVIII⁶.

POTENCIALIDADES Y LIMITACIONES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA KANTIANA EN RELACIÓN CON LAS LUCHAS FEMINISTAS

Entonces, ¿representa la filosofía práctica de Kant una posibilidad emancipatoria para las mujeres? ¿Es posible utilizar argumentaciones kantianas para abogar por la ampliación ciudadana, por una verdadera universalización política y civil? La respuesta no puede cerrarse sin contradicciones. La filosofía de Kant contiene grandes arbitrariedades encarnadas en la

descripción del género femenino pero dichas trabas pueden ser superadas aplicando un principio de coherencia en toda su teoría. A pesar de su contribución al fortalecimiento del discurso ilustrado sobre la exclusión e incapacidad política de las mujeres, la ética y la teoría política kantianas tienen el potencial de ser instrumentos teóricos para la lucha por la igualdad femenina ante la ley y la vida. Esto es así, entre otras cosas, por la insistencia de Kant en que para actuar en vistas al bien común es necesario prescindir de todo tipo de condicionamientos empíricos (pensables como raza, sexo- género, nacionalidad, etc). Los hombres sólo pueden vivir en una referencia mutua posibilitada por la igualdad y la dignidad que les otorga su humanidad y para ello es necesario superar las limitaciones empíricas que supone la corporalidad. Sin embargo, el autor parece abandonar la coherencia teórica cuando decide tomar a las mujeres como sujetos materializados como cuerpos femeninos más que como seres racionales partícipes de la razón humana universal.

Para poder pensar a las mujeres como partícipes de la comunidad de iguales es necesario, nada más y nada menos, que quitarles la carga de lo que implica la corporalidad femenina cuya marca parece limitarlas a ser meros complementos del hombre. Y esto no es posible sin generar contradicciones al interior mismo de los pensamientos feministas. Los debates -cruciales y urgentes- en torno a la relación identidad- corporalidad- diferencia de grupo ponen en crisis no sólo los pilares de la filosofía ilustrada sino a una parte considerable de la filosofía feminista occidental. Es posible utilizar la filosofía kantiana como herramienta teórica para la ampliación ciudadana, el problema radica en qué estamos dispuestos a resignar para hacerlo.

En síntesis, los elementos de la filosofía kantiana que pueden ser alentadores para tomarla como base teórica de la emancipación femenina son: el hecho de que el autor no detalle quién es efectivamente el sujeto de la Ilustración sino que simplemente diga que es toda la Humanidad; la idea según la cual la construcción del conocimiento y el avance de la humanidad requieren que el individuo abandone de sus particularidades -incluidas sus limitaciones empíricas- para referenciar a los demás sin condicionamientos y la insistencia en la importancia de la comunidad, de los lazos humanos para la convivencia política en paz y armonía aún en las diferencias culturales. Como contraparte, el potencial revolucionario de la filosofía kantiana se evapora cuando se analiza su insistencia en la educación diferenciada de las mujeres para la domesticidad y su rol ornamental para el refinamiento de la sociedad y el refugio doméstico masculino. En este sentido, es posible pensar que, si se modificara el rol femenino en el marco de la antropología kantiana, su filosofía política debería ser completamente reestructurada.

Asimismo, pensar al sujeto kantiano de la Ilustración en abstracto, es decir, sin sus condicionamientos empíricos como los de raza, género o nacionalidad no implica una solución definitiva. Si bien algunos feminismos alzan las banderas universalistas en busca de desarmar la diferenciación sexo genérica en pos de una humanidad con mayúsculas, muchos otros critican las nociones de universalidad por basar sus abstracciones en prejuicios eurocéntricos, blancos y cis-heterosexuales. En este sentido, los feminismos que buscan reivindicar y visibilizar las diferencias sexo-genéricas, raciales y geográficas prescinden de las concepciones ilustradas en torno a la igualdad, la comunidad, la autonomía y la razón humana universal.

Many feminist theorists argue that the fundamental commitments of the Enlightenment are antithetical to feminist politics and theory, and that feminists must throw their caps in the ring with postmodern critics. Not only have Enlightenment thinkers excluded women from the province of autonomy, but feminist notions of self, knowledge, and truth, are contradictory to fundamental Enlightenment commitments. Feminists, like postmodernists, are skeptical of all transcendental, transhistorical claims for truth, and argue that “universality” is itself a reflection of the experience of the dominant social group. On this view, feminists are committed to showing that reason is not divorced from “merely contingent” existence, that the self is embedded in social relations, that the self is embodied, and is thus historically specific and partial (Schott, 1997, p.321).

Quedan por explorar, entonces, las posibles derivas de la aplicación de un principio de coherencia al interior de la filosofía política kantiana como también la armonización del universalismo de Kant con las demandas y las necesidades de los feminismos.

CIUDADANÍA ACTIVA Y PASIVA Y LA DIVISIÓN POR ESFERAS

Pensar una verdadera y plena inclusión de las mujeres en la esfera pública implica concebirlas como ciudadanas activas, en el completo goce de sus derechos humanos y políticos y sin sufrir segregaciones de ningún tipo. Ahora bien, poner el instrumental teórico- político de Kant a disposición de las luchas feministas pone en crisis uno de los pilares sobre los que se asientan -no siempre explícitamente- las concepciones modernas de la política, a saber, la división generizada por esferas. Es decir, la esfera pública- política tiene una contracara necesaria: la esfera privada- doméstica. Como tal división se encuentra generizada, es decir, el par público- privado es también un par masculino- femenino respectivamente, sacar a las mujeres del extremo doméstico e introducirlas en el político pone en crisis la división misma y, en consecuencia, la concepción de la política asentada en ella.

Según Pateman, las teorías contractualistas modernas desplazan la creencia del poder paternal del soberano a la convicción de que el derecho político es generado por un pacto entre hermanos (Pateman, 1995). Como ya es sabido, el requisito para el establecimiento del pacto es que los contratantes sean libres e iguales por lo que quienes no cumplan con dicha condición quedan excluidos de la transacción. Ese es el caso de las mujeres -y algunos varones, de quienes no me ocupo aquí- quienes son postuladas como incapaces políticas. Ahora bien, dicha incapacidad es anterior a la instauración del orden político y existe ya en el estado de naturaleza lo que significa que, previamente a la instauración del contrato, hubo otro momento en el que los varones se impusieron sobre las mujeres. Dicho momento es el del contrato sexual a través del cual los varones instauran el “derecho sexual masculino, es decir, el poder que los varones ejercen como varones y no como padres (Pateman, 1995, p. 35)” convirtiendo la diferencia sexual en diferencia política⁷. Dicha declaración de superioridad a través de la sujeción forzada de todas las mujeres por todos los hombres otorga a estos el “monopolio del poder político creativo (Pateman, 1995, p. 54)”. De esta manera, el contrato sexual es una condición del contrato social, condición a través de la cual los hombres se garantizan la ciudadanía activa y la exclusión de mujeres, esclavos, trabajadores asalariados y niños.

Ahora bien, ¿qué ocurre con las mujeres una vez instaurada la sociedad civil mediante el contrato? ¿Quedan éstas en el estado de naturaleza? Pateman afirma que

una vez que se ha efectuado el contrato originario, la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y la esfera pública-cívica -una dicotomía que refleja el orden de la diferencia sexual en la condición natural, que es también una diferencia política. Las mujeres no toman parte en el contrato originario, pero no permanecen en el estado de naturaleza [...]. Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera civil. La antinomia privado / público es otra expresión de natural/ civil y de mujeres/ varones (Pateman, 1995; p. 22).

En *Teoría y Práctica*, Kant afirma que todos los súbditos de un Estado son iguales entre sí dado que están supeditados a la ley por igual y que todos tienen el mismo derecho al progreso personal y el de su familia dentro de los límites del pacto cívico (TP, AA. VIII 292). Ahora bien, inmediatamente, el autor afirma que la igualdad ante la ley no es sinónimo de igualdad para hacer la ley, estableciendo la ya mencionada diferencia entre ciudadanos activos y pasivos. El requisito para ser reconocido como ciudadano activo es el de la independencia: no se puede ser legislador si se está sometido a otros económica, política o intelectualmente. En este punto sale a la luz el contrato sexual presente en la filosofía política kantiana dado que las mujeres ingresan a la esfera pública ya sujetas a los hombres por su “cualidad natural (TP, AA. VIII 295)”. Podría pensarse que dicha ‘cualidad natural’ es la ausencia de una razón práctica para la orientación moral y política de sus acciones -como se repuso en los apartados anteriores- pero lo que interesa aquí, más que los artilugios teóricos para justificar la exclusión femenina son las causas de la misma. Mi postura, en este punto, es que Kant *necesita* que las mujeres sean ciudadanas pasivas dado que ello las relega a la esfera privada-doméstica haciéndolas parte y excluyéndolas, al mismo tiempo, de la esfera civil. A su vez, dicha exclusión garantiza la mano de obra de las mujeres para el mantenimiento de las necesidades materiales, sexuales y afectivas de los varones ‘colegisladores’ y la reproducción de sus herederos para el mantenimiento de su propiedad, condiciones sin las cuales los varones no podrían dedicarse plenamente a los asuntos de interés público. “Sin la mujer en la esfera privada que cubra el ámbito de la necesidad no podrán darse ni el ciudadano ni el negociante (Molina Petit, 1994, p. 23)”. Al mismo tiempo, la existencia de la esfera privada- doméstica como intrínsecamente femenina y *a o pre* política (dependiendo esto del autor) funciona como cimiento para la construcción del edificio político y, en simultáneo, como elemento para la identificación de los ciudadanos por oposición a los que no lo son. De esta manera, lo político será todo aquello que no sea doméstico, es decir, todo aquello que no se guíe por intereses personales y mezquinos, por pasiones o apetitos sino por principios cívicos y morales orientados por la idea abstracta del bien común.

Es posible eliminar la distinción entre ciudadanía activa y pasiva realizada por Kant sin perder coherencia teórica. Para ello sería necesario, en primera instancia, revisar los términos del contrato social y los rasgos y capacidades atribuidos a varones y mujeres en el estado de naturaleza y dicha tarea puede realizarse sin mayores inconvenientes. El problema radica en que las mujeres pueden ser imaginadas como ciudadanas activas, es decir, como legisladoras pero no pueden ser pensadas fuera de la esfera privada- doméstica con tanta facilidad. Ello es así porque, como se insinuó en el apartado anterior, la inserción plena de las mujeres

como ciudadanas descuidaría la esfera doméstica poniéndola en grave peligro. El colegislador kantiano es un sujeto muy atareado: debe poner en marcha su razón, pensar por sí mismo, ejercer la crítica, participar en debates intersubjetivos además de atender sus deberes ‘privados’ en el plano laboral. Entonces, ¿quién cuidaría a los niños, administraría el hogar, organizaría las reuniones y entretendría a los varones al finalizar las largas jornadas de cumplimiento de deberes? La inclusión cívica de las mujeres en planteos políticos que fueron elaborados suponiendo su sujeción implica una total reestructuración de los deberes y las funciones de varones y mujeres. Entre otras cosas, supone un replanteamiento de la maternidad obligatoria y de los deberes de la maternidad y la paternidad, una reelaboración de la educación en términos verdaderamente universales y libres de sesgos de género, una redistribución de las riquezas y del capital político y cultural.

Si se observan las dificultades actuales que las mujeres enfrentan en torno a las brechas salariales, la carga desproporcionada del trabajo doméstico y el cuidado de los hijos, las dificultades para sostenerse en la militancia política y sindical y para desarrollarse en sus carreras profesionales, se hace evidente que el problema no puede resolverse con meras modificaciones teóricas. Ahora bien, la ventaja de pensar, hipotéticamente, cuáles deberían ser dichas modificaciones y cuáles serían sus consecuencias puede ayudarnos a reescribir la historia de la sujeción femenina en la filosofía y a evidenciar que, en muchas oportunidades, e incluso a pesar de Kant, la práctica puede condicionar a la teoría.

CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE PENSAR SUJETOS DESENCARNADOS

El universalismo kantiano podría adaptarse a la inclusión femenina dado que se sirve de nociones abstractas de sujeto; si tales abstracciones abarcan al género, podría abolirse la división masculino - femenino para incluir a las mujeres como ciudadanas plenas. Este borrado de la división genérica es una ambición de gran parte del feminismo desde el siglo XVIII, incluso de la misma Wollstonecraft. Ahora bien, según Pateman, no es posible “hacer que la diferencia sexual sea políticamente irrelevante (Pateman, 1995, p. 29)” tan fácilmente, dado que los conceptos políticos de esfera pública - civil y de individuo están contaminados por concepciones androcéntricas y patriarcales. Como ya he señalado, el contrato social es establecido por varones, blancos y propietarios, lo que implica que los individuos que no cumplen con los requisitos del sujeto pactante quedan excluidos de la firma del acuerdo político. Entonces, lo que ocurre es que sólo los varones firmantes se erigen como sujetos portadores del “monopolio del poder político creativo (Pateman, 1995, p. 54)” instituyendo una esfera pública de acuerdo a sus propias necesidades. De esta manera, se podrían borrar las diferencias sexo - genéricas entre los individuos pero sería más difícil eliminarlas de la constitución misma de la esfera política quedando las mujeres inmersas en una realidad que no fue pensada por ellas ni para ellas. Esto trae aparejado un profundo problema que traspasa los límites mismos de la doctrina kantiana y persiste hasta nuestros días: las mujeres pueden conquistar cada vez más derechos universales -asimilándose progresivamente a los ciudadanos varones- pero sin cambiar estructuralmente unas reglas de juego que ellas no han consentido. De esta manera, el camino hacia la ciudadanía plena se convierte para las mujeres en una carrera de obstáculos. Asimismo,

siguen operativas las dicotomías generizadas que refuerzan la idea de que la esfera privada es típicamente femenina por lo que el aumento de las responsabilidades de las mujeres en la esfera pública sin una disminución de tareas en el plano privado las sometería a una carga laboral abrumadoramente mayor que la de los varones.

El proyecto de eliminación de la diferencia sexual como propuesta para la conquista de derechos igualitarios trae aparejado dos grandes problemas que puede ser planteados, incluso, como paradojas⁸. El primero de estos, denominado por Carole Pateman “dilema Wollstonecraft (Pateman; 1995)” consiste en que el discurso contra la diferencia sexual requiere que las mujeres reconozcan y nieguen a la vez su condición de mujeres. Esto es así porque para denunciar que el discurso de la diferencia sexual y la división sexual de roles se erige en desmedro del ‘polo femenino’, las feministas deben afirmarse a sí mismas como mujeres, es decir, como sujetas perjudicadas por el discurso patriarcal y misógino que pretenden abolir.

En la era de las revoluciones democráticas, “las mujeres” nacieron como excluidas políticas producto del discurso de la diferencia sexual. El feminismo surgió, entonces, como protesta contra esa exclusión, y su objetivo era eliminar la “diferencia sexual” en la política, pero para ello debía expresar sus reclamos en nombre de “las mujeres” (que a nivel de discurso eran producto de la “diferencia sexual”) y en la medida en que actuaba por “las mujeres”, terminaban reproduciendo la misma “diferencia sexual” que quería eliminar (Scott, 2012, p. 20).

El segundo problema o paradoja está relacionado con el tipo de individuo al que se arriba cuando se eliminan las diferencias sexo- genéricas entre los sujetos. El discurso ilustrado pudo afirmar la universalidad de los derechos del hombre realizando una operación de abstracción a través de la cual se borraron las diferencias ‘contingentes’ y se esgrimió un “prototipo abstracto de lo humano (Scott, 2012, p. 22)” que funcionó como elemento de cohesión masculina y de segregación de las mujeres. Al afirmar que las características femeninas por excelencia eran la dependencia, el sentimiento, la pasión, la maternidad, la belleza y el instinto, la misoginia ilustrada se aseguró que no sea posible que de la abstracción de dichas características emerja el ‘tipo ideal’ requerido por el discurso universalista de los derechos. Entonces, en este caso ocurre lo mismo que con la entrada de las mujeres en la esfera masculina de la política: al intentar asimilarse a un prototipo que no las contempla o que, incluso, las excluye por definición, las mujeres quedan atrapadas en un concepto de individuo que no tiene ninguna relación con su realidad y sus necesidades. Según Anne Phillips, el problema radica en que más allá de que se intente llegar a una noción abstracta de individuo, las características esenciales de éste siempre tienen una carga sexual, nunca son ciegas al sexo porque esa ‘sustancia’ a la que se llega cuando se prescinde de los ‘accidentes’ es siempre una característica atribuida a la ‘naturaleza masculina’.

Sean cuales fueren los candidatos que se pudiera ofrecer a la identidad específicamente humana -racionalidad, autonomía, capacidad de elegir-, todos acaban teniendo una historia sexual. El ideal mismo de la razón, que podría parecer por encima del sexo, si es que algo lo está, ha sido formulado y reformulado en una serie de dicotomías entre superior e inferior, mente y cuerpo, razón y pasión en las que las mejores partes siempre han sido reclamadas por el hombre. Para las feministas contemporáneas, el individuo es altamente sospechoso. Tras su disfraz supuestamente libre de género, sigue siendo inconfundiblemente un hombre (Phillips, 1996, p. 42).

Entonces, ¿qué conviene a las mujeres, abandonar el discurso de la diferencia sexual y abrazar el universalismo abstracto o perpetuarse en la diferencia y luchar por una mejor posición social en tanto ‘mujeres’? Es posible afirmar que la tensión entre universalismo y particularismo es intrínseca a la historia del feminismo como movimiento y aún sigue operativa. Por un lado, es muy tentador para el feminismo adherir a la idea de ciudadanía universal dado que, con ella, es mucho más sencillo reclamar los derechos ‘que les faltan’ a las mujeres sin necesidad de socavar los cimientos teóricos de la universalidad. Por otro lado, parte del pensamiento feminista afirma que no es correcto plantear el problema de la opresión femenina en términos comparativos con los varones, sino que es necesario pensar una perspectiva de derechos humanos por mujeres y para las mujeres. De acuerdo con este punto de vista, las feministas no están dispuestas a renunciar a lo que las hace diferentes para ser tratadas igual (Phillips, 1996, p. 58).

REFLEXIONES FINALES

Las conclusiones extraídas en los apartados anteriores parecen indicar una imposibilidad en la conciliación entre las reivindicaciones feministas y el universalismo kantiano. Ello es así dado que la abstracción requerida para que las mujeres ingresen al tipo de universalidad propuesta por Kant implica una renuncia importante de las reivindicaciones de las mujeres y su especificidad. No obstante, considero que es posible y necesario inscribir las luchas de las mujeres en un horizonte universalista y, por ello, que la filosofía política kantiana tiene una particular importancia teórica para justificar dicha operación.

Entonces, ¿es la renuncia a la particularidad la única forma en que las mujeres pueden abrazar el universalismo kantiano, tan útil para la reivindicación de los derechos humanos? ¿Cómo servirnos del universalismo kantiano sin renunciar a lo particular? Es posible superar esta aparente contradicción repensando la noción de universalidad. Cuando se lee a los autores ilustrados es muy posible caer en la trampa que ellos mismos nos tienden e interpretar que la universalidad que postulan es un concepto “omniabarcativo” y total. De esta manera, la ‘Voluntad General’ o la ‘razón humana universal’ son generalmente leídas como ideas que representan a la totalidad de la humanidad aunque su parcialidad sale a la luz al leer directamente las fuentes. Vemos, entonces, que la intención total de la universalidad no es más que un relato que no es fiel ni a la historia de las mujeres ni a la de una larga lista de otras identidades.

Ahora bien, se puede tomar la ‘parcialidad oculta’ de la universalidad a nuestro favor dado que “ningún concepto de universalidad puede ser omniabarcativo” ya que si “este abarca todos los contenidos posibles no sólo cerraría el concepto de tiempo, sino que además arruinaría la eficacia política de la universalidad (Butler, Laclau, Žižek; 2000, p. 45)”. De esta manera, la universalidad se transforma en un referente que debe llenarse de contenido, que nunca es fijo, sino que “pertenece a la lucha hegemónica de final abierto (Butler, Laclau; Žižek, 2000, p. 45)”. Lo interesante de esta propuesta es que concibe a la universalidad como la expresión parcial y momentánea de un agrupamiento hegemónico que puede cambiar con el tiempo y que, por lo tanto, es susceptible de ser disputado.

Asimismo, en su discusión con Laclau y Žižek, Butler afirma que las reivindicaciones políticas, culturales o económicas de determinados grupos -ya sean las mujeres como gran colectivo o las mujeres negras, la comunidad LGBTIQ+, etc.- siempre ponen en juego ciertas cuotas de universalidad. Esto es así dado que la universalidad tiene “ciertas formulaciones culturales” que dependen de “los contextos particulares de los cuales emerge (Laclau, Butler, Žižek, 2000, p. 48)”. Se hace evidente la operación a través de la cual Butler cambia la comprensión omniabarcativa de lo universal por una ‘universalidad parcial’ o ‘contaminada’ sacándole el monopolio a los grupos dominantes y reconciliando las demandas de los grupos particulares con nociones universalistas de los derechos humanos y la ciudadanía.

En consonancia con las ideas de Butler, Laclau y Žižek, Balibar ataca la noción cerrada de la universalidad desde un análisis del alcance y el significado de los derechos del hombre. Según la posición del autor, los derechos humanos universales afirmados en la *Declaración* de 1789 no tienen un contenido fijo sino que, por el contrario, son “la afirmación de un derecho universal a la política” que se reactualiza cada vez que un sector de la sociedad afirma “la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y la igualdad (2017, p.62)”. La naturaleza de los derechos del hombre es conflictiva dado que éstos nacieron de la disputa y la afirmación de los desposeídos por sobre los intereses de un pequeño grupo de privilegiados. Dicha conflictividad constitutiva implica que el contenido de tales derechos deba no sólo ser disputado sino inventado cada vez que se realicen apelaciones a los derechos del hombre, quedando claro que “no existe en la historia nada semejante a una apropiación de lo universal o una instalación permanente en el reino de lo universal (Balibar, 2000, 18)”.

La propuesta teórica de Butler, Laclau, Žižek y Balibar es de suma utilidad para la reconciliación del feminismo con el universalismo kantiano dado que flexibiliza el concepto de universalidad para convertirlo en un referente de las luchas particulares y de un momento siempre contingente y disputable de determinadas articulaciones hegemónicas. Dicha forma de entender la universalidad no es muy diferente a la manera en la que Kant comprende el funcionamiento de las ideas de la razón, a saber, como ideas reguladoras de la acción. De esta manera, si se piensa que la ciudadanía y los derechos universales son ideas de la razón práctica, ya no ofician como conceptos excluyentes sino, por el contrario, como posibilidades de apertura. La universalidad ya no sería una noción basada en la abstracción de los atributos esenciales de la masculinidad, sino un horizonte de sentido en el que pueden inscribirse distintas maneras políticas, culturales, sexo- genéricas y religiosas de ver y habitar el mundo.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT:

Antropología en sentido pragmático [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]: ApH.

Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]: WA.

Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft]: KrV.

Crítica del Juicio [Kritik der Urtheilskraft]: KU.

Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]: Idee.

Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten]: MS.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime [Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen]: GSE.

Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis]: TP.

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo evaluar la posibilidad de armonizar el pensamiento jurídico- político de Kant con una perspectiva feminista de emancipación de las mujeres. Para ello, en primer lugar, se analizarán los mecanismos por los cuales el autor priva a las mujeres de la capacidad de guiar su comportamiento por principios de la razón. Consiguientemente, se sostendrá que la *inferioridad moral* de las mujeres es la causa de su *inferioridad política o cívica*. En segundo lugar, una vez realizado dicho vínculo, se analizará la viabilidad de una conciliación, atendiendo a las consecuencias que ésta traería aparejada en la división sexual por esferas y en el hecho de pensar a los sujetos políticos como sujetos desencarnados.

Palabras clave: ciudadanía – mujeres – razón – principios – universalidad

Abstract: The aim of this paper is to evaluate the possibility of harmonizing Kant's juridical-political thought with a feminist perspective of women's emancipation. To this end, first of all, the mechanisms by which the author deprives women of the ability to guide their behavior by principles of reason will be analyzed. Consequently, it will be argued that women's moral inferiority is the cause of their political or civic inferiority. Secondly, once this link has been made, the viability of a conciliation will be analyzed, taking into account the consequences that this would bring about in the sexual division by spheres and in the fact of thinking of political subjects as disincarnated subjects.

Key words: citizenship - women - reason - principles – universality

BIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia. El feminismo: senda no transitada por la ilustración. *Isegoría*, vol. 1. Universidad Complutense, Madrid, p. 139-150, 1990.

AMORÓS, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

BALIBAR, Étienne. *La igual libertad*. Barcelona: Herder, 2017.

BEADE, Ileana. Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana, *Revista portuguesa de filosofía*, Braga, vol. 70, p. 473-492, 2014.

BEADE, Ileana. Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración, *Las Torres de Lucca*, nº 4, p. 84- 113, enero- junio 2014.

BLANCO CORUJO, Olivia. *Olimpia de Gouges (1748-1793)*. Madrid: Ediciones del Orto, 2000.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CAMPAGNOLI, Mabel. Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano. En CAMPAGNOLI, M. (comp.) *Cuerpo, identidad, sujeto: perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad*. La Plata: EdULP, p. 48-73, 2018.

CAMPAGNOLI, Mabel. Una moral de tocador: la misoginia de Kant, *Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos. Actas 2006, Tomo II*, La Plata: UNLP. FAHCE, 2006.

- CASTILLO, Alejandra. *Nudos feministas. Política, filosofía, democracia*. Santiago de Chile: Palinodia, 2018.
- CAVANA, María Luisa. Sobre el mejoramiento civil de las mujeres: Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración, *Agora*, vol. 10, Universidad de Santiago de Compostela, p. 59-69, 1991.
- FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta: reflexiones críticas acerca de la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del hombre, 1997.
- DI SANZA, Silvia. Intersubjetividad y sentido común. En LÓPEZ, D. (comp.) *Idealismo alemán como filosofía de la libertad: Julio de Zan, in memoriam*, Paraná: UADER, p.151-177, 2020
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982- 1983*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la Ilustración? (1983) en *¿Qué es la Ilustración?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- HALL, Kim. Sensus communis and violence: A feminist reading of Kant's *Critique of Judgment*. En May Schott, R. (de.) *Feminist interpretations of Immanuel Kant*, Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 257-271, 1997.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1798], trad. M. Caimi, Buenos Aires: Losada, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar* [Kritik der Urteilkraft 1790], trad. P. Oyarzún, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura* [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787] traducción de M. Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2014.
- KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades en tres partes* [Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten], trad. R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2003.
- KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres* [Metaphysik der Sitten, 1797], trad. A. Cortina y S. Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 2005.
- KANT, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 1764], trad. D. M. Granja Castro, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- KANT, Immanuel. Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?], en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, ed. y trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza, 2004: 81-94.
- KANT, Immanuel. Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica. [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793], en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, ed. y trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza, 2004.
- MOLINA PETIT, Cristina. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- PHILLIPS, Anne. *Género y teoría democrática*. Instituto de Investigaciones, UNAM, 1996.
- ROLDÁN, Concha. Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant, *Ideas y valores*, vol. LXII, suplemento 1, p. 185-203, 2013.
- SCHOTT, Robin. The gender of Enlightenment. En MAY SCHOTT, R. (de.) *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press, p. 319-337, 1997.

SCOTT, Joan. *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789- 1944*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

VALCÁRCEL, Amelia. La memoria colectiva y los retos del feminismo. *CEPAL: Serie Mujer y Desarrollo*. Vol. 31. Naciones Unidas: Santiago de Chile, p. 1-34, 2001.

VARDEN, Helga. Kant and Women. *Pacific Philosophical Quarterly*. Vol. 98; p. 653-694, 2017.

YOUNG, Iris. Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal, en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós, 1996.

NOTAS

¹ María Betania Parodi. Graduada en Filosofía (UNR). Doctoranda en Ciencia Política (UNR) y becaria de CONICET desde 2021. Adscripta de las materias Problemática Política de la carrera de Filosofía (UNR) y Teoría Política III en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). Miembro del Grupo de Estudios “Lecturas en Filosofía y Teoría política” (Instituto de Investigaciones, UNR) y del Centro de Estudios en Teoría política y social (Instituto de Investigaciones, UNR).

María Betania Parodi. Degree in Philosophy (UNR). PhD student in Political Science (UNR) and CONICET fellow since 2021. Teaching assistant of Political Problematics at the Philosophy Department (UNR) and Political Theory III in the Faculty of Political Science and International Relations (UNR). Member of the Study Group “Lecturas en Filosofía y Teoría política” (Instituto de Investigaciones, UNR) and of the Centro de Estudios en Teoría política y social (Instituto de Investigaciones, UNR).

²“En cuanto “norma indeterminada”, remite al juicio de los otros en la idea de un sentido común para eliminar del propio juicio las condiciones privadas que puedan estar determinándolo; es así la piedra de toque de la llamada universalidad subjetiva del juicio estético. [...] el sentido común es la razón pública con la que confrontar el propio juicio y, así, evitar el aislamiento y el autoengaño de tomar por válido para todos, algo que solo vale para uno (Di Sanza, 2020, p. 171)”.

³ Para un análisis distinto al sostenido en este trabajo consultar Varden (2017).

⁴ “Kant’s assertions about the appropriate behavior and education of women become all the more relevant for the present discussion given Kant’s definition of humanity in the third *Critique* as that which is both the universal feeling of sympathy and the ability to engage universally in very intimate conversation (CJ 231). When these two qualities are combined, they constitute the sociability that befits humanity and distinguishes human beings from animals (KU, AA., V, 231). The fact that women are not to be told anything that would require serious thinking and that men should speak to women in very limited ways (e.g., as objects of well-mannered conversation) raises questions about whether or not women are considered by Kant to be a part of humanity in the way that European men are a part of humanity (Hall; 1997, p. 264)”.

⁵ “Kant cree que esto no resulta contradictorio con su universalismo, porque el carácter lo alcanza la especie, aunque no lo haga cada uno de los individuos. Pero esto supone aceptar que puede haber un grupo representativo de la especie, el de la raza blanca presente en los pueblos europeos, que queda identificado entonces con “la Humanidad” (Serequeberhan, 2014: 255) (Campagnoli, 2018, p. 61)”.

⁶ A este respecto, Fraser afirma que “la idea de que las mujeres y los negros estaban excluidos de la “esfera pública” resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de clase y género, una noción que acepta prima facie la pretensión burguesa de ser el público. De hecho, [...] el público burgués nunca fue el público. Por el contrario, prácticamente al mismo tiempo que el público burgués, surgió un ejército de contra-públicos, entre ellos públicos nacionalistas, populares campesinos, de mujeres de elite, públicos negros y proletarios (Fraser, 1997, p. 105).”

⁷ Para comprender por qué Pateman utiliza la palabra ‘contrato’ para referirse al momento ‘originario’ de sujeción de las mujeres, debe tenerse en cuenta que, según la autora “el contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación” (1995, p. 18). De esta manera, se erige en contra de la idea de que el pacto instaura un orden civil igualitario.

⁸ Para revisar la definición del concepto de paradoja que se utiliza aquí véase el capítulo de Scott (2012) “Releer la historia del feminismo”.

Recibido / Received: 15.04.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

KANT'S APPROACH TO ALTERITY AND WOMEN

Holly L WILSON¹

Louisiana State University at Alexandria

Feminists and Kantian feminists criticize Kant for being a 'sexist' and I want to argue that this term and norm is anachronistic. In fact, it seems clearly that the norm against sexism today is not something that was part of the 18th century culture in which Kant grew up and worked. Applying the norm to him then is not appropriate and conceals what is distinctive about Kant's comments about women. As I think through Kant's relationships to women and the remarks he makes that have pegged him as a 'sexist,' a phenomenon emerged in my mind that is common within our own century and that is 'gender policing,' which I don't think is the same as 'sexism' or at least should not be considered the same thing. Gender policing is a way in which people can be "othered" when they don't conform to the gender norms. Kant did engage in "othering," and he engaged in gender stereotyping, but my position is that he was not a sexist in the way we use that term in the 20th and 21st centuries, because he did not know what that was, and what he was doing in promoting gender norms is not the same thing as 'sexism.'

Kant engages in gender policing activities and his comments on women and his relationship to women exhibit this pressure on women to conform to gender norms, but this pressure is not the same as sexism. The reason I believe this is so, is because gender conformity is not illegal nor is it totally undesirable. Many people want to identify with a gender role and conform often to gender norms willingly. Sexism is unwanted pressure to conform, and also is something that happens in a context in which gender conformity should not be a factor, such as, the workplace. So, we need to make a clear distinction between when someone is enforcing a gender norm as part of normal and acceptable socialization, and when it is an unwanted and inappropriate pressure (sexism) in a context that should be free from gender policing and norms.

This distinction between gender norm pressuring and sexism makes sense because there are many people in the world who want to conform to gender stereotypes. There are marriages like the ones that Kant describes in his *Anthropology from a Pragmatic Point of View* where the woman reigns in the household while the husband governs (Anth 7:309). These marital aspirations are not intrinsically bad or evil, but rather are organizations that work for

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p119>

many couples. However, we should be clear that they may not work for many couples either. Concluding that all gender stereotyping and policing are wrong would leave parents who are raising their children with little guidance. People seeking relationships would also be at sea.

As I think through Kant's comments on women and his relationship to Maria von Herbert, I have to conclude that what he was engaging in was this kind of gender policing and exerting pressure to make women conform to a gender norm in his society. This is something we do in our society too and it cannot be dismissed simply by identifying it as 'sexism.' Rather, we can see it as pressuring people to conform to a norm for the sake of establishing an organization in sexual relations. People are still getting married and want to have relationships to each other and these norms establish the expectations and organization in those relationships.

Kant probably could have advocated for women's opportunities and rights, however, he did not appear to question the social gender norms of his society. We know that one of his students, Theodore von Hippel, wrote an essay "*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*" (*On Improving the Status of Women*) advocating for the education of women and their equality with men, but we have to remember that this essay was published anonymously (Dyck, 157-58). Von Hippel most likely did not want to lose his position as Mayor of Königsberg by challenging the gender norms in his society. There is a good deal of pressure even in our society to conform to gender norms and challenging these norms can expose one to punitive consequences even in our century. Was Kant afraid to oppose these norms or did he simply believe that it was in the best interest of women to conform to gender norms? Was he personally attracted to women who conformed to those norms? Why would he oppose gender norms if he finds women more attractive who conform to the norms? Do we have to judge Kant as 'sexist' just because he had a preference for women who conformed to gender norms of the 18th century Germany? Finally, does his moral philosophy eliminate the desirability of gender norms?

To respond to these questions, we need to start with the fact that most of Kant's specific and "offensive" comments (to our ears) occur in popular works and not in his standard philosophical works. He is thus not writing as an expert philosopher when he makes comments about women, but is branching out and attempting to be a popular philosopher. He is also attempting to define new fields called empirical psychology (which morphed into anthropology) and physical geography which are empirical sciences and not philosophy. The two works in which most of Kant's gender comments occur are the "Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime" (1764), and the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, along with the student lecture notes from his course on anthropology. The "Observations" was an early essay that was meant to be popular. It is not Kant representing himself as an epistemologist or metaphysical philosopher or even as a moral philosopher. He is trying to reach out to the public and make philosophical concepts appealing to those who are not skilled in philosophy. He is speaking to people who understand gender norms and are trying to orient themselves in terms of gender norms. In the "Observations," Kant is not denigrating women but elevating them and cherishing them in terms of something that is acceptable to everyone and that is the "beautiful." Kant writes: "The virtue of the woman is a beautiful virtue. That of the male sex ought to be a noble virtue. Women will avoid evil not because it is unjust but because it is ugly,

and for them virtuous actions mean those that are morally beautiful...I hardly believe that the fair sex is capable of principles, and I hope not to give offense by this, for these are also extremely rare among the male sex” (KGS, *Observations* 2:231-232). There is nothing denigrating about the beautiful. Many women want to be cherished the way we cherish beautiful things. That is not denigration. Some men may also want to be valued the way we value sublime things. That too is not denigration. However, it does classify women and men differently. And one may wonder whether there are women who would prefer to be classified with the sublime like in Matthew Arnold's poem “Urania,” and whether there are men who would rather be classified with the beautiful. Kant, then, makes the observation that women's gender normative behavior is organized around affirming what is beautiful and avoiding what is ugly. He opined that these principles are not moral principles strictly speaking and that even men do not always conform their behavior to moral principles. This does not mean women are not capable of moral principles, but that the gender norm is not built on conforming to moral principles. Women, Kant is saying, are capable of social success by conforming their behavior to norms of beauty and avoiding that which is ugly. Whether this normative behavior can successfully cohere with his understanding of morality is another question.

If Kant is right about his description of the social norms of women in his society and how they normativize beauty rather than morality, we could ask ourselves what the difference is between the beautiful and the good, the ugly and the evil. I'm not going to explore that question here. I am sure we could easily come up with an example of an action that was beautiful but not moral. Still, Kant is not speaking from his expertise as a philosopher. We elevate Kant to the status of one of the greatest philosophers ever by the amount of writing dedicated to his works every year, by the number of philosophical articles and books appearing on his works, by the number of positions at universities for Kant scholars, by the number of journals dedicated to his works, by the conferences and sessions dedicated to him, and by the translations available of his writings. However, we must distinguish between the status we award him as a philosopher and the status we award him when he is engaged in empirical science. His strictly philosophical works and his empirical works may both be worth studying but for different reasons, and there is a different level of expertise evidenced in the two kinds of works.

Kant should be given credit for being a pioneer in the empirical human sciences, but we should also recognize that he was an amateur. He was unaware of how his own biases were influencing his descriptions of human beings. Today, social scientists are much more aware of their own biases and have principles of investigation to minimize social and cultural biases. We should distinguish between Kant's philosophical works and his empirical and popular works in terms of the norm he sets for us. The authority we accord him or the deference we accord him for his philosophical works should not be automatically applied to his popular works. We should see his popular philosophy for what it is – it is establishing the beginnings of the social sciences, it is not normative for social sciences today. Kant is not describing women in his culture, but is upholding gender stereotypes and norms. Kant writes in the *Anthropology*: “What the world says is true, and what the world does is good’ is a feminine principle which is difficult to unite with character in the narrow sense of the term” (KGS, *Anth* 7:308). This statement is based not on an empirical study of all women but based on his experience of

some women and his generalization of that experience to all women by calling it a “feminine principle.” This kind of overhasty generalization creates a kind of bias that the empirical sciences today are keen to avoid. Kant does not have some kind of privileged access to the “principles of femininity.” Perhaps some women conform to this stereotype, but it cannot be decisive for understanding all women empirically.

We must also recognize that his description of the ideal marriage in the *Anthropology* was not based on studies of many people, cross-cultural studies, surveys, or experiments, but rather was based on his limited experience with women in the 18th century German city, Königsberg. How many women did he really know? Women were not generally among his students. He did have dinner parties at his house where women were invited and where perhaps men described their relationships with their wives. But today all of this would be considered anecdotal in the social sciences. It cannot be normative or descriptive of “women’s nature,” and we cannot hold it to be the results of expert empirical studies about women and gender norms.

Nonetheless, we can learn something from Kant about how women are “othered” when they don’t conform to the gender norm. He “othered” women who were attempting to be scholars. When Kant distinguishes between men and women, he says that “in addition to his private interests man also has an interest in public matters, but woman has an interest only for her home.” (KGS, *Mrongovius*, 25:1 394-95). This is not just descriptive of the women in his experience, but it is also a way of enforcing the norm that women should be in the home and care about the home. For Kant, women have a moralizing effect on men in society where he means marriage and socializing, but they do not have a moralizing effect in the workplace or in government (KGS, Refl 1 317, 15:579). So, when women attempted to be scholars, he reacted sarcastically, describing them: “As for scholarly women, they use their books somewhat like their watch; that is, they wear it so that people can see that they have one, though it is usually not running or not set by the sun.” (KGS, *Anth* 7:307). When these scholarly women were attempting to break out of the gender norm and their place in the home, Kant jokes about them and “others” them. This is gender policing. This kind of gender policing occurred early on in his career as a writer in his *Observations* as well: “A woman who has a head full of Greek, like Mme. Dacier, or carries on fundamental controversies about mechanics, like the Marquise de Chatelet, might as well even have a beard, for perhaps that would express more obviously the mien of profundity for which she strives” (KGS *Observations* 2:229-30; 230-32). Kant is trying to demean scholarly women, so that they will conform their behavior to gender stereotypes and remain in their place in the home. This kind of othering happens in our century too. When a woman does not conform to gender stereotypes some men make jokes about the woman in order to ostracize her or put pressure on her to conform to gender stereotypes. Some women gossip about other women to enforce gender norms. This behavior does not have to be considered “sexism” if it is done in a social context and not in a context defined by equal opportunities. Women and men engage in this kind of behavior when they are trying to negotiate gender norms that will help them secure a mate. What is problematic is when this behavior occurs in the workplace or is used to deny women or men opportunities. As Ruth Bader Ginsburg argued before the U.S. Supreme Court: “All I ask of our brethren is that they take their feet off our necks.” Trying to recognize when gender norm pressure is appropriate

and when it is not, is not an easy thing to know. When this happens on the workplace it often does not rise to the level of being “sexism” and is hard to prove in a discrimination lawsuit so knowing that this kind of behavior is gender policing, and the way social norms are enforced, is crucial to knowing how to deal with it. You can't always deal with it from a legal point of view. Kant does not tell us how the women reacted to his sarcasm. But maybe they never heard it, and it was rather a way in which men bonded and affirmed their identity as males since he is implying that it should only be males that have the right to establish their identities as scholars. Not wanting to share this opportunity with women is perhaps part of their way of securing their unique identity and dignity as men. Men work outside the home; women are supposed to be in the home for Kant. For some people this gender norm is still very effective in our century. Some people want it, and some people don't want it. When women acquired the right to get an education, vote, and work outside the home in this country and in Western Europe, this gender norm did not disappear. It is still being used to help people negotiate marriages, identify a potential partner, and distribute the labor in marriage. Some religions raise this norm to a high status and call it “complementarianism.” It does not appear that this gender norm will disappear anytime soon just because we now have a moral norm against ‘sexism.’

However, it may be helpful for those who want to engage in this gender normativity to reflect on the difference in worth that comes from fitting into gender norms as opposed to being a human being under moral laws. There are downsides to just fitting into gender norms. Kant explains in his lectures: “[W]omen's entire worth is determined through the opinion of men...Men can give their worth to themselves” (KGS, *Collins* 25:238; cf. *Parow* 25:462, *Starke* II, 72). The women he describes in his century who are only allowed to marry and not work outside the home, are much more dependent upon the opinions of others (especially men). Kant holds that women thus should be educated differently than men and their education should be to ‘honor’ rather than to ‘duty’ (KGS, *Refl.* 1331, 15:582; *Friedländer* 25:722; *Menschenkunde* 25:1190, 1193; *Mongrovius* 25:1392). Philosophers like Kant and Aristotle were well aware of the weakness in tying our worth to other people's opinions of us.

This weakness is actually illustrated nicely by the case of Maria von Herbert. Maria studied Kant's philosophy within the context of a community of friends and family (Herbert Circle) (Ritter, 138). She aspired to be a scholar of Kant's works, and also to live according to his moral philosophy. She held herself to high moral standards, and also tried to negotiate a romantic relationship with a man. When her first attempt failed and the man misused her, her honor was also compromised. In her next attempt to secure a lasting romantic relationship, she was more cautious and reticent, withholding information regarding her first attempt. When this information was finally revealed as it should be in a genuine friendship, the second man rejected her romantically and was only willing to maintain a friendship with her. Her status in society and her honor were compromised, because she was not successful in the first relationship, and she was then vulnerable to being rejected by the second relationship. It is at this point that she writes to Kant (August, 1791) and asks for “solace or for counsel to prepare me for death” since she is now contemplating suicide (Ritter, 144). She knows that the moral law forbids suicide, but she no longer has the will to live. Only Kant's moral theory restrains her (Ritter, 145).

Kant is flattered by her request for advice and decides to lecture her on her immorality in being reticent in the second relationship, rather than address the point of her request and comment on whether she could commit suicide. His letter to her thus does not address the issue she is facing. As a woman who is fundamentally dependent upon the opinions of others, she has no way of giving herself worth since she is not able to gain worth through marriage and a romantic relationship. Suicide is her only alternative, she believes. Kant is strongly against suicide asserting that it treats the person as a means and a thing while destroying the person (KGS, *Groundwork* 4, 429). Yet, Kant does not assert this to Maria. When Maria writes back to him and asks to visit him and inquires of him how he manages to be a single person and scholar he does not write back to her. Part of the reason for this is that a male friend, J. B. Erhard, stigmatizes her to him as a “Schwarmerei” (KGS, 11:407). This word has lately been translated as ‘fanatical’ and sometimes as “enthusiasm,” but in this context, I believe it should be translated as ‘crazy.’ The purpose of Erhard’s comment was to stigmatize her and dissuade Kant from further correspondence with her, because it would have threatened his status in the moral gender universe. The word ‘Schwarmerei’ like the word ‘crazy’ is meant to ‘other’ a person and exclude them from the world of moral concern. Not only is Maria not able to establish her worth in a relationship with a man but she is now excluded from all moral consideration as a human being. In fact, Kant bundles her letters along with his draft and Erhard’s letter and sends them to another woman (Elisabeth Motherby in 1793) to function as a warning against departure from gender norms. This action is completely inconsistent with the humanity formulation of the categorical imperative and shows that Kant will violate his own moral theory in order to illustrate the danger for women of departing from gender norms in his culture. He is not trying to help Maria but rather is using her as a warning to other women so that they don’t depart from gender norms. He abandons her. Sadly, she later commits suicide.

Does this mean that Kant is a hypocrite? Yes, but he is not alone. We all depart from moral norms, because we are also within a moral universe in which we are pressured by gender norms to conform in order to secure a relationship with another person or to stay within the norms of society. None of us wants to be ostracized. It is always a balancing act to be like Theodore von Hippel progressing our society beyond socially accepted gender norms without being ostracized and losing our jobs. We sometimes must do it anonymously. Or sometimes we must stand because we can do no other. Our worth and dignity could depend upon it.

One might wonder whether Kant also ‘othered’ men on the basis of gender norms. Although many authors accuse Kant of being a ‘racist,’ in his characterizations of other ‘races,’ I would suggest that what he finds so problematic in men in other ‘races’ is that they do not conform to the gender norms in his society (Kleingeld, 9). The main objection Kant has to Native Americans is that they have “half extinguished vital energy” (KGS, DHR 2: 438). The main objection against blacks is that they have no talents (KGS, *Physical Geography*, IX 316). Native Americans “are too weak for hard labor...” (KGS, *Teleological Principles* VIII, pp, 175-76). He does not make explicit gender distinctions in his characterizations about other races, but he is objecting to the males because they are not working and developing their talents. When he talks about Hindus, for instance, they are superior to blacks because they can be educated in the arts, but not the sciences (KGS, 15:878). No women in Kant’s society can be

educated in the arts and sciences, so Kant is talking about men. When Kant talks about not taking advantage of the ignorant in contracts, he is not talking about women since they cannot sign contracts (KGS, MM 6:353). One of the main problems Kant seems to find with males in other races is that they don't work or develop their talents. The gender norm of the male as the worker and provider for the family is evident in these judgments and 'othering' comments.

Kant thinks, however, that males in his society "can give their worth to themselves" (KGS, *Collins* 25:238; cf. *Parow* 25:462; Starke II, 72). Men "govern." (KGS, *Anth* 7:309; *Parow* 25:459; Starke II, 74). He asserts: "The principle of male ethics is virtue." (Starke II, 67, 72). If a man can give worth to himself then his worth is not based on what other people think or whether he fulfills his appropriate gender role. Having to fulfill a gender role for a woman however does mean she is subject to other people's opinions and must pursue honor. Why is there a difference when both men and women are subject to gender norms? Males are subject to women in the marriage and must conform to her reign in the household, but his submission to her rule does not threaten his dignity and worth. The husband submits to her regime so that he can pursue his outside interests (KGS *Anth* 304). This is our hint that men work outside the home. Kant does not seem to think that men need pressure to conform to the gender norm of working outside the home, but men do need pressure from women to conform to norms inside the marriage. The woman does not shrink "from domestic warfare" (KGS *Anth* 304). Kant says that women improve men and lead to their becoming more civilized. Women bring this about in marriage. Nonetheless, Kant also believes that men give worth to themselves, so in order for them to have worth, they do not need women. Their civilized qualities come in relationship with women, but their virtue and worth come from themselves. Women's worth comes from other people and not just from her relationship with her husband. So, women's gender identity leaves her without a sense of security and without a clear sense of dignity and worth. A man's gender identity does not threaten his worth and dignity. Why is there this difference? Why does a woman's gender identity not include her dignity and worth?

It would seem that a woman's gender identity for Kant is determined by her relationship with her husband or under gallantry with any man who supports her. Men govern in the relationship. Thus, she cannot govern herself. Is being able to govern oneself necessary in order to develop virtue and dignity? What is necessary in order to govern oneself? It would appear that the necessary opportunity for self-governance is not just the moral law, but actually the ability to work outside the home. Kant does hold that women are human beings. He does believe they are rational beings. Women could conceivably act according to the moral law. But they cannot have dignity and worth in themselves like men because they do not work outside the home and do not govern themselves. Men can govern women and themselves because they work outside the home.

Work outside the home appears to be what gives dignity to people, not obeying the moral law. Women, like men, are capable of bringing their maxims to the moral law, but this is not what gives dignity to them as gendered beings. Being able to govern oneself and being able to work is a huge issue for Kant in the international sphere. He complains that some "races" are not capable of governing themselves. Women are not "governing" themselves, but are being

governed by men. What is the key to governing oneself? It is apparently having work outside the home or being able to work. This is not what Kant argues but it is implied in the way he treats gender differences.

We see that Maria von Herbert also surmised that scholarly work gave Kant a reason for living. He was not married so governing a woman was not giving him meaning or dignity. What was giving him meaning was his identity as a philosopher, teacher, and scholar. When Maria no longer had the opportunity to have a meaningful romantic relationship with a man because of her ruined reputation, she had nothing else to give her worth and dignity. Her own sense of worth and dignity was exhausted in the personal relationship with a man. She did have a sense that there was more to life since she reached out to Kant. His moral philosophy hinted at that meaning and dignity but without the possibility of identity outside of a personal relationship, she was lost. She felt she could be moral according to his categorical imperative, but it was not giving her meaning and a reason to live. The only thing that was missing was her opportunity to work and develop an identity outside of relationships. She was not a “Schwarmerei,” because her need for something besides the moral law makes perfect sense. If Kant really wanted to take Maria seriously it would mean he would have to question the gender norms in his society and question whether women should be given the same opportunities as men to work outside the home, govern themselves, and develop an identity apart from gender normed relationships.

Perhaps one of the reasons that one is able to govern oneself when one has work outside the home is because that work is generally not tied to gender norms. One does have to submit to authority and also to outcomes that are determined by the organization and institution, but one can develop an identity within those organizations that is not created by gender norms. In Kant’s language, one develops one’s talents and skills and betters oneself. Institutions outside marriage and gender relationships can allow one to develop an identity. Kant developed an identity as a scholar and teacher. This gave him dignity and worth. If he only got his worth through conforming his actions to the moral law, we would have to conclude that he lost that dignity and worth when he treated Maria so poorly and used her as a means to his own ends. Clearly, he did not lose his dignity just because he does not conform his own actions to the moral law. Some philosophers may consider him a hypocrite, but then anyone who has engaged in some kind of failure to respect other human beings as ends is also a hypocrite. There is not going to be anyone who is not a hypocrite. So, if our dignity comes only through being perfectly moral, we are all going to lose our dignity.

Maria von Herbert lost her dignity and self-worth, because she was “othered” by her friend, she was “othered” by Kant, and her society offered her no other opportunity to establish a meaningful identity. Can one’s dignity be so fragile that it can be taken from one? How can the human being secure their sense of self-worth and dignity in the face of the gender policing and pressure? Conforming to gender norms appears to relieve the pressure, but does not give dignity and self-worth to the woman. Only a man does not lose his worth and dignity in conforming to gender norms, according to Kant. It would be nice if conforming one’s actions to the moral law filled in the gap but Maria reports that it does not. She is one anecdotal witness. Kant thinks that conforming one’s actions to the moral law does afford dignity and

intrinsic worth to the person. But without the possibility of self-governing, this is impossible. Being pressured to conform to gender norms and then submitting to gender norms derails the possibility of submitting to the moral law. There are three reasons for this for women in the 18th century who were conforming to gender norms: 1) they were pursuing the beautiful which is not the same as the moral, 2) they were concerned about what other people thought about them, and most likely conformed their behavior to what pleased others rather than submitting it to the moral law, and 3) they were governed by men in the home and had no options outside the home.

In conclusion, there appears to be evidence of gender norm policing in Kant's time. The threat of being "othered" was real and exhibited in Kant's comments on women scholars, and also in his treatment of Maria von Herbert. Erhard's stigmatization of Maria von Herbert is further evidence of 'othering' and gender policing. Theodore von Hippel was willing to support women's liberation from her gender role in the home, but he too was most likely afraid of the social consequences of advocating for women's opportunities outside this gender role limitation. A woman's dignity and self-worth seem to be tied to her opportunities to establish an identity outside the gender norms as they were defined by Kant's characterization of them. And finally, one's dignity and worth seems anecdotally to be connected more with one's ability to establish an identity outside gender roles than conforming one's actions to the moral law.

ABSTRACT: Accusing Kant of 'sexism' conceals what the real issues are: Kant was primarily making comments about women in his attempt to do popular philosophy and empirical science. Being an amateur at the empirical sciences, he actually was engaged in promoting gender norms for women especially. He was also concerned about international males conforming to the gender norms of working and self-governance. In addition, Kant engaged in the activity of gender policing and stereotyping women. His comments on women scholars and his treatment of Maria von Herbert illustrate these behaviors. When one assesses Kant's distinctions between males and females it illustrates that he wants women to conform to gender roles, but this does not mean women cannot as rational human beings conform their actions to the moral law. What it does mean is that they probably will not conform their actions to the moral law, since conforming to the gender role of a woman in 18th century Germany was not conducive to self-governance. We can conclude anecdotally from Kant's experience with Maria von Herbert that one's dignity does not reside in gender norm conformity, nor in being under moral laws, but rather in working outside the home and acquiring a meaningful identity.

KEYWORDS: gender norms, women, Kant, stereotyping, gender policing

BIBLIOGRAPHY

Kant, I. (2007). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* in *Anthropology, History, and Education*, R.B. Louden, trans. New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996a). *Practical Philosophy*. M.J. Gregor, trans. And (ed). New York: Cambridge University Press.

Kleingeld, Pauline (2023). "On dealing with Kant's sexism and racism" in *Kant and the Problem of Morality: Rethinking the Contemporary World*, ed. Luigi Caranti and Alessandro Pinzani. New York: Routledge.

Langton, Rae (1992). "Duty and Desolation." *Philosophy* 67: 481 - 505.

Louden, Robert (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. NY: Oxford University Press.

- Louden, Robert (2011). *Kant's Human Being*. New York: Oxford University Press.
- Louden, Robert (2021). *Kant's Anthropology: Anthropology from a Kantian Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahon, James Edwin (2006). "Kant and Maria von Herbert: Reticence vs. Deception," *Philosophy*, Jul, vol. 81 (317): 417-444.
- Ritter, Bernhard (2021). "Solace or Counsel for Death: Kant and Maria von Herbert," in *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*, edited by Corey W. Dyck. NY: Oxford University Press.
- Sabourin, Charlotte (2021). "Theodor Gottlieb von Hippel on the Status of Women in the State," in *Women and Philosophy in the Eighteenth-Century Germany*, edited by Corey W. Dyck. NY: Oxford University Press.
- Schott, Robin M (ed.) (1997). *Feminist Interpretations of Kant*. Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.
- Varden, Helga (2017). "Kant and Women," *Pacific Philosophical Quarterly* 98 (4):653-694.
- Wilson, Holly (1998). "Kant's Evolutionary Theory of Marriage," in *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, edited by Jane Kneller and Sidney Axinn. NY: SUNY Press.

NOTES

¹ Dr. Holly L Wilson has a Ph.D. in philosophy from The Pennsylvania State University where she studied with Prof. Dr. Thomas M. Seebohm. She has been researching and writing on Kant and women, and Kant and animals for more than 30 years. Her book on *Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View* (SUNY Press, 2006) has been gaining international attention as Kantians are beginning to reflect on Kant's works in the empirical sciences and how that relates to his critical works. Her article on the "Green Kant: Kant's Treatment of Animals" continues to keep Kant's philosophy alive in the debates about the best basis for environmental ethics and animal's rights and welfare. Dr. Wilson has written several articles on Kant and Ecofeminism, tying together her interests in applying Kant to environmental ethics, animals, and women's issues. She is currently working on a book on happiness and how to become happy.

Recebido / Received: 01.05.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

O QUE É UMA MULHER?

WHAT IS A WOMAN?

Maria BORGES¹

Universidade Federal de Santa Catarina / CNPQ

A MULHER É O BELO, O HOMEM É O SUBLIME

Nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, texto de 1764, Kant afirma que quem se refere à mulher como o belo sexo, ainda que possa pensar que a está somente elogiando, consegue chegar à característica do seu caráter. Não se trata apenas de uma compleição facial ou corporal, que são geralmente mais finas e mais delicadas do que no gênero masculino, ou mesmo seu poder de encantamento, ou suas expressões mais amáveis e afáveis. A marca do belo se refere principalmente ao caráter da mente feminina, enquanto a do sublime se refere à mente masculina. Essa diferença entre os gêneros deveria nortear toda educação e instrução, assim como a perfeição ética de ambos.

A fim de explicar em que consiste esse belo caráter, Kant parte da sensibilidade e do gosto, indo até o entendimento. Ele inicia por notar que as mulheres teriam um sentimento natural por adornos e decorações (GSE, AA 2: 229). Sobre o conhecimento, Kant afirma que as mulheres têm tanto entendimento quanto os homens; contudo, ele é um entendimento belo, enquanto o do homem deve ser um entendimento mais profundo. Aqui começam os preconceitos que levariam a compreender as mulheres como mais superficiais na sua vida intelectual. Trata-se não apenas de uma afirmação descritiva, mas normativa, pois Kant aconselha que as mulheres não se dediquem ao estudo laborioso ou à especulação mais aprofundada:

O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante façam dela, por sua singularidade, objeto de fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. (GSE, AA 2: 229)

As mulheres podem fazer ciência e filosofia, mas perderiam seu charme frente aos homens. Ao se aproximarem do sublime, despertariam admiração e respeito, mas careceriam dos traços do belo.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p129>

A continuação dessa citação é ainda mais ofensiva em relação ao gênero feminino, mostrando uma certa indignação de Kant frente às mulheres do seu tempo que realizavam trabalhos intelectuais e científicos:

A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a Marquesa de Chatelét só pode mesmo faltar uma barba, pois com essa talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram. (GSE, AA 2: 229-30).

Kant aconselha às mulheres retornarem ao belo entendimento e se aproximarem daquilo que é do domínio do sentimento, deixando a especulação abstrata aos homens. A educação das mulheres deveria basear-se mais nos sentimentos do que em regras ou conhecimento abstrato. Assim, “elas não deveriam saber mais do cosmos do que o necessário para tornar a visão dos céus numa bela noite tocante para elas”. (GSE, AA 2: 231), Nas artes, como na pintura ou na música, deve ser ressaltado a expressão dos sentimentos, a fim de elevar o gosto no gênero feminino, bem como ter alguma conexão com as emoções morais.

2. UMA MORAL SEM PRINCÍPIOS

Kant afirma que a moralidade feminina é uma moral da sensibilidade e não de princípios. Tal não significa que as mulheres não seriam capazes de realizar boas ações, mas que essas careceriam de um valor moral genuíno. Até mesmo seu juízo moral sobre ações se daria baseado na sensibilidade. Assim, o belo designa os sentimentos de simpatia e compaixão típicos do gênero feminino. Ainda que não seja uma moralidade plena, haveria uma grande sensibilidade em notar pequenas falhas morais, talvez imperceptíveis aos olhos masculinos. As mulheres “são muito sensíveis à menor ofensa, e são excessivamente rápidas em notar a menor falta de atenção para com elas” (GSE, AA 2: 229).

Seu julgamento de uma ação boa ou errada não seria guiada por princípios morais, mas está relacionado ao sentimento de prazer e desprazer frente a uma ação:

A virtude de uma mulher é uma virtude bela. A de um sexo masculino deveria ser uma virtude nobre. As mulheres evitarão o mal, não porque isso seja injusto, mas porque é feio; e para eles ações virtuosas significam moralmente belas. Nada de dever, nada de obrigações. (GSE, AA 2: 231)

Kant considera que é difícil pensar que as mulheres agem por princípios morais, fazendo com que os sentimentos benevolentes tomem o lugar desses. Ele se desculpa afirmando que, com isso, não quer ofender o belo sexo, porque agir por princípios também seria raro no gênero masculino.

3. A MULHER NA ANTROPOLOGIA DO PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO.

Na segunda parte da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, denominada de *Característica antropológica*, Kant analisa o caráter dos sexos. Ele inicia essa análise de forma elogiosa, afirmando que a natureza pôs mais arte do que força nas mulheres:

Em todas as máquinas que devem produzir com menos força o mesmo tanto que outras produzem com força maior, é preciso pôr arte. Pode-se, por isso, admitir de antemão que a providência da natureza terá colocado mais arte na organização da parte feminina do que na da masculina. (Anth, AA, 7: 303).

Contudo esse elogio inicial acaba por dar lugar à atribuição de algumas características não tão positivas ao gênero feminino. Enquanto o homem é fácil de investigar, a mulher não revela seu segredo, mas não guarda bem o dos outros (Anth, AA 7: 303); a mulher não temeria a guerra doméstica porque a combate com sua língua (Anth, AA 7: 303) e usaria lágrimas de amargura para deixar o homem sem armas na guerra doméstica (Anth, AA 7: 304).

Na relação amorosa entre os gêneros, Kant defende e justifica a posição passiva da mulher e a posição ativa do homem: a mulher recusa, o homem solicita, a mulher precisa parecer fria, o homem, cheio de afeto e amor. Essa diferença, segundo o filósofo, está ancorada na natureza:

A natureza quer que a mulher seja a solicitada, por isso ela não precisou ser tão delicada na escolha (segundo o gosto) quanto o homem, ao passo que a natureza também construiu o homem mais grosseiramente, o qual já agrada a mulher quando mostra em sua figura vigor e destreza para defendê-la; pois se, para poder se apaixonar, a beleza da figura dele lhe causasse repugnância ou se ela fosse refinada na escolha, então seria ela quem teria de mostrar como a pretendente, e ele, como o que recusa, o que diminuiria totalmente o valor do seu sexo, inclusive aos olhos dos homens. (Anth, AA 7: 307)

O homem escolhe entre as mulheres a que mais lhe apraz. Às mulheres, caberia não ser tão específica no gosto e refinada na escolha, seja porque ela deve escolher apenas entre os que a escolheram, seja porque a beleza masculina não teria grande atrativo, apenas seu vigor e capacidade para defendê-la. A escolha do seu par está reservada aos homens; às mulheres, cabe seduzir, de uma forma leve e não explícita. A mulher jamais poderia escolher, pois assim ela assumiria o papel de “pretendente”, podendo ser rejeitada, o que seria um constrangimento para ela e para o seu escolhido. Dentro de uma linguagem refinada, Kant não se afasta da concepção de que a mulher é a caça; o homem, o caçador.

Ainda que defendendo a monogamia, ele admite a prática social da *coqueterie*. Numa época de luxo, o galanteio se converteu em moda e pode-se aceitar que as mulheres lancem seus charmes a outros homens que não seu marido:

Ainda que goze de má reputação sob o nome de *coqueterie* essa inclinação não é desprovida de verdadeiro fundamento que a justifique. Pois uma jovem senhora está sempre em perigo de se tornar viúva, e isso faz com que lance seus charmes a todos os homens que as circunstâncias tornem disponíveis para o matrimônio, a fim de que, caso aquilo aconteça, não lhe falte pretendentes (Anth, AA 7: 305).

Essa defesa peculiar da *coqueterie* não deixa de nos surpreender, vindo de Kant, mas talvez mostre o quanto ele estava em sintonia com seu tempo e com o que denomina de época do luxo, permitindo também à mulher a arte da sedução nos ambientes sociais. A justificativa que ele dá, contudo, para a aceitação da *coqueterie* reforça o papel subordinado da mulher como aquela que precisa de proteção. É o perigo de tornar-se viúva que a autoriza a lançar seus charmes a futuros maridos, caso seja necessário.

AS VIRTUDES FEMININAS E MASCULINAS

No texto “Sobre os sentimentos do belo e do sublime”, Kant afirma que as virtudes femininas são belas, enquanto a dos homens são sublimes. Quais seriam essas belas virtudes para Kant? Uma delas é ser levada à tristeza pela ofensa ou revezes da fortuna; é belo para ela transformar sua tristeza em lágrimas, sem que com isso sua virtude se dissipe. Ao contrário, “um homem não deve nunca chorar a não ser lágrimas magnânimas”; “mostrar sua dor pelos revezes da fortuna o tornam desprezível”. (GSE, AA 2: 232). O que é um defeito para o homem, é considerado uma virtude para a mulher. Na *Antropologia*, nos é afirmado que a expressão das emoções pode ser benéfica para as mulheres. Mostrar suas emoções é uma bela virtude, ainda que não seja aconselhado ao gênero masculino.

Virtudes masculinas são diferentes das femininas. Além da expressão de emoções ser uma virtude para as mulheres e não para os homens, Kant apresenta outras diferenças:

“ela deve ser paciente (*geduldig*), ele tem que ser tolerante (*duldend*). Ela é sensitiva (*empfindlich*), ele é sentimental (*empfindsam*). No homem, economia é ganhar, na mulher, poupar. O homem é ciumento quando ama; a mulher também o é sem que ame, porque perde em seu círculo de adoradores tantos quantos admiradores são conquistados por outras mulheres”. (Anth, AA 7: 308)

Na culinária, uma das virtudes das mulheres era preparar um bom jantar a ponto de certa vez ter dito que “um homem, mesmo sendo pintor ou poeta, não ficaria feliz se sua esposa lhe oferecesse um poema ou uma pintura em vez de um jantar” (JACHMANN, 1985, p.48). Sem dúvida, podemos acusar Kant de machista, mas não podemos esquecer que ele era um homem do século XVIII. O mais impressionante nessa referência é que provavelmente muitos homens do século XXI, pintores e poetas, talvez preferissem que a esposa lhes preparasse um bom jantar, em vez de um poema. Mas Kant não reservava às mulheres apenas o papel de boas cozinheiras, elas eram importantes na dinâmica das reuniões sociais, promovendo a cultura e o refinamento por meio da feminilidade: “querendo infundir também os finos sentimentos referentes à civilização, isto é, os da sociabilidade e do decoro, a natureza tornou muito cedo esse sexo hábil para dominar o masculino mediante sua decência na linguagem e nos gestos, exigindo comportamento suave e cortês por parte do sexo masculino.” (Anth, AA 7: 306)

A mulher tem um papel na civilização, através de suas condutas baseadas numa sensibilidade que parece estar ausente do gênero masculino. Sua destreza social, sua capacidade de agradar, seu papel de rejeitar a impertinência masculina, acaba por promover uma decência moralizada que serve aos propósitos da cultura. Ainda que não utilizando princípios universais, a moralidade sensível feminina contribui para o aperfeiçoamento moral da espécie. Conforme observa Frierson, “a fraqueza aparente e a timidez das mulheres acaba tornando-se uma das forças motoras do progresso cultural e proto-moral da espécie humana”. (FRIERSON, 2013, p. 96)

Ainda que tenhamos, na *Antropologia*, passagens relativas à sensibilidade feminina e seu papel no progresso cultural, Frierson considera que a ideia de uma bela virtude, típica do gênero feminino, não permanece na obra kantiana de maturidade:

A teoria moral de maturidade de Kant não só não inclui, mas parece excluir tudo que poderia ser chamado de virtude feminina. Kant desloca-se de uma teoria moral empírica e sentimentalista dos anos 1760 que permitia diferentes formas de valor moral baseada em diferentes sentimentos estéticos a uma moral racionalista mais rigorosa na sua *Fundamentação* e textos posteriores. (FRIERSON, 2013, p 96)

Na teoria moral da maturidade, Kant não atribui nenhum valor moral aos sentimentos morais, que aparecem apenas como uma moralidade imatura, podendo levar ao agente a ações benevolentes, sem ter contudo valor moral genuíno.

UMA MORAL ALTERNATIVA?

A concepção kantiana da moralidade feminina, em que pese revelar preconceitos em relação às capacidades intelectuais das mulheres, poderia ser vista como a enunciação de uma outra moralidade, baseada na sensibilidade e nas emoções?

Kant considera que é difícil pensar que as mulheres agem por princípios morais, sendo que os sentimentos benevolentes tomam o lugar desses. (retirada uma frase que estava repetida no texto)

Devemos nos perguntar se a afirmação de que as mulheres não agem por princípios morais é descritiva ou normativa. Se for o primeiro caso, deve-se notar que mesmo no século XX, experiências mostravam que o raciocínio moral feminino não se adequava ao modelo de princípios morais. Uma das experiências que levaram as filósofas feministas a questionar a moral de princípios foi a realizada por Kohlberg (1974) Testes foram aplicados em meninos e meninas a fim de detectar qual o estágio de seu desenvolvimento moral, tomando como níveis de desenvolvimento da moralidade os níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional. O desenvolvimento da moralidade passaria por 6 estágios, desde o mais primitivo, onde a moralidade estaria ligada à possibilidade de ser castigado por uma autoridade, até um último estágio, caracterizado pela utilização de princípios morais universais.

Segundo Tania Kuhnen

Uma das inferências de Kohlberg a partir da realização das pesquisas empíricas com indivíduos dos sexos feminino e masculino foi o de que meninos por vezes destacavam-se e alcançavam etapas mais elevadas da escala enquanto meninas permaneciam abaixo. Isso porque meninos tendiam a resolver problemas morais a partir da aplicação de critérios de justiça e de noções de direitos individuais, ao passo que meninas costumavam ficar mais atreladas às relações de proximidade presentes nos dilemas e procuravam resolvê-los sem o rompimento das relações identificadas. Com isso, prevalecia nas respostas de meninas aos dilemas um certo sentido de responsabilidade atrelado à situação sem necessariamente conseguirem realizar abstrações a partir da aplicação de princípios e regras. (KUHNEN, 2023, p. 19)

Carol Killigan, que inicialmente trabalhou com Kohlberg, vai analisar esses dados e propor, no seu livro *In a diferente voice*, uma ética alternativa àquela baseada em princípios, dando ênfase às relações de proximidade e cuidado. (GILLIGAN, 2023) Ela irá construir uma ética que não negue a ideia de princípios de justiça, mas a complementa com uma concepção de cuidado com as relações. Não se trata de apresentar uma visão essencialista das mulheres, ou

de glorificar seu papel tradicional de cuidar dos membros da família, mas indagar se podemos ter uma voz diferente na moral.

Ainda que Kant mencione essa voz diferente como uma moral ainda imatura, talvez ele nos indique que nem todos nós julgamos através da ética do dever, utilizando apenas princípios formais e abstratos. Poderiam os elementos da bela moralidade serem incorporados à ética do dever? Sem dúvida, não teríamos mais uma ética kantiana, pois essa defende a primazia de princípios morais, mas poderíamos ter uma ética que contemplasse também o refinamento de uma sensibilidade moral.

Resumo: Nesse artigo, vou analisar a concepção de gênero feminino em Kant. Partirei da distinção entre belo e sublime, mostrando o que significa ser o belo sexo para o filósofo. Mostrarei que a bela moralidade feminina é baseada em sentimentos morais e implica numa incapacidade de agir segundo princípios. Num segundo momento, mostrarei quais são as virtudes femininas, relacionando-as com a promoção da cultura e do refinamento social. Por fim, analisarei em que sentido a moralidade sensível que Kant atribui às mulheres poderia ter eco na filosofia feminista contemporânea, com ênfase na ética do cuidado.

Palavras-chave: gênero, mulher, belo, sublime, moralidade, sensibilidade

Abstract: In this article, I will analyze the conception of the female gender in Kant. I will start from the distinction between the beautiful and the sublime, showing what it means to be the fair sex for Kant. I will show that beautiful morality is based on moral feelings and implies an inability to act according to principles. In a second moment, I will show what are the feminine virtues, relating them to the promotion of culture and social refinement. Finally, I will analyze in what sense the sensible morality that Kant attributes to women could be found in contemporary feminist philosophy, especially in the ethics of care.

Key-words: gender, women, beautiful, sublime, morality, sensibility

REFERENCIAS

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants gesammelte Schriften. Band 7 (Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)

KANT, Immanuel. *Beobachtungen Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Kants gesammelte Schriften. Band 2 (Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)

KUHNEN, Tânia. “Ética do cuidado “. In: BORGES, Maria, CASTRO, Susaba, TIBURI, Márcia. *Filosofia Feminista*. São Paulo: SESC, 2023. pp. 15-46.

JACHMANN, Reinhold Bernhard. “Emmanuel Kant raconté dans des lettres a un ami“. In: MISTLER, Jean (org.). *Kant Intime*. Paris: Bernard Grasset, 1985, pp. 33-54.

KOHLBERG Lawrence. Education moral development and faith. **Journal of moral education**, v. 1, n. 4, 1974, pp. 5-16.

FRIERSON, Patrick. *What is the human being?* New York: Routledge, 2013.

NOTAS

¹ Maria Borges é professora titular de filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Fez pós-doutorado na University of Pennsylvania, EUA (1999), na Humboldt Universität, Alemanha (2006) e na Columbia University, EUA (2014). É pesquisadora do CNPq. Publicou diversos artigos, incluindo “What can Kant teach us about emotions” (The Journal of Philosophy) e “Physiology and the Controlling of Affects in Kant’s Philosophy” (Kantian Review). Publicou os livros *Body and Justice* (Cambridge Scholars Publishing), *Emotion, Reason, and Action in Kant* (Bloomsbury, 2019). Também é autora dos livros: *História e Metafísica em Hegel, Amor, Atualidade de Hegel* e coautora de *Tudo o que você precisa saber sobre Ética* e coeditora de *Kant: Liberdade e Natureza/ Kant: Freedom and Nature* (2005) e *Filosofia: Machismo e Feminismo*. Atua principalmente nos seguintes temas: idealismo alemão, ética kantiana, teoria das emoções e filosofia feminista.

Maria Borges is a Full Professor of Philosophy at the University of Santa Catarina (Brazil). She was Visiting Scholar at the University of Pennsylvania (USA), Humboldt Universität (Germany) and Columbia University (USA). She is researcher of the CNPq/Brazil. She published many articles, including “What can Kant teach us about emotions” (The Journal of Philosophy, 2004) and “Physiology and the Controlling of Affects in Kant’s Philosophy” (Kantian Review, 2008). She also published the book *Body and Justice* (Cambridge Scholars Publishing) and *Emotion, Reason, and Action in Kant* (Bloomsbury, 2019). She is also the author of the following books in Portuguese: *História e Metafísica em Hegel/History and Metaphysics in Hegel* (1998), *Amor/ Love* (2004), *Atualidade de Hegel/Actuality of Hegel* (2008), co-author of *O que você precisa saber sobre Ética/All you should know about Ethics* (2003), and the co-editor of *Kant: Liberdade e Natureza/ Kant: Freedom and Nature* (2005), and *Filosofia: Machismo e Feminismo/ Philosophy: Sexism and Feminism* (EdUFSC, 2014). Her philosophical interests are German idealism, Kantian ethics, theory of emotions and feminist philosophy.

Recebido / Received: 25.05.2023

Aceito / Accepted: 28.05.2023

CRITICAL DIALOGUE ON HELGA VARDEN'S BOOK 'SEX, LOVE, AND GENDER: A KANTIAN THEORY' (2020)

Marita RAINSBOROUGH

INTRODUCTION

Helga Varden's book 'Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory' (2020) can be viewed as a pioneering work which provides a comprehensive examination of Kantian philosophy in terms of the thematic areas of love, sexuality and gender. Varden's object is "to bring out the productiveness of Kant's approach" (15). Gaining an overall view of Kantian thinking on these topics is a desideratum of Kantian research. Varden not only fills this gap but also goes beyond it, insofar as she takes Kant as the starting point for her attempt to find solutions to current philosophical problems in the above-mentioned thematic areas. She thus thinks outside of the Kantian box, making a decisive contribution to philosophical solutions for today's problems, whereby theory and political practice are viewed as being closely related.

Varden's objective is to employ Kant's works as a tool to critically appraise existentialist, postmodern and scientific approaches to theories on love, sexuality and gender theory as well as to overcome their shortcomings. Drawing on Kantian concepts she develops a theory of sexuality, love and gender which revises Kant's philosophy, focusing on his image of humanity; his postulate of freedom and his political and legal-philosophical viewpoints when doing so. She references Kant's ideas about human nature when assuming that there are three anthropological dimensions:

a predisposition to animality which enables us to be 'living beings', or animals; the predisposition to humanity, which enables us to be 'rational beings', or to use reason to set off our own and to have a social sense of self; and the predisposition to personality, which enables us to be 'responsible beings' in that we can act as our practical reason deems necessary (R 6: 26). (36)

This anthropological foundation is at odds with the constructivist assumptions of postmodern theories regarding sexuality as well as with the principle of choice expounded in existentialist theories and deterministic scientific approaches that focus on causality. The aspects of 'happiness and virtue' and 'right and politics' provide the book with a structure, exploring the existential-anthropological and political-legal dimensions of sexuality in particular.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p137>

Varden's concern is that human feelings and needs in the physical-emotional area should be taken seriously and, furthermore, that human freedom should be honoured and protected. Furthermore, she wishes to create a space for the realisation of human predispositions and possibilities – in particular for individuals and their perspectives. Freedom ends where the freedom of the other begins. The autonomy of the individual functions as the starting point for Varden's moral and legal considerations - entirely in keeping with the Kantian spirit. Freedom as autonomy also provides the basis for her theory on sexuality, love and gender. These areas are thus also subject to individual choice regarding self-determined lifestyles, which, within the scope of a consensus-based model of social coexistence that includes conflicts, are restricted solely by the needs of others. Varden asserts that the Kantian image of humanity, which assumes the animality and humanity of the human being, is a suitable tool to adequately grasp the physicality, emotionality and relationality of human beings and thus also of aspects relating to love, sexuality and gender.

Kant's philosophical concepts, argues Varden, can function as the starting point to develop a philosophy of love, sexuality and gender, even if Kant himself and his ideas often remain rooted in traditional attitudes - for example regarding heterosexuality and homosexuality. Varden wishes to overcome misjudgements and restrictions of Kant's philosophical conceptions. She asserts that a state body which is generally recognised or can be recognised is necessary to safeguard the areas of individual freedom required to live out love, eroticism and sexuality. The shaping of the political arena in such a way that it facilitates the formation of republics which practice the division of powers and award independent competences and powers to legislature and the judiciary must therefore be viewed as imperative for the realisation of individual freedom. The guarantor for human freedom is a state with a legal system which is, at the least, minimally just and this state's legitimate exercise of governmental power. An, ideally, impartial body could resolve disputes; ensure safety and offer protection, particularly in the context of human beings' physical and emotional vulnerability within the scope of romantic relationships which are protected by contracts and situations of a quasi-contractual nature in the area of sexual contacts, which can generate violence in the social context of power hierarchies. Kant's ethics are thus not only of key importance but also his legal doctrine and political philosophy, whereby Varden offers "a liberal republican reading of Kant's legal-political philosophy" (14). To do so, she positions the areas of love, sexuality and gender in a legal-political context which takes Kant as its starting point for interpretation and is the precondition for individuals to be able to adequately live out their physical, emotional and psychological needs.

Varden's work opens up the possibility of a critical dialogue, which is given a forum in this special edition of *Estudos Kantianos*. In the following section researchers Ann Cahill, Jordan Pascoe and Alice McLaughlin engage in a critical examination of the book 'Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory'. This second part of the special edition begins with Ann Cahill's critical commentary 'Vital Forces, Selves, and Consent: Responding to a philosophical Love Letter', followed by Jordan Pascoe's text 'On Being at Home in Ourselves and the World: Love, Sex, Gender, and Justice' and Alice MacLachlan's commentary 'Friendship, Love, and Family: Comments on Sex, Love, and Gender by Helga Varden'. It concludes with Helga Varden's response to these critical appraisals, 'Responding to Ann Cahill, Alice MacLachlan, and Jordan

Pascoe', which promises to initiate a stimulating discussion. Readers are explicitly encouraged to participate in and continue this dialogue. Our journal is ready and willing to provide the space for productive discussions, also extending beyond this special edition.

VITAL FORCES, SELVES, AND CONSENT: RESPONDING TO A PHILOSOPHICAL LOVE LETTER

*Ann CAHILL*¹

Elon University, North Carolina

1. INTRODUCTION

I will admit that, as someone who is most decidedly not a Kant scholar, I'm a bit intimidated by the task that is set before me. Helga Varden's book is many things: a tour de force, a love letter, a dive into Kant's writings that somehow manages to be equally broad and deep, and, in the end, a distinctly philosophical answer to a kind of distinctly philosophical dare. Actually, it's an answer to a double dare. I imagine the discipline of philosophy looking at Varden and saying, hey, I dare you to come up with a comprehensive theory of sex, love, and gender. That in and of itself would have most of us quaking in our boots. But no, that's not enough, the dare is doubled: philosophy adds, I dare you to ground it in the thinking of the figure who is most often trotted out to exemplify just how bad (meaning sexist, heterosexist, as well as utterly distanced from, and seemingly devoid of any understanding of, actual lived experiences) philosophical theories of sex, love, and gender can be.

This is an absolutely foolish endeavor to take up. And yet, here we are. And here is this book, which somehow manages to be both meticulous and sprawling, audacious and careful, passionate in equal measure about the contours of a flourishing human life, including what it means to love each other well in our most intimate of relationships, and the political structures that we can, if we are brave and lucky enough, opt to construct together. I get dizzy thinking about the sheer scope of this book. Varden doesn't, though. She proceeds apace, without panic or rhetorical flourishes, but with a palpable commitment to the questions that drive her, and to the stakes involved as she answers them.

I am intimidated, then, by both the scope of the book and the scholarly expertise, the deep and fine-grained familiarity with both Kant's own writings and the enormous secondary literature that they have inspired, that writing the book required. That expertise is particularly daunting for someone like me, whose work has taken up Kant (or Kantianism) in precisely the ways that Helga's book challenges. Particularly, but not only, in my work on objectification

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p141>

(2011), I have argued against what I have characterized as a distinctly Kantian model of the self, an Enlightenment model that, in my reading, overly privileges rationality with regard to moral worth and dignity, and either marginalizes or vilifies the material aspects of human existence (that is, embodiment) as either peripheral or contrary to those traits that endow the human being with value: reason, independence, autonomy. As Varden writes:

...Kant's moral philosophy is commonly viewed as advocating a moral ideal of a rather disembodied kind. To many, Kant's ideal moral agent is the independent, hyper-reflective man who constantly strives to act only on universalizable maxims, and only from the motivation of duty. Kant's practical philosophy is therefore typically deemed a particularly poor resource for understanding issues concerning human embodiment and dependency in general and for understanding the condition of woman and sexual or gendered minorities in particular. (2020, 19-20)

As I was writing a book that took on Kantianism in exactly this way, I gave presentations on my analysis at several conferences where Varden was in attendance. She would be in the back of the room, shaking her head in disagreement – but in a way that made more conversation not just possible, but appealing and invigorating.

Now I am certainly not alone in representing Kant or Kantianism in these ways, which is precisely why Varden has set out, in this book, to respond to such criticisms. Without denying the significant mistakes that Kant made, particularly in his claims about women and the ethical need for marriage to rescue sexual interactions from their seemingly hopelessly unethical nature, Varden aims to convince skeptics like me that Kant's theory, understood in a comprehensive way, actually has much to contribute to our understanding of embodied phenomena such as sexuality and gender, including on matters regarding marriage and sexual assault. Central to her argument is that correctly accounting for the entirety of Kant's theory of human nature, particularly his account of animality as a necessary (and, in Varden's reading, not regrettable or problematic) element of human nature, can answer the overly reductive and sometimes dismissive responses to Kant's moral theory. What is needed, Varden argues, is a more robust and comprehensive understanding of Kant's moral anthropology; and while such an understanding does not rescue Kant from accusations of sexism and heteronormativity (accusations that Varden agrees with), it does, in Varden's reading, provides the tools to correct Kant's egregious mistakes. That same moral anthropology casts Kant's legal and political theories in a distinctly new light: "The human self is no longer a detached, rational subject that is prior to all it attaches to, and relations of care are no longer understood on the model of autonomous agents. Rather, as we have seen, care relations require their own legal analysis (as status relations) and the robustly just state seeks to build institutions that enable caregivers, among others, to have not just safe places (shelters) to go with their families, but homes" (321).

In responding to Varden's analysis, I am refraining from taking up her close readings of Kant's texts, and in particular her insistence that reclaiming the importance of Kant's moral anthropology provides the groundwork necessary for establishing his theories as the foundation of a new, comprehensive theory of sex and love that can account for the centrality of gendered and sexual identities to lived experiences and acknowledge the moral acceptability of gendered and sexual identities that have been unjustly marginalized in contemporary

Western social and political spaces. Those aspects of her arguments will need to be scrutinized by philosophers with far more expertise in Kant's works than I currently have or intend on developing in the future. Instead, I will respond as a feminist philosopher strongly influenced by the postmodern tradition, and as a philosopher with an abiding interest in the philosophical questions surrounding the matter of sexual assault. As Varden makes clear in the preface to the work (2020, xi-xii), her analyses are both influenced by and directed toward Kantian and non-Kantian scholars alike, and as such, they are open to a variety of philosophical responses, not only those generated by a deep familiarity with the extensive primary and secondary literature that constitutes Kant scholarship. My philosophical commitments lead me to focus here on two distinct points: first, a consideration of one of the arguments she makes against postmodern conceptualizations of sex, gender, and identity; and second, a consideration of the role of consent in her theory and the limitations of Kantian idealism with regard to legal responses to sexual assault.

2. SOCIAL CONSTRUCTION, POSTMODERNISM, AND THE EXPERIENCE OF THE DEEP-SEATED SELF

One of the central arguments that Varden provides in favor of a Kantian approach to sex, love, and gender is that it offers a richer and more accurate portrayal than the three central alternatives that she describes: the deterministic approach of science, the choice-based approach of existentialism, and the rudderless and ethically nihilistic approach of postmodernism.

One particularly appealing aspect of Kant's philosophy, I argue in this book, results from the way in which it can engage the philosophical ideas and take on the philosophical challenges posed by these other theories, according to which sex, love, and gender can be understood in terms of choices (existentialist freedom), violence (postmodernist destructive forces), determinism (scientific causality), or virtuous embodied, social being (virtue/capability theory)... Central to my view is that a philosophical theory of sex, love, and gender must be founded on both a more complex account of human nature and a more complex philosophical system than any of the first three types of theory have. (7)

I am most interested in the ways in which Varden has taken up the existentialist focus on choice (which she sometimes links to Butler's notions of performativity) and the association of postmodernism with a lack of both hope and ethical guidance. On the first point, Helga emphasizes that a notion of assumedly limitless free choice about one's sexuality or gender identity – as if what we *are* is, in some crucial way, primarily or even only up to us as choice-making agents – denies the lived experience of LGBTQIA folks. And the same aspect of that lived experience that makes such philosophical privileging of choice ring false also contradicts the postmodern notion of identity as constructed, particularly by discursive power structures. For Helga, framing those aspects of identity that are related to sex and gender – particularly those that have to do with sexual orientation and gender identity – as products of either individual action or the social imposition of categories does violence to the first-hand experience of those identities:

Thus, neither the perspective of deterministic science, nor that of choice nor that of language (construction) goes all the way when it comes to sex, love, and gender. There is something in us—a direction or structure to our embodied forcefulness—that we are in tune with, first-personally, when we are getting all of this basically right about ourselves. (128)

I want to challenge some of Varden's portrayals of postmodern approaches to sex and gender here. And in doing so, I realize that I may not, in the end, offer an analysis that is going to be ultimately convincing to a Kantian. Still, in offering my analysis I hope to provide a bit more nuance and depth to the differences between a Kantian and a postmodern approach.

Varden is quite correct that postmodern theory takes a dim view of sexual identities as a stable, pre-political, pre-social features of identity. But to say that such identities are produced is not to say that they are not real, nor is it to say that they are not experienced as deep-seated, even fundamental aspects of one's identity. (I am going to sidestep the question of whether this construction can be reduced to violence or power dynamics; let me just say that it is a mistake, in my view, to understand all power as violence.) This, in my view, is a common misunderstanding of various theories of social construction – as if to describe something as socially constructed is to deny its reality. Importantly, this misunderstanding can be implicated in seriously harmful practices; for example, interpreting some instantiations of critical race theory as including claims that race isn't "real" can be weaponized by: 1) rejecting any account of racialized injustice (if race isn't "real," we shouldn't engage in any conversations that take it seriously); and 2) mandating that any ethics worth its salt must be race-neutral (because to engage in any ethics that endows race with significance is to take something that isn't real as if it is). Obviously, either of these approaches would lead to masking, not addressing or rectifying, racial inequality.

But here's the thing: to claim that race is a socially and political produced artifact is not, in fact, to deny its reality. It is, rather, to describe its reality, to name its nature, and to name it in a way that is not only accurate, but well-suited to developing effective analyses of racism that are both informed by and capable of informing anti-racist political action. In other words: understanding race as a political and social artifact, rather than a pre-political aspect of one's identity, only undermines its reality if one reserves the honor of "reality" to that which exists either prior to or independently of social and political living and contexts.

More to the point, understanding race as a social and political construction in no way contradicts the fact that, say, Black people experience their Blackness as a central or crucial part of their identity, as something without which they would not be the same person. In other words, the ontological point about race – that it is a social category constructed in particular ways for particular purposes, and that it cannot be conceptualized without reference to social, political, and historical forces, such that any attempt to define it as a prepolitical or presocial phenomenon is misguided at best and damaging at worst – is not contradicted by first-hand experiences of racial identities as central or foundational. That one experiences one's identity as fundamentally racialized (such that the I that I am is indelibly shaped by my racial identity) does not place race outside of social and political forces.

Now it is dangerous, as we all know, to move too quickly from claims about race to claims about sex, for at least two main reasons: one, doing so denies the fundamental ways in which they two categories intersect (such that the particular ways in which racialization functions is strongly influenced by sex, and vice versa), and two, doing so lends itself to ignoring specific positionalities (the title of an early and central anthology in Black Women's Studies captures this idea aptly: *All the Blacks are Men, All the Women are White, But Some of Us are Brave* [Hull, Scott and Smith, 1982]). But for the very limited purposes that I am referring to the categories here, a comparison is at least potentially productive. That is, working through the relevance of the social construction theory of race, and noting that such a theory does not contradict a person's strong identification with their race, such that they experience themselves as ineluctably and unmistakably Black, might allow us to consider that the postmodern deconstruction of gender and sexual identity may not necessarily conflict with a first-person experience of one's sexual orientation, say, as robust or even given.

I have not set out in these brief remarks to provide a detailed argument for the social construction of sexual and gendered identities; there is not time (and I'm not as brave as Helga). So far, I have sought to question Helga's claim that the postmodern approach cannot account for, or is brought into question by, a first-person experience of one's gendered, sexed, or sexual being as something that is so fundamental as to appear natural, in the sense of existing prior to social and political structures. That being said, I do think that there is one particular way in which Helga's approach is compelling. Importantly, even as she adopts a model of sexed, sexual, and gender identities that serves as a kind of ontological undertow that one can either struggle against – to one's detriment – or learn to move with, and even use to power one's flourishing, Varden rejects essentialist notions of sexual or gender identity. In Helga's terms, "there is something to get right about one's sexual or gender identity and sexual orientation and in an irreducible sense, only each individual can explore this" (125). And further:

What we are exploring is not, in other words, our bodies qua spatio-temporal objects to be studied scientifically or qua objects we can choose to do sexual things with. Rather, we are exploring partially unreflective aspects of ourselves as having an embodied, animalistic, aesthetically responsive forcefulness. We are tending not only to the fact that there is a certain direction to our sexual forcefulness, but also to the nature of it—how it feels when we imaginatively develop our embodied forcefulness (our vital force) in enhancing our productive sexual and affectionately loving ways, when engaging it feels comfortable, safe, good, and aesthetically deeply pleasing as who we are, from a first-personal, subjective, and unreflective point of view. We are paying attention also to ways in which we respond and others complement and affirm us through their own sexual and affectionately loving forcefulness. And when we do this well, as who we are, we seek and are invited to affirm one another in playful, aesthetic, sexual, erotic, affectionately loving, and respectful—and so personally empowering—ways. (128)

Now, again, I am skeptical about the givenness of this vital force. But putting that point aside, what I appreciate in this account is something that on the whole I have found missing in dominant accounts of sexuality as a lived experience, which is a recognition of the importance of, and an account of, sexual experimentation. Varden is on to something here about the ways in which sexual becoming entails not a pre-existing knowledge of oneself, and who one is, but an openness to figuring out what forwards our own flourishing. And this openness by definition entails risk: not only of harm, although that too, but of sexual encounters that do not forward

our flourishing, that leave a bad taste in our mouth (!), that run somehow counter to our sexual grain, whether that grain be innate or developed over time or a combination of the two. The sheer prevalence of the phenomenon of sexual assault, as well as the social and political failure to take it seriously and to take significant steps to prevent it, have combined, I fear, to compel feminist philosophers of sex and love to neglect some other important aspects of sexual subjectivity and becoming, including what I'm referring to here as sexual experimentation. And surely such experimentation can be extended beyond the sexual, to encompass experimenting with both expressing/embodying/presenting different gender identities and with expressing/embodying/presenting gender identities in different ways.

3. THE PROBLEM OF CONSENT

I turn now to my second point. The kind of complexities that this model of sexual experimentation and exploration entail are precisely the kinds of complexities that consent theory is, by and large, incapable of addressing with regard to sexual ethics. The feminist literature on the weaknesses of consent theory is extensive (see Pateman 1980; Cahill 2001, 167-97; West 2009; Kukla 2018; and Ichikawa 2020; feminists are concerned, for example, that a focus on consent replicates sexist and heterosexist models of sexual interaction, insofar as dominant discourses about sexuality focus almost exclusively on the consent of women, and thus assume that men are the instigators of sexual interactions). And so it is striking that Helga's account of what kinds of sexual actions should be illegal relies heavily, indeed, almost exclusively, on the presence or absence of authorized consent. Now it's important that Helga's comments on consent are explicitly and consistently limited to the legal realm; she is not arguing that receiving authorized consent is sufficient to define ethical sex, or even sex that is good for us as sexual beings. Consent comes primarily into play when one person has violated another person's rights in a way that justifies the involvement of the state; we are in the realm of right, not virtue. Yet in this realm, it seems that consent reigns supreme; as Helga puts it, "According to this philosophical position, only a lack of authorizing consent can make a sexual deed wrong in the legal sense, or, conversely, authorizing consent is constitutive of any rightful sexual interaction" (237).

My question to Helga is this: might this not be an example of the ways in which a Kantian idealism is simply not up to the task of representing the lived reality of sexual violence within the legal realm (I am setting aside for the moment the question of whether a Kantian approach is up to the task of representing the lived reality of sexual violence within the ethical realm, although I think some fairly similar questions could be raised along those lines). To adopt an approach similar to that of Catharine MacKinnon (1991), it seems that the focus on the presence or absence of consent in the law ignores the ways in which structural inequality based on gender has already corrupted the possibilities that such a focus requires: not only the degree to which consent can be freely given in a social and political context where sexual coercion is the rule, not the exception, and where so much of women's safety, social status, and economic well-being rests on their conformity to oppressive gender norms which include the eroticization of their own submission and degradation. But also – and this point, I think,

gets far too little airtime in the many critiques of consent as a legal yardstick – to the degree in which women's consent is likely to be taken up, to be taken seriously, to have a significant impact on the kind of sexual interactions that may occur.²

If we live in a world, as I believe we do, where hegemonic heterosexuality as a social and political phenomenon is not in fact shaped by an investment in consent (that is, a lived, embodied, visceral sense that to have non-consensual sex is abhorrent), it stands to reason that the sexual subjects that take shape in this context are ill-equipped to figure out how and when to give consent, and how to receive both consent and the refusal or withdrawal of consent. Structural sexual inequality entails, and perhaps even requires, a lack of fluency about consent (and even about desire). And if we, as social and sexual beings, are not well versed in the complexities of consent discourse, then using consent as the main legal yardstick by which we collectively adjudicate instances of sexual violence is going to fail.

An analogy may be of us to grasp the enormity of the problem. Let's pretend that instead of communicating desires and willingness regarding sexual interactions verbally, we relied on generating visual representations (say, drawings) of our internal states, desires, understandings, etc., which we would then share with our partner(s). Our partner(s) would, in turn, generate a visual representation of their own, and as we interpreted each other's drawings, we would develop a shared understanding of what was sexually possible, desired, and welcome. Should the interaction go wrong in some way, whether it involved an honest miscommunication or a willful failure to either draw well or interpret well, and should the legal system be brought to bear to adjudicate the matter, the relevant drawings could be produced as evidence.

To make the analogy work, however, we need to add two crucial points: the surrounding culture does not teach sexual subjects the skills needed to generate effective drawings or to interpret those drawings in a careful and meaningful way. All instruction in drawing ceases in the early years of elementary school, and the only implicit instruction emanates from a variety of media that represents an incredibly narrow scope of simplistic drawings and interpretive practices that are not only sophomoric and woefully misguided, but designed to justify any interpretation that persons in position of power may choose to attach to any given drawing. The drawings are, therefore, largely clumsy, even childish; when asked to represent their sexual desires, preferences, and interests via a graphic representation, sexual subjects respond with hesitation, uncertainty, and ineptitude. And that uncertainty isn't limited to an inability to wield a pencil or pen to create an image – since the sexual subject has not been encouraged to develop the habit of identifying one's own desires, preferences, and interests, they may well be uncertain as to what they actually want to represent on the page. The capacity for interpretation is similarly undeveloped, and so not only may sexual subjects be genuinely confused by the representations that their partner(s) may offer, but they may also be ill-prepared recognize faulty or hostile acts of misinterpretation. The reliance on drawings in order to determine whether one sexual partner knowingly assaulted another, while seemingly fair and neutral, is in fact unjustified, because sexual subjects are not well versed in the complex tasks of drawing and interpreting. More to the point: they're not well versed in those tasks because actual, meaningful communication about sexual interactions is not in fact valued by the culture in

which those subjects are immersed. What is valued is the sexual domination of some of its members over others, which the reliance on drawings mystifies and masks.

Relying on any form of consent (verbal or nonverbal, explicit or implicit) in contemporary Western culture seems to me quite similar to the reliance on graphic images in the imagined case above, in that doing so fails to capture the kinds of sexual subjects that hegemonic heterosexuality in particular tends to produce, and the experiences those sexual subjects are likely to have. To rely on consent in this way, in a cultural context where there is no collective investment in developing sexual subjects capable of figuring out what they want, sharing their desires with another, and having at least a reasonable expectation that their desires matter, results in precisely the situation we find ourselves now in and have been in for some time: the vast majority of sexual assaults going unreported, uninvestigated, and unrecognized by courts of law.

This line of questioning reveals, I think, what may be at the heart of some of philosophical disagreements that I have with Varden. From my more postmodern-inflected view, sexuality as a lived experience in the contemporary Western context is indelibly marked by long-standing patterns of injustice, patterns that find their way into our bodily habits, preferences, sensations, and aspirations. Such patterns are not unchecked by our own agency, and are taken up in a multitude of ways; they can be challenged, redirected, even (at least partially, and perhaps eventually, completely) dismantled. And we can certainly imagine and set out to create social worlds where sexuality is experienced more widely as a site of intercorporeal flourishing, and where our capacities for living richly and well with each other are deepened. I think we can aim for such worlds without necessarily adopting a universal and thus ideal account of what the sexual human being is or always should be; moreover, and this my point, importing such a universal and ideal account into our legal systems as a cornerstone of our collective response to instances of sexual assault, as I think the privileging of consent does, hampers our ability to respond effectively to the phenomenon of sexual assault as we encounter it in the many spheres of our social lives.

4. FURTHER QUESTIONS, AND APPRECIATION

I have more questions for Varden, although they are less developed than the two points I have focused my remarks on here. I wonder about whether a Kantian model has enough room for a kind of robust alterity – something that moves beyond the kind of dependency upon care that her notion of human embodiment requires, and that understands the self as always and already in relation to the other, and as irreducible beyond relations. Even more tentatively, I wonder if there is any kind of analogy (a weak one, of course!) to be made between philosophical orientation and sexual orientation; whether we can understand how we, as philosophers, gravitate toward certain ways of thinking not primarily as a result of dispassionate, rational processes of comparison, but in response to our own intellectual and ethical undertows. I made a brief reference earlier in my remarks that I consider this book, among other things, to be a love letter. And as Varden knows, one of the things that has always moved me deeply about her

work is by how obviously, how palpably, it is motivated by love: of these ideas, of what they might be able to accomplish, of what possibilities they open up, of what experiences they can help us to understand better. While I have to admit that I don't share her love of Kant, that love did create an entry for me to engage with his ideas in a fresh, compelling, and invigorating way. And so I remain deeply grateful for the way Varden models for all of us a way of being a philosopher that is guided by the twin lodestars of passion and integrity, a way of being that this book exemplifies beautifully.

ABSTRACT: In this response to Helga Varden's *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, I challenge Varden's characterization of postmodern approaches to sexual orientation and identity, arguing that it is mistaken to assume an opposition between social constructionism and reality, or social constructionism and an experience of deep-seated identity. I also question whether, once one takes into account the effects of hegemonic heterosexuality, consent can function effectively in the legal realm to identify acts of sexual assault and hold perpetrators responsible. Throughout my discussion, I applaud Varden's loving approach toward Kant's theories.

KEYWORDS: sex, gender, feminism, consent, postmodernism, the self, gender inequality, sexual assault

REFERENCES

- Cahill, Ann J (2011) *Overcoming Objectification: A Carnal Ethics*. New York and London: Routledge.
- (2001) *Rethinking Rape*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (eds) (1982) *All the Blacks are Men, All the Women are White, But Some of Us are Brave*. Boston: Unwin Hyman.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins (2020) "Presupposition and Consent". *Feminist Philosophy Quarterly* 6(4), Article 4. Available online: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/fpq/article/view/8302/11032>.
- Kukla, Rebecca (2018) "That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation". *Ethics*, 129 (1), pp. 70-97.
- MacKinnon, Catharine A (1981) *Toward a Feminist Theory of the State*. Boston: Harvard University Press.
- Pateman, Carole (1980) "Women and Consent". *Political Theory*, 8 (2), pp. 149-168.
- Taylor, Chloë (2018) "Anti-Carceral Feminism and Sexual Assault—A Defense". *Social Philosophy Today*, 34, pp. 29-49.
- Terwiel, Anna (2020) "What Is Carceral Feminism?" *Political Theory*, 48 (4), pp. 421-442.
- Varden, Helga (2020) *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- West, Robin (2009) "Sex, Law, and Consent". In Miller and Wertheimer (eds), *The Ethics of Consent: Theory and Practice* (Oxford: Oxford University Press), pp. 221-250.

NOTES

¹ Ann J. Cahill is professor of philosophy at Elon University, NC. Her research interests lie at the intersection of feminist philosophy and philosophy of the body, and are largely grounded in the continental tradition. *Rethinking Rape* (2001) argued that conceptualizing sexual assault as an embodied experience allowed for a better understanding of its harms and social and political meanings; *Overcoming Objectification: A Carnal Ethics* (2011) revisited a foundational concept in feminist theory, ultimately concluding that deploying the concept of objectification to analyze the ethical questions inherent in social phenomena such as sexual assault, sex work, and representation of femininely gendered bodies was both philosophically and politically problematic. Her most recent book, *Sounding Bodies: Identity, Injustice, and the Voice* (2021) is co-authored with Christine Hamel, and explores the ethical, political, and social meanings of voice as human generated sound. In addition to her book-length works, she has published journal articles and book chapters addressing topics such as miscarriage, beautification, pedagogy, and inequality in academia. Cahill holds a PhD in Philosophy from the State University of New York at Stony Brook.

² I do not address here the important matter of carceral feminism, that is, the assumption that judicial and criminal systems are the appropriate social site to address matters of sexual assault. As many critics have noted, relying on carceral systems to ameliorate systemic injustices is in many ways a contradiction in terms (Taylor 2018, Terwiel 2020).

Recibido / Received: 24.02.2023

Aceito / Accepted: 29.04.2023

ON BEING AT HOME IN OURSELVES AND THE WORLD: LOVE, SEX, GENDER, AND JUSTICE

Jordan PASCOE¹

Manhattan College, New York

INTRODUCTION

Helga Varden's *Sex, Love, & Gender: A Kantian Theory* (2020) is a rigorous, beautiful, and transformative book, which does vital work not only in fully developing how Kant's complex understandings of desire, reflection, and relationality should inform our understanding of his arguments about sex and love but also in positioning these Kantian arguments as absolutely critical resources to contemporary debates about gender identity, sexual orientation, and sexual (in)justice. Rarely is a book so comprehensive, so coherent, and so grounded in a vulnerability we rarely find in philosophy; rarely does it so radically expand the resources we have for dealing with what seems like a familiar problem in such a well-read figure. The literature on Kant and sex is extensive, and yet this book absolutely revolutionizes the kinds of questions we can ask about Kant on sex, love, and gender.

Beyond its attendance to essential questions about love, sex, gender, and the phenomenology of human embodiment, Varden's book makes several key methodological moves. First, she offers a rigorous defense of a "bottom up" approach to Kant, which allows theorists (largely, and not coincidentally, women theorists) to square the sorts of non-ideal experiences with which she is concerned in this book with the systemic features of Kant's practical philosophy. This is not, as she argues, to decenter freedom in his philosophical project, but to read in a direction that allows these questions to "surface" in our lived, embodied, human experience of freedom. Varden's Kant, then, is an ideal Kant who is concerned with non-ideal dilemmas, desires, and experiences; he is a reconstructed Kant, whose ample resources for theorizing human experience, morality, teleology, and justice are no longer hampered by his own sexist, homophobic, and cisist preoccupations. There are critical resources here for those drawing on Kant to address a range of non-ideal questions that are beyond the scope of this project.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p151>

Second, Varden opens with a lineage of both Kantian scholarship by women and feminist Kant scholarship, demonstrating the rich and varied ways that Kant scholarship has been transformed over the past four decades by the influx of women into the field, and revealing Kant scholarship as a site of (perhaps surprising) feminist philosophical innovation. For me, this is both resonant and comforting. I came to Kant because it was, at the time, the only seminar taught by a woman in my graduate department, and as such, was the only seminar in which I was not harassed, belittled, or silenced. Writing about Kant not only allowed me to work with a woman advisor; he provided cover for pursuing questions about love, sex, gender, and race that were not understood as “philosophical” within my graduate department, at least at the time I took them up. Varden’s book articulates my own sense of Kant scholarship as a gateway into feminist philosophy, as a rare space in mainstream philosophical scholarship that passes, if you will, a kind of philosophical Bechdel test. My engagement with Varden’s book is oriented through this gratitude, and through the sense of belonging that is at the center of Varden’s project here: an attendance to the ways that women belong in Kant scholarship, that non-ideal questions of love, sex and gender belong in Kantian philosophy, and that the experiences, desires, and traumas of women and LGBTQIA people belong in philosophical inquiries into what it is to be human.

Accordingly, I begin by tracing Varden’s argument through a central theme of the book: that one way to think about problems of love, sex, and gender, from both a phenomenological and a political perspective, is to tend to the importance of being at home with oneself, in the world, and with others. I explore how this framework allows Varden to develop a distinctly and innovatively Kantian account of our sexually loving and gendered selves, and their implications both for questions of virtue and morality, and for questions of justice. I then consider the ways that Varden’s analysis provides us with much needed resources to think about how inhabiting a self-defensive stance in the face of oppression may violate our duties to resist our own oppression. Finally, having traced the arguments at the heart of the book, I turn to two puzzles in Varden’s account of the just state: her understanding of sexual consent, and her defense of the state’s right to restrict abortion.

OUR SEXUALLY LOVING AND GENDERED SELVES: ON BEING “AT HOME” IN OURSELVES AND WITH OTHERS

At the heart of Varden’s argument is a study of our sexual selves, which can be understood as a Kantian map of what Linda Alcoff has called the “making capacities” of our sexual selves (2018). Varden teases out the phenomenology of our humanity, including the moral psychology of our sexual selves, laid out across Kant’s practical philosophy, in order to make clear that developing or realizing our sexual and gendered is a particularly important human project, one that not only integrates and develops our rational capacities, but our predispositions to animality and humanity, as well. For Varden, any account of our sexual selves must make space for the ways in which sexual desire, sexual identity, and gender identity are part of how we feel at home in the world and in ourselves, and so are not entirely reflective. This means tending to the tension between the “importantly unreflective” dimension of our sexual selves, and the

fact that we can nevertheless be responsible for the sexual ends we choose for ourselves: despite the “givenness” of much of our desires, preferences, and limitations, our faculty of desire is reflective, allowing us to step back and consider what we want, and how it fits into our broader life projects.

Varden’s key innovation is in drawing on Kant in order to attend to the structure of this self: how our animality, humanity, and personality as distinctively human (and not “embodied rational”) beings allows us to both tend to the “importantly unreflective” dimension of our sexual selves, and to the fact that we can nevertheless be responsible for the sexual ends we choose for ourselves. Thus, for Varden, “sexuality concerns deeply unreflective aspects of us, namely basic ways in which we feel at one with ourselves, at home in the world as who we are, including when together with others” (129). How one orients sexually, then, is not only a question of desire, but of “tracking something true about oneself with regard to how one feels others can complete one safely in sexual and/or affectionately loving activities as an us” (125). Our sexuality is an essential dimensions of how we feel safe in ourselves (our animality), of how we feel at home in relationship to others and in the social world (our humanity), and of how we express and integrate ourselves in these relationships, morally and otherwise, in ways that make us responsible to ourselves and others (our personality).

Varden’s analysis emphasizes our practices of setting and pursuing ends for ourselves, while at the same time insisting that while our end-setting projects “develop, transform, and integrate” these aspects of our being, they are not simply subject to choice: they are integral to self-preservation, our social embeddedness, and our moral lives. This allows us to make space for the “givenness” of the ways we feel most at home in the world, including how we feel most at home with others (125). On Varden’s account, this is a significant strength of the Kantian account over both essentialist-determinist and social construction accounts, in that it can make sense of the ways in which there is an unreflective “givenness” to our desires, our sexual orientations, and our sense of ourselves as gendered beings.

For Varden, this is a particularly powerful framework in that it makes sense of trans experiences, understood as a “deeply felt need to adjust one’s physical embodiment so that it fits better with one’s subjective experience of oneself” (126), in both embodied and expressive ways. If there is a “givenness” to the unreflective parts of ourselves, and we are required to set and pursue ends in the world in ways that put us at odds with these unreflective parts of ourselves – if we are expected to orient ourselves sexually towards those we do not desire, or required to move through the world in a physical body that does not fit with our deeply felt subjective experience – then it becomes impossible for us to “develop, transform, and integrate” all the aspects of our being. We cannot be at home in ourselves, we cannot be at home in the world, and we especially cannot be at home in our intimate relations with others. Therefore, failing to get this right, and so creating or reproducing a world in which people are not able to feel at home in themselves and with others in these ways are particularly harmful, as reflected by the high rates of suicide amongst LGBTQIA folk, even in our most liberal states: these are “high stakes” questions of human phenomenology, morality, and justice (113). In its attention to the kinds of suffering experienced by those who face violence, oppression,

or belittlement in the project of making their sexual and gendered selves, this book makes a particularly important contribution to our ability to articulate why our gender, sex, and sexual identities are so important to us, and why our freedom to set and pursue ends that allow us to integrate, develop, transform, express, and share these identities are central to our experiences as human beings.

Varden's approach refuses Kant's framing of sex as a "cannibalistic" use of another person, and centers the question of what it means to be sexually loving, such that "being sexually attracted to someone is to want their person – and not just their body – as we want the other person to show us their aesthetic, creative playfulness and invite us to be part of their endeavor to develop themselves as who they are, an endeavor that requires us to learn to show respect for one another in this process, and so, pushes us towards morality" (120). By exploring the ways that our sexually loving selves are key to our ability to feel at home in ourselves, in the world, and with others, Varden's account has ample resources to think through sexual violation and trauma in innovative and important ways. As the propensity to good orients her account of the structure of our phenomenological selves, the propensity to evil organizes her account of violation and trauma. Violation and trauma may take the form of frailty (giving into temptation, or being wronged when another does so), impurity (acting on the wrong motives, or being wronged when another does so), and depravity (self-deceptively acting on the wrong motives while telling ourselves they are good, or being harmed in the process). Varden draws on Kant's anthropological writings – including his analysis of the ways that women "dominate" men, and vice versa – in order to show how these violations shape persistent patterns of domination and oppression, and to identify the failures of justice that arise when these patterns shape "pockets" of barbarism or depravity within the state.

Thus, the question of what it means to be "at home" in oneself, in the world, and in relationships with others is at the center of Varden's account of justice. Her analysis of the relationship between the minimally just and the robustly just state is developed through a compelling argument about why access not just to housing, but to the "private" space of a home is particularly critical to LGBTQIA ways of being. Varden argues that while ensuring "emergency" housing may be a sufficient form of poverty relief for a minimally just state, one of the first priorities of states working towards a more robustly just condition must be ensuring that LGBTQIA folk, as well as survivors of rape and domestic abuse, have access to a home in which they have the privacy to "realize [their] sexual, loving, gendered selves," to present themselves in ways that are "open and vulnerable," and to "ground the lives of human beings in their relationships to themselves and others" (308). There is a critical difference, here, between having access to "housing" and having a home which mirrors the ways that, in the first half of the book, she insists on an account of being "at home in oneself" in ways that are profoundly human, not limited to an abstract account of what rational, embodied beings might need to express themselves.

Home, in this sense, is not only housing: Varden describes the right to marry as the right to create a home together, emphasizing the ways that when same-sex and polyamorous couples are denied the right to marry, they are "not given access to laws constitutive of a rightful legal,

personal, domestic “us” (258), which is harmful because “creating a shared, legally recognized home is constitutive of creating such rightful relations with another person” (211). Being denied these rights forces one into a kind of relational “state of nature”, since one cannot rely on the public authority to authorize one’s rights to one another, and thus to a shared life, a shared home (290). In such cases, Varden argues, one may find oneself in a “pocket” of injustice in an otherwise just state, such as when laws exclude some people, like same-sex couples, from rights that are ostensibly open to all, or when the state creates conditions in which some parts of our lives are subject to unjust laws or barbarity (as in the case of trans people denied gender affirming surgery, or women denied abortions) (288). In these cases, oppressed people are forced into morally impossible situations, in which the duty to obey the law (e.g., not to engage in formal wrongdoing by breaking the law) is in tension with the duties one has to resist one’s own oppression.

MAKING AND PROTECTING OUR SEXUAL SELVES: END-SETTING AND THE DUTY TO RESIST OUR OWN OPPRESSION

Varden’s worry about the impossible positions people face when resisting one’s own oppression means breaking the laws of a (minimally) just state is informed by her claim that our duty to resist our own oppression – and particularly the oppression of our gendered, sexually loving selves – is a violation of our perfect duties. Other Kantian feminists have framed this as an imperfect duty (Hay 2013, Cudd 2006), allowing us significant latitude in how we fulfill it. But for Varden, because we have “perfect duties not to treat ourselves and each other in aggressive (destructive and damaging) ways” (153), our duty to resist being treated in such a way is a perfect duty (even when it conflicts with the law, placing us in an impossible situation). This is a demanding account – but one that provides us, I think, with important resources for thinking about how resisting our own oppression can shape our sexual selves, particularly under the kinds of pervasive conditions of sexualized oppression in which LGBTQIA folk and women continue to live.

Varden’s analysis of the structure of our sexual selves frames end-setting as a deep and grounding part of the project of being who we are, the mechanism through which we integrate all the parts of ourselves, including our sexually loving and gendered selves, and the ways we are at home both with ourselves and with others. Doing this in a way that is productive to each and all is, Varden argues, decidedly difficult, and so we must be attentive to both the harms that can come from being oppressed or violated in these projects, and the conditions of justice in the world that allow us to set and pursue ends that reflect the selves we develop, transform, and integrate. Both our perfect and imperfect duties play a role here: perfect duties alert us to self- and other-destructing behavior, for example by setting limits on the kinds of ends we can permissibly set (e.g. I can’t set sexual ends that violate others’ rights to set sexual ends of their own, like rape). Our imperfect duties, on the other hand, hold us accountable to our own happiness and development, and to our duties to assist others in theirs.

In other words, our duties to resist the oppression of our sexual and gendered selves must take both the form of resisting or refusing damaging and destructive pressures, and of actively promoting our own happiness by setting and pursuing the sorts of ends that allow us to feel at home in ourselves in the world. This provides us with a more robust model for thinking about what resisting oppression entails, and it avoids a pitfall of those accounts that take a kind of self-defensive resistance to oppression be our core duty. For example, Carol Hay argues that setting ends to resist our own oppression are imperfect duties to ourselves, and the examples she has in mind include taking active steps to report harassment, or engaging in internal resistance to make the wrong of emotional abuse apparent to ourselves (2013). These are indeed ends of resistance to the violations that might characterize our gendered, embodied, and sexual lives. But when we are oriented primarily through resistance, our duties to resist may come to shape our end-setting projects in ways that are transformative and limiting. I am thinking of cases where we prioritize ends of resistance, so that our sexual ends take the form of not wanting to be raped, or not wanting to be traumatized. In these instances, our – necessary -- attentiveness to our own oppression can become an orientation, in a sense: we no longer know what sorts of things we may want, because we are so busy orienting ourselves in response to our oppression. We see this when, for example, women are trained to be attentive to sexual threat or violation at the expense of an attunement to their own desires, limits, preferences, or ends; when women and LGTBQIA folk are trained to perform hyper-sexuality as a mode of self-defense; when we have no answer to “what do you want?” because we have not learned to want anything other than to not be violated. Varden’s framework allows us to identify such self-defensive sexual ends as a violation of both our perfect and imperfect duties to ourselves. These are violations of our perfect duties when we become complicit in being treated in damaging and destructive ways, and they are violations of our imperfect duties to develop our sexual desires, limits, and preferences, to set sexual ends of our own that align with our distinctive conceptions of happiness, and not merely with projects of self-defense.

This, in turn, allows Varden to make important interventions in Kant’s own infamous account of the distinction between “natural” and “unnatural” sex, which grounds his claim that because same-sex sex and sodomy involve the pursuit of “unnatural,” non-procreative ends, they ought to be legally impermissible. There is both a moral and a legal argument here. Morally speaking, if our perfect duties to ourselves set limits on the kinds of ends we can set in the ways I suggest above, then the relevant question for our sexual ends is not whether an end is “unnatural” but whether it is destructive or damaging to our projects of making – developing, integrating, and transforming – our sexual selves. This is not something that can “be alleviated by thinking about it” (129), as Varden argues: I can’t just reason my way out of what I want; it’s not just a choice. And so given this, and given the sorts of both perfect and imperfect duties I have to myself, I have a duty to set, and pursue, the sorts of ends that allow me to “develop, integrate, and transform” the varied ends that I have.

From a legal perspective, Varden emphasizes that Kant’s conception of innate right involves a robust conception of our bodies as an integral part of our person, essential to our capacity to set and pursue ends in the world. Kant’s conception of freedom does set some limits on the kinds of ends we can pursue: our pursuit of those ends cannot subject us to the

arbitrary choice of another, nor subject someone else, arbitrarily, to our ends, and it cannot violate our ability to set and pursue ends as rational, embodied, human beings. Thus, we can't sell ourselves into slavery, or consent to cannibalism, or consent to sell our organs for profit. This is both because these ends are self-destructive, and to set self-destructive ends violates, as we've seen, our perfect duties to ourselves; and because pursuing those ends, as these cases make clear, violate our freedom. Likewise, setting ends destructive to others (like rape or trafficking or cannibalism) violates our perfect duties to others, and pursuing those ends violates their freedom, necessitating coercive legal enforcement.

Otherwise, however, Varden argues that we are free to set any kinds of sexual ends that we want, and to pursue them together with others through consent – and therefore, Kant must be mistaken in his assertion that we ought to be legally barred from setting and pursuing so-called “unnatural” ends. On Varden's account, sexual relations – procreative or not – are “rightful as long as they are authorized by continuous consent” (237); there's no reason to accept distinctions between the sorts of sex that are “natural” and those that are “not”, nor to accept the Kantian line that sex is permissible only within marriage. Instead, “authorizing consent” is the mechanism through which we can permissibly pursue our sexual ends with one another, and that as long as we have a robust conception of consent -- one in which consent can be withdrawn at any point (so that access to my body cannot be authorized against my will), and which disqualifies minors, the incapacitated, impaired, coerced, or deceived from authorizing consent – then sex is permissible, regardless of the sexual ends in question (“unnatural” or otherwise).

In making this argument, Varden admits that she departs from Kant's own account, not only in that she rejects his own homophobic, cisist account of “natural” sex, but also in that she rejects his assumption that sex is particularly morally dangerous, and thus requires a special relationship – one that goes beyond consent – to authorize it (257). She has good reason to do so: as she points out, Kant's critique of sexual consent seems to hinge on the premise that sex is profoundly morally dangerous, and thus permissible only within marriage, and neither claim has withstood the test of time. Moreover, Varden's account of the central role of “authorizing consent” in sexual morality is in line with contemporary understandings of the “moral magic of consent”, transforming violations into impermissible actions. So, I think there are good reasons for accepting Varden's move here, and taking authorizing consent to be an essential feature of Kantian sexual justice and morality. But it is nevertheless valuable to explore how Kant's own concerns about sexual consent might inform Varden's conception of our sexual selves, and of sexual justice.

PUZZLES FOR THE PROJECT OF JUSTICE: CONSENT

For someone who had a good deal to say about sex, Kant has surprisingly little to say about consent, and what he does say is primarily concerned not with its power to authorize, but with mapping the ways that consent alone fails to authorize permissible sexual relations: in morganatic marriage, in prostitution, in concubinage, in same-sex relations, and in marriage

itself. This is because, as Varden notes, Kant had a decidedly grim understanding of sex, and he thought that it involved using ourselves and others in ways that violate both our duties to ourselves and our innate right. Since the body and the person are an analytic unity, to use the body of another is to use their person. So, all kinds of sex – “unnatural” or not – subject us to the danger of being used like things. In this sense, as feminist Kantians have long argued, Kant’s conception of sex is not radically unlike feminist concerns about objectification.

Kant solves this problem by proposing that sex is morally acceptable, and legally permissible, only within marriage. His conception of marriage, as Varden argues, is quite robust, organizing shared private lives, granting status relations that allow persons to set and pursue ends together in ways that do not violate one another’s external freedom. For Varden, Kantian marriage is important because it creates conditions in which persons can have legally recognized shared lives, with legally enforceable rights to one another. Marriage produces legal equality between spouses, by granting them reciprocal rights to one another’s persons, and shared ownership of their possessions. So, it checks the various inequalities that create power imbalances in other sorts of sexual relations, like morganatic marriage and concubinage. But in doing so, it gives married partners special standing with regards to one another’s ends: partners share their legal standing, their possessions, and their persons. In each of these ways, they are reciprocally bound to share one another’s ends.

For Kant, this is what does the magic: sex is permissible within marriage because marriage is a “shared community of ends.” Neither partner can make use of one another as a mere means, since they are united in their commitments to one another’s ends; by sharing ends, even the most objectifying, “cannibalistic” sex remains aligned with both partners’ ends (even when those ends are “unnatural” on Kant’s own account).

The central distinction between Varden’s account and Kant’s account is not the nature of marriage, but the nature of sex. For Kant, sex is morally dangerous and cannibalistic. Consenting to be used in a way that is cannibalizing and objectifying doesn’t solve the problem: you’re still being objectified and consumed, even though you consented. For Varden, sex is an essential feature of our sexually loving selves, and when we desire a person, we desire not just their body but their person in ways that can be profoundly humanizing and affirming. Consent affirms our right to pursue these sorts of activities with one another (provided we don’t pursue activities like actual cannibalism). In this sense, for Varden, consenting to sex is not significantly different from consenting to other activities, like a game of squash (132). For Kant, because sex involves the direct use of the body, consenting to sex is radically different from consenting to other sorts of activities. We can see the distinction most clearly in how Varden and Kant think about the relationship between sex and slavery: Varden clarifies the permissibility of consenting to sex by contrasting it to the impermissibility of consenting to enslavement (238). But for Kant, the relation sex was most like was enslavement, and much of his early political writings on sex focused on the difficulties of distinguishing sexual contracts from slave contracts, since both involved an impermissible use of a person’s body that could not be resolved by consent alone (Kant 6:360).²

As I said above, I think we have good reasons to side with Varden here: Kant's account of sex is unaccountably grim, and his insistence on the similarities between sexual use and enslavement should trouble us both because it hyperbolizes the moral dangers of sex, and underemphasizes the profound violations of enslavement. Sex is a central part of both our self-making and our ways of being at home with others, and consent is an essential mechanism for allowing us to engage in these ways with others. But I also think that we ought not to dismiss too easily Kant's worry that some sex is objectifying and dehumanizing (as MeToo powerfully reminded us) and that consent alone cannot resolve the kinds of violations that this sort of sex poses: if consent is necessary to ensure that sex does not subject us to the arbitrary will of another, it does not follow that consent is sufficient for ensuring that sex is consistent with our innate freedom. In Kant's account of marriage as a shared community of ends I think we have some valuable resources for thinking beyond consent in ways that are consistent with feminist, LGBTQIA, and kink concerns.

To see what I mean, let's turn to an example Varden offers to test the distinction between permissible and impermissible forms of consent. She argues that, while it might be permissible for me to donate an organ to a loved one, or even a stranger, in order to enhance their chances of survival, it would be impermissible for the law to allow me to sell that same organ for profit: in the latter case, the law is authorizing contracts that allow me to be harmed or partially destroyed in order to benefit another, thus authorizing the violation of my innate right (239). A libertarian might say: but of course you can consent to sell your organs; you can consent to anything you like, just as you can set any ends – like profit – that you like. But Kant will say both that the state cannot authorize my consent to sell my organs, and that I cannot pursue an end of selling my organs: there are limits on the kinds of ends I can pursue, and the state can regulate those ends by regulating the mechanisms through which I can pursue those ends with others in the world.

Now, we might look at this example and come away thinking that selling one's organs for profit is analogous to selling one's body for profit, and that if the state can prohibit organ sales, it can prohibit prostitution. And that may be, but it is not my point. Rather, I want to pay attention to the difference between selling and donating my organs, arguing that it doesn't map to the distinction between prostitution and consensual sex, but to the distinction between sexual consent and the sharing of sexual ends. When I contract to sell my organs for profit, the contract may fulfill my ends – profit – while fulfilling the other party's ends: access to life-saving organs. I don't care what their ends are, or what they plan to do with my organs. I care only about the profit: I've consented to the surgery required to remove my organs in order to achieve my ends. My ends, and my reasons, are what concern me.

And this is characteristic of consent: I agree to someone else's proposal because doing so allows me to pursue or fulfill ends I have set for myself. I don't much care about their ends, or their reasons; indeed, I don't really need to know what their ends, or reasons, are. We authorize consent to things we don't understand all the time to fulfill our own ends: when we click "accept" on an iPhone's terms of service; when we sign waivers; when we have sex with a

stranger for the first time. Consent is the mechanism through which we can pursue the ends we have set for ourselves in those cases where that pursuit involves others.

But when I donate my organs, to a loved one or to a stranger, the ends in question matter to me. I do not have an end of my own, without profit to motivate me. Rather, I am motivated by ends I share with others involved: to save a life, to extend the life of a loved one. This doesn't mean I can control or dictate those ends: I don't get to choose who gets my organ, unless I am donating it to a specific person, and I don't get to dictate what the person with my kidney does with their life. But I am acting on ends I have chosen to share with others; I have transformed the ends I set for myself through participation in an individual or institutional community of shared ends. The shared end, of saving lives, or of saving this particular life, is what matters to me. Organ donation involves a shared value – of a particular life, or of the value of life – while organ selling involves only exchange value. Because this shared end becomes my end, my freedom is not violated, and the state can authorize my agreement to share in these ends. Its authorization may hinge on some evidence that I, in fact, understand and share in these ends, that I understand both the scope and the limits of the ends I share. This evidence operates to ensure that my actions do not violate my innate right, that I am not authorizing the use or destruction of my body as a mere means to someone else's end.

Kant's account of the analytic relation between the body and the will grounds innate right, and requires heightened legal scrutiny for any relation that authorizes the direct use of our bodies. When we share our bodies, Kant says, we must share our ends. This implies an epistemic duty to know the ends we share, as well as a duty to transform our own ends accordingly. There's an internal check here, since I can't share ends that violate my right or my capacities to set my own ends, and I can't share ends that conflict with my other ends or projects. And this is importantly different from consent, since I can consent to someone else's ends to use me as a means as long as doing so gets me to my end. Sharing ends involves developing an understanding of the ends involved, transforming our own end-setting projects accordingly, and integrating those shared ends into our own, broader end-setting projects.

This doesn't mean that, to share an end, we have to share all our ends. I can donate an organ to someone without marrying them, and I can share my body with someone without marrying them, too. But when I donate an organ, or share my body, I must engage in a process of sharing the relevant ends in a context in which a determination of the relevance of the ends involved is part of the epistemic project of end-sharing. If donating my organ will change how I can eat, or what kind of exercise I can engage in, then those ends are relevant and would need to be transformed and integrated, as well. If my ends of being respected, pleased, and remaining disease-free, unpregnant, and independent are relevant to a sexual encounter, then those ends need to be shared by my partner to the degree that they are relevant.

Kant, of course, argues that this sort of end-sharing is possible only within marriage. Marriage, as we've seen, makes end sharing possible by creating a set of background conditions that mitigate the inequalities and power imbalances that organize sexual relationships out in the world, making a shared community of ends possible. Consent, on the other hand, is designed to protect, rather than to transform, power dynamics, by treating parties as if they were equal

for the purposes of consent. Kant is particularly attentive to how power dynamics operate through sexual consent, as in his discussions of prostitution, concubinage, and morganatic marriage.³ Kant's conception of marriage, as Varden points out, deserves to be distinguished from "marriage-as-it-has-usually-existed" (123) in that its primary structural purpose is to create a legally enforceable condition of gendered and sexual equality – e.g., a condition in which ends can be shared. As Christine Korsgaard has pointed out, this has much in common with the Kantian conception of creating a "kingdom of ends", which is also characterized by a relation of reciprocity and equality in which end-sharing becomes viable (1996, 194-5). One way of understanding Kant's ideal of marriage, then, is that it creates a "pocket" of "robust" justice even in a minimally just state, creating conditions for sexual justice even in a world which remains patriarchal (and heterosexist and cisist).

Thus, authorizing consent may provide a minimal step towards justice in the barbaric conditions of a patriarchal, heterosexist state, creating conditions in which sexual partners can interact as if they were equal, and meeting the minimal conditions of justice by ensuring that my pursuit of my own ends does not entail treating another as a means only. Varden makes clear that this sort of step towards justice is necessary when working to establish a rightful condition, and that an imperfect state may be entitled to enforce only minimal conditions of justice. Enforcing authorizing consent, then, is a critical step for any state on the way to justice. But this is not to say that it is sufficient for justice. Varden's argument provides a broad reframing of what a map of the route to sexual justice might look like – and a Kantian conception of just sex as a relation in which we share sexual ends in a condition of sexual and gendered equality and inclusivity is a valuable resource for that journey.

PUZZLES FOR THE PROJECT OF JUSTICE: ABORTION

In closing, I turn to another argument that hinges on this distinction between the minimal conditions of justice and a robust conception of a rightful state – a distinction which is amongst the most compelling features of Varden's book. There are a number of reasons to value Varden's analysis of abortion, particularly in the wake of the end of *Roe v. Wade* in the U.S., where the debate over abortion must adapt to a new reality of state-by-state abortion bans that are violating women's and pregnant persons rights in devastating ways.⁴ To begin with, Varden frames abortion as a question of innate right, which must deal with the ways that the relation between our bodies and our persons is "analytic", a necessary unity (218). Given this, Varden argues, "the reason why just states reject [strict] restrictions is that they enslave pregnant persons" (223) and create conditions in which the state denies pregnant persons equal protection under the law (229).

This is not a mere question of abstract rights: given Varden's attendance to the deeply embodied, phenomenologically human dimensions of our experience, she has ample resources to take seriously the profound wrong of being forced to gestate against one's will, particularly in cases where the pregnancy was the result of an "ungrounding" sexual experience (e.g. assault or deception) (224). And justifying abortion only in these sorts of cases is insufficient: "what

we are looking for...is a stronger argument, one that demonstrates the unjustifiability of outlawing ordinary abortions, not just exceptional ones” (226). Yet Varden’s own description of the ways that forced pregnancy in exceptional cases “means forcing them to endure (for nine months!) serious, increasing physical manifestation in their own bodies of the violence and deception done to them” (224) could hold equally for the experiences of those who are forced, by unjust state law, to endure pregnancy as the physical manifestations of state violence. Once we recognize forced pregnancy and gestation as a grave violation of innate right, then it matters less how one became pregnant, and the distinction between “exceptional” and “ordinary” cases becomes less important (particularly given the ways that attendance to and exceptions for such “exceptional” cases is often deployed to “soften” the blow of brutal abortion bans).

Varden is clear that the right to abortion is insufficient, and emphasizes the importance of universal access to abortions, including access to clinics in all geographical areas, legally supported access for minors, and public funding for abortion access for all who need it. A just state protects pregnant persons only when it both secures ready access to abortion (231) and ensures state support for those who choose to become parents (232). Where the state fails to be just in these ways – whether in the case of contemporary abortion bans, or in the case of infanticide which Kant considers in the Doctrine of Right (6:333) – “the authority that is supposed to enable their rightful co-existence with others is radically failing in its ability to do so by permitting some spheres of interaction to remain “barbarous” (234). Varden’s argument convincingly shows why rightful and accessible abortion is a key requirement for any state claiming to be just – and why outlawing abortion creates “pockets” of barbarity in which some citizens will face impossible choices.

However, having outlined the various ways that an imperfect state must protect rights and access to abortion, Varden argues that a robustly just state would place restrictions on abortion. Her claim is that such restrictions become rightful at the point in pregnancy at which the fetus is phenomenologically capable of “rationally unified spontaneous action,” and is, therefore, deserving of legal protection. Varden acknowledges that there might be “reasonable disagreement” about when this point is (230), and she insists both that such restrictions could be rightful only given true access to abortion up to this point and that restrictive laws must include exceptions, like the health and mental health of the mother, as well as fetal abnormalities (233). Her argument, then, is that as long as abortion is truly accessible during the first trimester or so of pregnancy, then no one can be said to be pregnant against their will, and so the state is justified in restricting abortion in order to protect the fetus: at twelve weeks or so, the fetus ceases to be the sort of entity that merely “divides and multiplies” but becomes a “rationally unified spacio-temporal being” with legal standing (229). This is not full legal standing, to be sure; Varden specifies that because the fetus remains inside the pregnant person, her rights outweigh fetal rights, and only at birth does a fetus become a legal person. But nevertheless, Varden’s defense of abortion takes the same line as that proposed by the state of Mississippi in the Dobbs case which overturned Roe: a justification of abortion bans past 12 or 15 weeks. And granted, her argument includes the provision that, where the state does not meet the requirements of justice – e.g., where abortions are not truly accessible (in a state

like ours) – no such restrictions should be enforced. But what follows from this is that were the state to meet the minimum requirements of justice, such restrictions would be justified.

I have several worries about this, not the least of which are the terrible harms we've seen women face in states with abortion bans, which reveal the ways that restrictions on abortion produce a ripple effect across women's and pregnant persons' access to health care. But my Kantian worry is that granting –and enforcing -- a fetus' legal standing when it is inside a woman conflicts with innate right. As Varden argues, innate right entails that the relation between one's body and one's self is analytic, which means that the law cannot adjudicate between one's body and one's self (218-219). And so, as long as the fetus is inside the woman, they can together be considered “an analytic unity” (223). Viability standards seek a way around this feature of pregnancy by encouraging us to treat the fetus as if it were outside the pregnant person, which by definition it is not. The question Varden's argument poses is: is it the case that “from a legal point of view, the extent of my body is the spatial extent of my legal personhood” (219), so that “the relation between my person and my body...must be seen as one of necessary unity” (218), or is it the case that the fetus becomes a “unified spatio-temporal being” (229) which can be considered legally distinct (even if dependent) upon the “analytic unity” of the pregnant person?

This is complicated by Varden's account of the scope of the law, which can “only regulate interactions between beings” (228). This is important: the law does not coercively regulate all actions, since if I were acting alone on a desert island, I would need no law to protect the rights of others. It regulates interactions, or “external freedom, which is limited to what can be rightfully hindered in space and time” (218). If the law can restrict abortions, it must be protecting external freedom and regulating interactions – but whose? If we agree with Varden that, at a certain point, a fetus is capable of “rationally unified spontaneous action” this would still get us only as far as action, not interaction. For the fetus to “interact” with the pregnant person, we would have to grant that they are two separate entities, which would seem to undermine the claim that the pregnant person's body and person are “an analytic unity.” To say that the fetus is capable of action – even minimally rational action – is not to say that it has external freedom, “tracking external interaction in space and time” (219). It's difficult to characterize the interaction between fetus and pregnant person – if interaction is the right word – as an “external interaction in space and time” if we grant that the pregnant person's body – where this “interaction” takes place -- is her person. And so, even if we grant that the pregnant person and fetus are separate beings who interact in these ways, it would not follow that these interactions can be “rightfully hindered in space and time” (218), since any such hindrance involves adjudicating within the analytic unity of the pregnant person's body.

Another worry is that, given Varden's emphasis on continuous authorizing consent to sexual interaction, it is difficult to see why consent to pregnancy should not be subject to the same scrutiny. If the danger of conclusive consent – in other words, a point at which I have consented and can no longer back out – is that it creates a condition in which my body is used against my will, then why would this not be the case in pregnancy, as well? No matter how thoroughly accessible abortion is in the first twelve weeks or so, there will be cases where

pregnant people subsequently experience their pregnancies as a use of their body against their will. We could, I suppose, argue that these cases are addressed by Varden's insistence that later abortions "should be legally permissible when continued pregnancy would threaten the pregnant person's mental health" (233). But this would mean that, should I want to rescind my consent to access to my body, I would need to claim a mental health concern, rather than simply claim, in accordance with innate right, that it is my body, and I want it back. It creates a condition in which women would need a "really good reason" to say no at this point (in much the same way that women have been disciplined to assume they would need a really good reason to say no to sex once it has begun). If my body is my person, then surely, my reasons are my own, and any reason I give to rescind consent to have my body used against my will is a good enough reason from the perspective of law. If we are to fulfill Varden's insistence that the law recognize pregnant persons as the moral authority on their own experience of pregnancy, it seems to me that these sorts of restrictions on abortion would violate innate right.

The question I want to ask is: why should legally – coercively -- restricting abortion be a feature of a just state? I take Varden's point about the distinction between the moral and legal question of abortion, and I acknowledge that claiming that the state should not restrict abortions at any stage may do little to assuage those who think it morally wrong. Once we have made the distinction between those moral worries and the legal question of justice, however, we need to consider whether restricting abortion can be consistent with justice. The evidence from (unjust) states with abortion bans suggests that there is simply no just way to restrict abortions, that any attempt to legally restrict abortions worsens the availability and quality of care for all pregnant patients, as well as for women who are not pregnant.⁵ There is no map of "exceptions" to abortion restrictions that covers every case, and that solves the problems created when doctors must consult with lawyers before providing care. And so my worry is that any attempt to coercively restrict abortions will undermine the project of a robustly just state by creating the sorts of "pockets" of injustice about which Varden worries.

This is not to say that a just state could not be in the business of actively seeking to reduce abortions. Many features of Varden's vision of the just state would be likely to reduce the number of abortions, from policies that protect women and LGBTQIA folk from assault and abuse, to poverty relief programs that specifically support families and survivors of domestic, sexual, and gender-based violence, and that prioritize providing permanent, safe housing; Varden's vision is likewise consistent with arguments for public investment in holistic sex education and broad, publicly supported access to contraceptives. We have much to learn from the Reproductive Justice platform about the broad range of legal interventions and social programs which could support reproductive justice and reduce the number of abortions, and most of these are consistent with Varden's vision of the robustly just, liberal republican Kantian state.⁶ But in the wake of the end of *Roe v Wade*, I think it is worth troubling the notion that legal, coercive restrictions are an effective or just means of responding to the moral quandries of abortion, and asking what non-coercive measures just states ought to consider, instead.

ABSTRACT: This paper reflects on the critical philosophical resources developed in Helga Varden's *Love, Sex, & Gender: A Kantian Theory*, focusing on a central theme of the book: that one way to think about problems of love, sex, and gender, from both a phenomenological and a political perspective, is to tend to the importance of being at home with oneself, in the world, and with others. This framework allows Varden to develop a distinctly and innovatively Kantian account of our sexually loving and gendered selves, and their implications both for questions of virtue and morality, and for questions of justice. The author then considers the ways that Varden's analysis provides much needed resources to think about how inhabiting a self-defensive stance in the face of oppression may violate duties to resist our own oppression, and then turns to two puzzles in Varden's account of the just state: her understanding of sexual consent, and her defense of the state's right to restrict abortion.

KEYWORDS: Kant, Gender, Sexuality, Philosophy of Sex, LGBTQIA philosophy, trauma, oppression, sexual consent, abortion, feminist philosophy

REFERENCES

- Alcoff, Linda Martín. (2018) *Rape and resistance*. John Wiley & Sons.
- Cudd, Ann. (2006). *Analyzing oppression*. Oxford University Press.
- Hay, Carol. (2013) *Kantianism, liberalism, and feminism: Resisting oppression*. Springer.
- Kant, Immanuel. (2016) *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. Edited by Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996) *Metaphysics of Morals*. In Gregor, M. Ed. Cambridge University Press: Cambridge. Page numbers are from the Academy editions
- (1997) *Lectures on Ethics*. In Heath, P. and Schneewind, J.B., Eds. Cambridge University Press: Cambridge 1997. Page numbers are from the Academy editions.
- Korsgaard, Christine M.(1996). *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.
- Pascoe, Jordan. (2022) *Kant's Theory of Labour*. Cambridge University Press.
- (2012). "I Hunger for You: Kant and Kinky Sex." *What Philosophy Can Tell You About Your Lover* (2012): 25-36.
- Ross, Loretta, and Rickie Solinger. (2017) *Reproductive justice: An introduction*. University of California Press.
- Varden, Helga. (2020). *Sex, love, and gender: A Kantian theory*. Oxford University Press.

NOTES

¹ Jordan Pascoe is Professor of Philosophy, Women and Gender Studies, and Critical Race and Ethnicity Studies at Manhattan College in New York City. She is the author of *Kant's Theory of Labour* (Cambridge University Press) and the co-curator of the Society for the Philosophy of Love and Sex.

² See Kant 2016, 27:1336, 27:1379, J19:557 *Refl* 7927; for further discussion of Kant's connection between sex and slavery, see Pascoe 2022.

³ His reflections resonate with many of the cases made famous through the MeToo era; consider Monica Lewinsky's 2018 reconsideration of her affair with Bill Clinton, in which she reflected that her consent to sexual relations with Clinton did little to redress either the power imbalance that shaped their relationship, nor the scope of the harm that it did to her life project going forwards. Lewinsky's insight – that consent was insufficient to make this sexual dynamic consistent with her innate freedom – is consistent with what I take to be the critical Kantian intervention for contemporary sexual politics: attention to both the permissibility of our sexual ends and to the mechanisms through which we pursue those ends with one another. See Lewinsky, Monica (2018). "Monica Lewinsky: Emerging from the "House of Gaslight" in the Age of #MeToo." *Vanity Fair*, March 2018. <https://www.vanityfair.com/news/2018/02/monica-lewinsky-in-the-age-of-metoo>

⁴ For a summary of impacts, see Valenti, Jessica (2022). "I write about abortion everyday. It's worse than you think." *The New York Times* November 5. <https://www.nytimes.com/2022/11/05/opinion/election-abortion-roe-women.html>

⁵ The end of *Roe* has transformed health care standards for women and other potentially pregnant persons, with impacts that reach far beyond pregnancy to access to medication, treatment standards for those with health conditions that make pregnancy dangerous (like cancer, heart and lung disease, MS), and privacy concerns for all menstruating persons. For examples, see Mark, Michelle. “Louisiana woman whose water broke at 16 weeks was forced into ‘painful, hours-long labor’ because of abortion ban, lawsuit says” *Insider*, July 19, 2022. Accessed January 20, 2023 <https://www.insider.com/doctor-louisiana-abortion-ban-affidavit-patient-miscarriage-2022-7> and Presser, Lizzie. “She Wasn’t Ready for Children. A Judge Wouldn’t Let Her Have an Abortion.” *New York Times*, November 29, 2022. <https://www.nytimes.com/2022/11/29/magazine/teen-pregnancy-abortion-judge.html>

⁶ Reproductive Justice, as framed by Loretta Ross (2017) and grounded in the experiences of Black women, involves three central rights: the right to have a child under the conditions of one’s choosing, the right not to have a child, and the right to parent children in just conditions. Reproductive Justice thus offers a broad vision of the kinds of transformative justice required to hold the state accountable for its long history of violation of women of color, by connecting the question of the right to abortion to the right to healthcare, childcare, food and housing security, education, poverty relief, environmental justice, gender and racial justice, and an end to private and state violence like rape, police brutality, and mass incarceration.

Recebido / Received: 03.03.2023

Aceito / Accepted: 29.04.2023

FRIENDSHIP, LOVE, AND FAMILY: COMMENTS ON SEX, LOVE, AND GENDER BY HELGA VARDEN

Alice MACLACHLAN¹

York University, Toronto

1. INTRODUCTION

Sex, Love, and Gender is a sweeping and systematic tour de force – an account of our sexual and gendered human nature, grounded in Kantian theory, that is courageously comprehensive in scope, carefully rigorous in its attention to the details of Kantian philosophy, and refreshingly forthright in its author’s unwillingness to be limited by Kant’s own failings. Reading it, I was reminded what historically informed philosophy can be at its very best: a direct and engaging conversation across centuries, which strives to leave the limits of each cultural context not by abandoning them, but by acknowledging and engaging them and, in doing so, inviting us to reflect on the limits of our own. As Varden remarks, “understanding Kant’s mistakes is important not only to understand Kant’s vulnerabilities in these regards, but also our own” (Varden 2020, 116). Reading it, I appreciated Varden’s determination to construct an account that would appeal to those of us outside of the Kantian tradition, and her insistence on doing so without apology – herself acknowledging the “emotionally hard work” involved in reading and “fixing” what Kant has to say about women, or those who are not cisgendered, binary, or straight. I was quite profoundly moved by such an expression of authorial vulnerability, a third of the way through the project. Varden’s sincerity is as refreshing as her consistent nimbleness of argument and seemingly encyclopedic grasp of Kant’s moral-political oeuvre found throughout this book. Attempting to respond to something so systematic is daunting, to say the least – especially as an outsider to the Kantian tradition.

I identify as a “non-Kantian” in at least two senses. First, I am by no means a Kant scholar, and in fact, I definitely fall into that swathe of people Varden describes in an early chapter, who – when teaching or referencing Kant – tend inadvertently to reduce his philosophical contributions to those of the *Groundwork* (despite the best efforts of some grad school professors who taught me better than that). Second, insofar as I claim a normative orientation or ‘bent’, I would not, for the most part, describe myself as Kantian. In my own thinking and writing on moral/political topics in general, and on questions of sex, love, and gender in particular, I tend to draw more on Aristotelian and Sentimentalist approaches, as well as

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p167>

contemporary feminist relational ethics. Of course, part of Varden's aim is to demonstrate to people just like me that Kant is situated far closer to us than we might have thought, and that the resources we have found elsewhere were waiting for us all along, right there in Kant's multi-layered account of human nature.

And, in large part, Varden is successful in persuading me that her version of Kant on sex is consistent with some of my deepest convictions, especially when it comes to the major themes covered in the second half of the book: abortion, marriage, and our rights to privacy and bodily integrity. Some of these convergences I expected; others were more surprising. Of course, among philosophers, agreement is almost never total. In my remarks here, I raise three topics about which I would have liked to hear more – namely, the duty of truthfulness in the context of sexual identity, the absence of family from her account (and his), and a quick question about speech that harms.

2. TRUTH-TELLING AND DISCLOSURE

Near the end of Part I, Varden takes up Kant's rather infamous responses to Maria von Herbert. Their correspondence, as described by Rae Langton in "Duty and Desolation" (1992) is heartbreaking. Von Herbert writes to Kant asking for personal advice; she is in despair and wonders if it is always a perfect duty not to commit suicide. Kant does not answer her question; he instead addresses her backstory (von Herbert had disclosed an intimate secret about her past to a potential suitor and lost him). He tells her that, if it is a true moral friendship, the man will return and, if it is merely physical, the relationship wouldn't have lasted anyway. Von Herbert writes back, explaining that in fact he did return, but she now no longer wants the relationship (or anything; she is even more suicidal). Kant then writes to someone else to learn von Herbert's secret – she had a past intimate relationship with someone who took advantage of her (we do not know if this is a description of consensual sex, or of coercion). After learning this, Kant doesn't respond further to von Herbert at all. He leaves her please unanswered, and instead he bundles up her letters with a cover note and sends the whole package to the daughter of his close friends, effectively turning von Herbert into a cautionary tale for the benefit of a young protégée. Von Herbert kills herself.

I regularly teach Langton's article in my feminist ethics classes and my students are fascinated by it. Needless to say, Kant rarely fares well in their hands; they are struck by what they take to be the rank hypocrisy of a thinker whose ethics is often summarized as "don't treat others as a means to an end" using one woman's despair as a teachable moment for another woman, whatever Kant's personal relationship to that second woman might be. Von Herbert, they rightly note, did not consent for her letters or her (intimate and private) story to be used in this way. They also note what they take to be callous judgment in his initial response, and what they perceive as his eventual abandonment of von Herbert, leaving her suicidal plea unanswered. We talk a lot by whether to judge a philosophy by its philosophers. Few of them are as generous to Kant as Varden is, who points out that "Kant does share a caring kind of advice" (162) and claims Kant is guilty of immaturity, not callousness, even musing "if it is

inappropriate to share such experiences with people for whom we perform a guiding function, it would be a very human mistake” (163).

Why do I focus on this passage? Well, perhaps it is a little bit to provoke Varden, whom – I would argue – falls down very slightly in her vow not to apologize or make excuses for Kant, here. It is one thing to share one’s own difficult experience with a close friend or to make general remarks based on another’s experience; it is quite another to pass on someone else’s private, despairing, letters as an object lesson, without the letter-writer’s consent or knowledge. While the latter is, sadly, “very human”, I don’t think take this to be as forgivable as Varden paints it out to be – at least not for someone whose sense of the inviolability of human dignity – the need not to violate one person for the sake of others – lies at the heart of his moral philosophy. As a professor, I am sometimes privy to my students’ most private and personal traumas; as a parent and volunteer, I am often in a position to offer guidance to young people whom I love or care about very much. I cannot see how the latter roles give me license to violate the trust bestowed when a student (or anyone!) shares their private pain with me.

But more than this rebuke to Kant, himself, I am interested in von Herbert’s dilemma, as it applies to the “special emotional and moral challenge[s]” facing those who bear “oppressed and violated identities” (160). Those with subjugated gender identities and sexual orientations must struggle to make sense of themselves and the particular “embodied, animalistic, aesthetically responsive forcefulness” (128) they experience. For many at the edges of the LGBTQQ2SIA umbrella, or those who find themselves in especially inhospitable and trans/homophobic contexts, their gender and sexuality may present first as an incoherence – then an impossibility – that must first be translated into even some minimal intelligibility even to the self, before it can be “engaged and developed, transformed, and integrated through our faculty of desire... in such a way that it is also brought into union with our moral vital force” (135). Gender identity, sexuality, orientation... these are as intimate and potentially as dangerous as the secret Maria von Herbert entrusted to her fickle friend. Often individuals are called to account before they are ready to come out, or even capable of assembling a coherent identity to “bring out,” – and, at the same time, avoiding or refusing the question is not a plausible option.

What does Kant’s duty of truthfulness look like, in this context? As Varden sees it, if von Herbert had lied to her friend, she would have committed “a formal, but not a material wrong – but this would have been hard to live with, and it would have held back the friendship.” I wonder what duties of disclosure are required of us, regarding our sexual and gendered selves, on a Kantian account like Varden’s, and what kind of normative pressure does this place on those whose sexualities are less stable or socially intelligible, in particular? Talia Bettcher has written compellingly about the double-bind facing trans people, for example, who risk their narrative being coopted into one of an “evil-deceiver” or a “make-believer”, no matter how they account for themselves. I am unconvinced a pragmatically curtailed, even incomplete, accounting of oneself under such circumstances necessarily entails a “formal, but not a material wrong.” While I appreciate that a reconstructed Kantian theory can do justice to the phenomenology of the awful and oppressive double binds that may face trans, non-binary, and even queer individuals, I am less persuaded it offers them the grace they are due, where it

concerns the choices they are forced to make. I worry that a Kantian duty of disclosure, even as Varden interprets it, asks too much of those with stigmatized and even socially illegible, sexual and gender identities.¹

3. FIRST COMES LOVE, THEN COMES MARRIAGE, THEN...?

My second concern takes the very lowest form of criticism, namely the “yes, yes, this is all very well, but why didn’t you talk about X”, where X is something from the critic’s own wheelhouse. And for that I do apologize. But in reading *Sex, Love, and Gender*, I was struck that among discussions of so many forms of human relationship (friends, sexual partners, spouses, citizens, even exes) there is little discussion of family, and what family configurations and relationships might look like, given this rich account of human nature. And yet, dominant and divergent understandings of family and “kin” are so bound up in the central themes of the book: the supposedly “proper” purposes of sexual love and marriage, the significance of love and loving relationships, rights to bodily integrity and reproductive justice, the limits of markets for bodily intimacy, and various social arrangements around vulnerability and care.

In particular, I would have loved to see how Kant’s remarks on the complementarity of men’s and women’s gender ideals might have been unpacked in Varden’s more inclusive and expansive hands. Until reading Varden, I had not grasped the detail with which Kant went into the ideal domestic division of labour, and how this division can be traced back to the woman’s association with the beautiful and the man’s with the sublime. I found myself wondering, what would an aesthetics of domestic labour look like, unfettered by gender essentialism? What Kantian resources do we have for articulating better, freer, configurations of home and kin? If, for Kant:

the home [is] the personal sphere in which two people of opposite sexes realize together their natural, embodied sociality (through both mechanical and reciprocal self-love) in a way that is consistent with their respect for each other as persons.... [and] from this personal, shared sphere [they], as a team, engage the outside world (91)

What do we, as readers who are not committed to the number or gender or role rigidity Kant uses to define this sphere, take from this about how we divide the personal from the public/impersonal (if not the state, then the outside or not-home)? How do we shape the personal into the domestic, in ways that are not heterosexist and patriarchal, colonial, ableist, ageist, bionormative, amatonormative, etc.? How do we extract the particular, peculiar goods of kin or family from these? And, further, how do we create space for the beautiful and the sublime in domestic configurations that do not reproduce (pun partly intended) the constraints of complementarity seen in Kant’s own work? It seems to me these questions are very much bound up how we understand our gendered, sexual, loving lives. A Kantian-informed exploration of chosen families, poly and non-traditional families, queer kinship configurations and other outlaw expressions of loving sexuality (or asexuality!) and family life might shed light on them.

¹ I discuss this issue in more detail in “Closet Doors and Stage Lights: On the Goods of Out” (2012).

Indeed, Kantian understandings of autonomy might especially useful in arguing for the value of chosen family.

Similarly, in the second half of the book, the absence of family from discussions of marriage and reproductive rights was equally striking – especially given the fascinating discussion of status relations as a kind of legal claim, early in Part II, where it is acknowledged that “the unique danger within status relations is that there is a real possibility for the shared home to become a place where might replaces right, and the weaker becomes enslaved to the stronger” (198). It is hard to grasp the power dynamics of home apart from the legal and social norms of family that shape what a home is (or isn’t). When Varden (re)considers Kant’s account of marriage, she persuasively argues against disaggregating or minimizing marriage along the lines proposed by Martha Nussbaum and Elizabeth Brake, because it would arbitrarily limit personal freedoms – subjecting them to the choices of not only one’s partners, but one’s partners’ partners – or limit the options of the weaker party. As I read this discussion, I wondered: does Varden intend this to be an argument against what is often taken to be a progressive argument in favour of non-romantic legal co-parenting arrangements? Does her Kantian case inadvertently tie reproductive/child-rearing commitments more closely to sexual and romantic love? And what are the implications for other kinds of care relationships, such as the elderly or otherwise vulnerable? It is not a condemnation of Varden to note the absence of kin and care relationships in her discussion; this is all too often the case in philosophical discussions of love. But it is a disciplinary tendency worth correcting, as the plausibility of minimal vs. maximal marriage hinges – in large part – on the implications of each for wider relationships of kin and care.

Finally, Varden explores the relationship between freedom and bodily integrity at length, including a powerful Kantian argument against criminalizing abortion. But abortion, while it is fundamental (and I would argue central) to reproductive justice, is not the only right at stake. Varden explores why the fight for marriage rights has been so crucial for some queer legal activists; the fight for parental rights (whether over adopted children, the children of partners, or donor-conceived children) has been just as significant – arguably more so, since many radical queers opposed to marriage, nevertheless form families with young children whom they wish to protect. Given that Kant himself tied the purpose of sexual love to (ahem, traditional) procreation, I would have been interested to hear how sexual love and parental or caregiving love might still be connected in some kind of open-ended teleology, especially given Varden’s defense of comprehensive marriage. If we take away a narrowly bionormative view of procreation, what kind of teleological relationships – if any – remain?

4. PORNOGRAPHY AND PRONOUNS

My last theme is less a critique than a question. I was struck, in light of the nuanced discussion of the harms of revenge porn, by Kant’s insistence on the right to free speech, and the claim that “we cannot do wrong with words as such” (195). Those with trans- or non-binary gender identities are all too aware that whether or not we can do wrong with words, we

can certainly do real and significant harm with them. In particular, we can do significant harm when we misgender others. And so, I'm curious, what kind of spaces and arguments are created in this account for explaining the particular wrongs of misgendering, and for defending the importance of this gender and social integrity against the (often trolling) insistence that "I'm just exercising my right to free speech". Can Kant offer us new tools in this defense, or does his commitment to the centrality of free speech prevent him from doing so? Are there conceptual resources for legal demands for appropriate recognition of one's gendered self from others? (as opposed to the state, through identification cards, etc.) Can one argue that a distorted, vicious representation of one's gendered embodiment is a social harm along the lines of revenge porn? Given how often gender and sexuality are implicated in slurs and hate speech, I am interested in Varden-Kantian response to these social harms.

5. CONCLUSION

As I reread and reflected on *Sex, Love, and Gender*, I found myself asking what the bar for success for the goals of the book is, at least insofar as these goals concern its non-Kantian audience (I know there are a rich array of contributions to the inside-baseball of Kant scholarship here that just go well over my head). Where does this leave those of us who work on sex, love, and gender within feminist, anti-oppressive, and inclusive traditions, in our relationship to Kant? Asking this question highlights the subtlety and significance of what Varden accomplishes. She is not aiming at anything so heavy-handed as conversion, I think (or at least, I hope not), but rather, at opening up new kinds of conversation. I will no longer help myself to straw-Kantians in discussions of the emotional, relational, and physical dimensions of our personhood, and that I must move Kant from target to unlikely ally in some of the topics I take closest to heart. I still think that the strength of Kantian theory (its complex and comprehensive systematicity) is also very much its weakness (it often feels possible and easier just to get from A to B without all this machinery, when discussing – for example, the value of physical love, the importance of respect, or the significance of abortion rights) but I now find myself to be compelled to double check that I am not missing something, when I skip past it.

Thank you to Helga for such a provocative, thoughtful, brilliant and personal book. I am grateful for having had the opportunity to read it, and a bit surprised to realize how much I will bring Kant into future conversations on these topics.

Alice MacLachlan

March 2023

ABSTRACT: Helga Varden's *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory* is a sweeping and systematic tour de force – an account of our sexual and gendered human nature, grounded in Kantian theory, that is courageously comprehensive in scope, carefully rigorous

in its attention to the details of Kantian philosophy, and refreshingly forthright in its author's unwillingness to be limited by Kant's own failings. As a contemporary argument for the value and relevance of Kant on Sex, it is overwhelmingly successful. Nevertheless, in this response, I raise three topics on which I remain unconvinced by Varden's reconstructed Kant: namely, the duty of truthfulness in the context of sexual identity, the absence of family in her account (and his), and the implications of speech that harms.

KEYWORDS: Kant, Helga Varden, Sexuality, Family, Love

REFERENCES

- Bettcher, Talia (2007) "Evil Deceivers and Make-Believers: on Transphobic Violence and the Politics of Illusion." *Hypatia* 22:3, pp. 43-65.
- Langton, Rae (1992) "Duty and Desolation." *Philosophy* 67:262, pp. 481-505.
- MacLachlan, Alice (2012) "Closet Doors and Stage Lights: on the Goods of Out." *Social Theory and Practice* 38:2 pp. 302-32.
- Varden, Helga (2020) *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*. Oxford University Press.

NOTES

¹ Alice MacLachlan is Associate Professor of Philosophy at York University, where she writes and teaches in moral, political, and feminist philosophy. She is also Co-Editor of *Feminist Philosophy Quarterly*. Her recent publications include "Mere Talk, Accountability, and Repair: Arendt and Bar On on Civility" (2023), "Rude Inquiry: Should Philosophy Be More Polite?" (2021), "Apologizing for Evil" (2020), and "Pandemic Parenting," with Ami Harbin (2020).

Recebido / Received: 19.03.2023

Aceito / Accepted: 29.04.2023

RESPONDING TO ANN CAHILL, ALICE MACLACHLAN, AND JORDAN PASCOE

Helga VARDEN¹

University of Illinois at Urbana-Champaign

In her closing remarks on *Sex, Love, and Gender*, Cahill wonders if I believe there is “any kind of analogy ... to be made between philosophical orientation and sexual orientation”? At the moment, at least, I think my answer is yes (on the assumption that Cahill is asking whether there may be something given about both). I believe, in other words, that our deepest philosophical orientations, like our sexual orientations, are also deeply personal and contingent—and contrary to what we might easily think, they do not express the “best” choice or an objective fact that everyone ought to recognize. To explain, doing philosophy is only possible when we have developed certain abstract conceptual reasoning powers.² Hence, by the time we start doing philosophy, not only have we had many formative experiences, but we have a way of going about life and a growing awareness of many of the questions and challenges that we will continue to think about or face just by virtue of, exactly, who we are.

To illustrate, MacLachlan points out in her comments that family is very important to her, and figuring out the complexities of families is at the heart of her philosophical concerns; Cahill explains that she is deeply puzzled by unjust sex with an emphasis on how hegemonic heterosexuality harms women; and Pascoe tells us that she thinks a lot about sexuality’s multifaceted nature—good and bad—as well as considerations of embodiment and authorizing consent.³ In light of these disclosures, their “choices” of philosophical traditions are not very surprising: MacLachlan early on found herself drawn to Aristotelian/sentimentalist/feminist relational approaches, Cahill to postmodern theories, and Pascoe, like me, found Kant’s philosophy of freedom both deeply appealing and in need of profound transformation. I currently believe that each of us found approaches that suit us, given what we want and need to think about, who we are (becoming), and I don’t think that any one of us found the “correct” way. There are many good ways and yet some of them fit us better, more deeply, than others because of who we are. We are drawn to philosophical orientations that we experience as offering us the most useful tools given the deep personal and philosophical puzzles that drive

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n1.p175>

us. Indeed, I suspect it is because we experience these philosophical puzzles as deeply personally important that we easily make the mistake of universalizing our contingent, favored ways in this regard—whether our choice is Aristotelianism, Kantianism, sentimentalism, feminist relational approaches, or postmodernism—just like religious persons who feel deeply at home in the religious frameworks they inherited or chose—whether, say, Buddhism, Judaism, Islam, Hinduism, Christianity, or atheism—have a tendency to universalize this contingent feature of themselves too. It easily feels like one’s own religious or spiritual way surely must be the right choice for everyone?! Hence, reading this book for Cahill and MacLachlan is analogous to, I think, me visiting some of my religious friends’ religious houses: I feel welcome and I absolutely recognize these religious institutions’ value in general and for my friends, which is consistent with how my religious, heathen soul needs nature—especially mountains and water—to fill the same existential needs.

Returning to our deep philosophical leanings, I find myself wondering if perhaps it is also the case that the four of us in conversation here—Cahill, MacLachlan, Pascoe, and I—also trust ourselves the most with our favorite philosophical traditions with regard to these specific philosophical questions exactly because we experience these questions as existentially important first-personally. And because these questions relate to issues that are central to our lives as both thinkers and persons, we do not approach our thinking about them lightly. If there is something to this way of thinking about philosophical orientations, this could be part of the reason why the four of us have been willing to think along with one another again and again over the years. After all, although both Pascoe and I are Kantians, we often start from very different places, and all four of us value the philosophical importance of disagreement and allowing ourselves not to know, at least not yet. It is my judgment that we also believe our very different ways of doing philosophy are interesting and valuable, and that we are wiser together than we are on our own. Speaking for myself, I have always found that thinking in their company is to be held with hands that can be trusted as I try to become more, to go beyond where I currently am in my thinking. And this is also how I experience these three engagements of theirs with *Sex, Love, and Gender*: generous, loving, challenging, and wise. My absolute favorite way of doing philosophy. I am very lucky, and I am very grateful.

Cahill’s other quick question at the end of her reflections takes us in a different direction regarding diversity. She asks whether my type of approach has space for a “robust alterity—something that moves beyond the kind of dependency upon care that [my] notion of human embodiment requires, and that understands the self as always and already in relation to the other, and as irreducible beyond relations.” I do hope my theory has room for alterity, though I leave the judgment of how robust it is to the readers. To explain how I see alterity as explorable by my theory, a quick reminder of some of its elements is necessary. The way I am currently thinking of Kant’s theory of the “predisposition to humanity” is that it comprises both our capacity for setting ends of our own and our social sense of self. Together these two elements give our humanity an ineliminable “unsociable sociality,” understood as two deep longings of

ours: to be on our own and to be seen by others. In addition, our “predisposition to animality” is constituted by three reflexively conscious drives, namely to self-preservation, to sex, and to affectionate community. Finally, our “predisposition to personality” enables us to ensure that the ends we set are respectful and supportive of our own and others’ pursuit of rich, good lives.⁴

Now, developing these predispositions well involves transforming and integrating them into a coherent whole, which includes developing them by means of associative, teleological, aesthetic, and abstract conceptual thought and in ways attentive to our “natural” and “moral” vital forces (so that we are subjectively harmonious wholes). Hence, some of these elements, such as the social side of our humanity and the animalistic drives for sex and affectionate community, pull us toward others—wanting to be seen and to be in unions with them—while our need to set ends of our own pushes us away from others. Moreover, we try to do things we have not done before—and that maybe no one has ever done before—and we engage in creative, playful, and aesthetic activities, including art, clothing, home creation, gardening, music, and sports, and as we do this, we can use any one and all these kinds of thought. On this approach, there is, therefore, at the heart of us, an element that is deeply creative. Hence, although developing the social abilities to hold each other in various ways are crucial—as explained by the accounts which appeal to the supportive, social elements of our predispositions to animality and humanity—so too is the constant appreciation of the importance of letting others (including our loved ones) keep becoming independently of us, and their sharing of their creative alterity with us is always a gift.⁵

Finally, although we need others in many ways, the predisposition to good as a whole—constituted by the predispositions to animality, humanity, and personality—and the vital forces are subjective elements in us; they are constitutive of our phenomenology. They enable us, for example, to distinguish pleasure and pain in ways that enable our survival from at least the moment we are born, and they are also what we need to learn to heed whether we are exploring our own alterity or healing from others having attacked or violated us in numbing or frightening ways. Learning to heed the predisposition to good in ways attentive to our natural and moral vital forces is, on this approach, constitutive of a good and flourishing life we can morally own as our own. I believe it is consistent with this to argue that there may be limits with regard to how different someone can be from ourselves and yet we can still share homes with them—a possibility that depends too on how complementary the alterity is—but most of the people we love and live with are not ones we share homes with.

These questions regarding alterity bring me both to Cahill’s concerns about identities being real on constructivist accounts and MacLachlan’s questions about families. First of all, I must have written in a way that miscommunicated my view on (postmodern) constructivist accounts since I absolutely do believe that these accounts can capture how our various identities are real and exist. I did not intend to say that these approaches cannot do this;

they can and have thus enabled the philosophical tradition to do better in these regards. My worry about these constructivist accounts is rather, as Cahill points out later, that they cannot philosophically capture how people can get their own sexual orientations or sexual/gender identities right. That is to say, that (postmodern) constructivist theories cannot philosophically capture sexual orientations or sexual/gender identities in ways that are consistent with deep pre-social and pre-political longings that people have always experienced themselves as having and that are existentially important to them. Although I maintain that sexual orientations cannot be understood in essentialist ways, they can also not be understood as mere choices or simply as externally or socially produced. We can get these aspects of our being right and our philosophical theories must have resources with which to explain this. My account offers such resources—as Cahill notes—without reducing sexual/gender identities or sexual orientations to essences, choices, or mere external or constructions. The claim is not that the Kantian way of doing this is the only way; it is one way, and, I argue, other traditions need to find ways to do this too.⁶

Another advantage of my approach is, in my view, that it is sensitive to the good reasons we have to think that the metaphysics of race is not identical to the metaphysics of sexual orientation or sexual/gender identities. We have good reasons to believe, in fact, that race is socially constructed all the way down, while sexual orientation and sexual/gender identity are not. (To illustrate this, one can try to replace the racialized identities mentioned in this part of Cahill's commentary with a sexual orientation or a gender identity. If we do, the argument no longer proceeds as smoothly and convincingly, and my theory attempts to explain why.) Hence, although all identities track histories of injustice, their differences require different philosophical accounts to be critiqued—and so, we cannot simply list the identities as several examples of the same phenomena or assume that one analysis will capture all of them.⁷

My theory can also speak both to how sexual orientations and sexual/gender identities are distinct in part because of how they are not inherited in an irreducible way and to how LGBTQIA+ types of identities occur in all kinds of families and societies across the globe. They are a type of identity that tracks individuals—individuals who can find themselves all alone in a family or society where no one they know is like them and all those they know (family, friends, and society) might kill or damage them if they show them who they are. To relate this back to the first point above—about philosophical orientations—I believe this is one reason why I experienced Kant's practical philosophy as reliable: it has philosophical resources that can empower individuals who non-accidentally—given the fact that the LGBTQIA+ identities are not inherited (from families or cultures)—can experience themselves as absolutely alone in the world.⁸ It is also why I wrote the book to these individuals, as a book I hope is experienced as a philosophical friend by those who do not (yet or anymore) have any.⁹ I suspect this might be one reason why I did not, I hear Cahill as saying, pay sufficient attention to problems related to how the hegemony of heterosexuality harms (straight) women,¹⁰ or to the ways in which my theory implies that if things go well—personally and culturally—we all will explore

our sexuality in curious, emotionally rich, cautious, and experiential ways. Fortunately, Pascoe generously does a good bit of such exploration on my behalf in her comments on *Sex, Love, and Gender*—a fact that I suspect is non-accidentally related to another fact, namely that Pascoe is one of the Kant scholars walking the planet who best knows not only my theory, but feminist philosophy and the philosophy of sex and love. Moreover, although much of what Pascoe and I say about this is said with regard to LGBTQIA+ explorations, I believe that it should be useful not only to straight women but also to straight men who sexually love women and who want to sexually love them well, including by taking on the challenges stemming from the debilitating associations and behaviors they have inherited from our oppressive cultures in these regards.

This brings me to MacLachlan's call for more theorizing about the family, including queer families. I totally agree with this call. I am not entirely sure why I did not do more of this theorizing.¹¹ One reason might simply be that a fuller critique of the family may deserve a book of its own. Another reason, perhaps, is that all the philosophical tools I would use to theorize the family in more detail are already in the book; writing up something more significant about the family can be done by means of the tools made available there. Importantly too, given MacLachlan's question regarding co-parenting arrangements, if this were to be done, then it's important that my theory requires us to distinguish carefully between issues concerning marriage and concerns regarding children's and parents' rights. These are distinct concerns on my approach, and they are therefore compatible with much reimagining about how to create good, non-conventional ways of co-parenting. This is not to justify that I did not do more, but I also believe it is important to note that on my general systematic, yet also bottom-up approach, the most interesting writings on the various kinds of family and familial topics with the philosophical tools provided in my book would probably come from authors who are living and experimenting with different kinds of family life in thoughtful ways. To put this point from a different direction, an advantage of systematic philosophy is that you strive to give your readers the tools you have in your possession so that they can use them to theorize their own lives and, of course, to improve on and, when needed, to criticize what you have done with them.

Related to this last point, one of my biggest worries concerning non-systematic approaches or approaches that stay very focused on specific phenomena in their explorations is that they become too dependent on the authors' own wisdom about a topic and that they do not explicitly strive to empower their readers with philosophical tools they can use on their own and in other ways than the authors themselves do. This is probably also related to Cahill's question regarding what explains why and how we do what we do philosophically. I would consider it a problem with my texts if people ended up believing something just because I believe it. I want my texts to provide spaces in which people feel empowered to figure out what they feel and think about something that matters to them on their own. Kant's "Sapere Aude!" is, in other words, an orienting principle for me and probably one more reason why I feel comfortable working within the Kantian philosophical framework, despite Kant's

many serious missteps on issues that matter the world to me. I can even often use Kant's own philosophical tools to engage the question of why, how, and where he went wrong. Indeed, my worry about the bad temptation we, as philosophers, have to want to be adored (famous) may very well be one reason why I deeply prefer to talk and think not only with Kantians; I know I need many kinds of philosophers around me to help keep me honest.

This brings me to MacLachlan's questions regarding our duty to be truthful about our own sexual orientations or sexual/gender identities when others ask us about this. I suspect MacLachlan already knows what I am about to say, but it is important to say it explicitly nonetheless: although we have a perfect duty to be truthful about our own orientations and identities, this does not mean that we have a duty to be truthful regardless of when people ask or who is asking. Oftentimes, the correct response is simply "that is none of your business!" or "I simply do not want to talk about this with you." I suspect MacLachlan will grant me this; one worry of hers concerns the ways in which members of the LGBTQIA+ community can feel pressured to out themselves in situations that are not good for them. I agree, so let me approach this one in a more roundabout way. In short, I believe an important life skill for a member of the LGBTQIA+ community is to find people who can be around us in stable and loving ways that allow us to grow—and to hold only these people close. Paradoxically, developing a strong sense of identity requires us to learn to be vulnerable and open in deeply loving and good ways—and insofar as this involves being intimate with others, we need good people around us who can hold us as we try and sometimes fall (so that we fall softly and without damage). Moreover, I believe that some of this work does not involve others but rather, to say this with Kant, tending to the goodness of our predisposition to good. That is to say, having an oppressed identity, in my view, involves having had many people—including people entrusted with positions of authority—wrongly attack you in direct and indirect ways, including by giving you a sense of being not good but bad or perverted. Loving, good, close friends can help heal some of the damage that results from those attacks, but some of the healing is also about (re)learning to feel yourself as good. I believe this kind of (re)learning often includes activities in nature—swimming, walking, hiking, sailing, etc.—or art (doing or enjoying art), or spiritual/religious activities. (Which activity a person prefers is, in my view, again a deeply personal, contingent matter.) Crucially, in response to MacLachlan's worry that my account is too burdensome on LGBTQIA+ people, my approach emphasizes the importance of setting boundaries and constructing one's life in loving, good, and wise ways. And nobody has a right to intrude into our personal or intimate spheres; being invited in is an honor and a privilege. In my view, learning how much one needs, wants, or can share in the more personal or intimate settings is prior to the process involved in being able to share, if at all, in broader, social, and even public settings. Hence, this is how I would start an analysis of the problems of premature outing of people and why, on my approach, one would have both perfect and imperfect duties not to do this to anyone.

These last points also relate to how I would respond, at least as a start of this important conversation, to the point about how words can harm, such as they do in misnaming. I absolutely agree. A related, main focus in the book was to explain why public authorities—all those who are vested with public authority, from public officials to anyone professionally licensed—are required to develop ways of communicating that do not oppress and to acknowledge people as who they are. As we transform inherited oppressive practices and institutions, one important task is to rewrite public documents and forms—from passports and driver's licenses to property deeds and contracts—so that they do not require people to misidentify themselves in order to fill them out. Moreover, I focused on phenomena such as stalking to show how within public spaces no one is legally permitted to privatize them by making it impossible for somebody else to move freely about in them without someone following and tracking their movements. This complements the idea that emotionally healthy and virtuous action requires us to be invited in if we are to share private, let alone intimate, spaces and how, within these spaces, continuous authorizing consent—in a thick sense—is constitutive of how we live well together. (More on authorizing consent toward the end of this text.)

Now, even if MacLachlan were to agree with or at least accept all of this, she might still say, OK, but what about situations where saying “sorry, I do not want to speak about this with you” is not a real option. In my view, and I know she agrees, the details start to matter here. Sometimes, the question asked is too intimate or asked too early in a relationship, which might be a reason for us to slow down; other times, if some conversations never happen, then we may ask why they don't or their absence might be a reason to re-evaluate the nature of the relationship. Now, importantly, my approach rules out lying as a morally good way out of these problems.¹² MacLachlan correspondingly worries that my account is too demanding of those who live subjected to much oppression, including sexual or gender oppression, since they often find themselves in situations where others push exactly on very intimate, personal questions without the appropriate carefulness. In my view, if my account is on the right track, it does not subject oppressed people to any new obligations; rather, it provides resources to philosophically theorize the lives they live already. In these situations, if the theory is good, then it is the case that people who handle their oppressed identities well—wise people—agree that lying in an effort to protect oneself is morally exhausting and typically not required (proper boundary setting is the way to go). Only when pressured in ways that are unavoidable will lying present itself as a way out, but it is a bad way—it involves formal, though not material, wrongdoing, and thus exacts a moral cost—and is precisely one of the difficulties involved in living with an oppressed identity.

Hence, one of the challenges of living as LGBTQIA+ involves owning whether one needs to lie or deceive to keep people one does not and cannot trust at sufficient distance. In these situations, there are no morally good ways out since the option is either to let others formally and materially wrong oneself or to commit formal wrongdoing. Correspondingly, if Maria von Herbert lies to her friend, then she does commit a formal wrong, but if her judgment is correct,

then this is the only way to avoid that her friend both formally and materially wrongs her (by wrongly asking to be trusted to be held closer).¹³ Moreover, if Herbert is correct in holding her friend at a distance in this way, then it is important that she owns that this is exactly what she is doing. She simply cannot have a closer friendship with this friend, at least not yet; it is too dangerous. To put the point differently, if MacLachlan is right and I am wrong, then wise people do not experience a moral cost when they lie in these complex situations, and those who choose this strategy do not find that in so doing they are, say, numbing themselves or doing something that morally bothers them. In other words, I do not think solving this problem is something a philosophical theory can or should try to do; I think the best theory is the one wise people who live with oppressed identities would agree with, the one that fits with or philosophically captures how they experience this type of complexity already. If they report that lying is a morally uncomplicated choice that feels good, MacLachlan is right and I am wrong.

At this point, MacLachlan might ask another question about Kant's handling of the Von Herbert situation, namely by challenging my claim that Kant was "kind of caring" in his advice in response to her first letter. To clarify a possible miscommunication, the reason why I stated that his first response to Von Herbert was caring was that he pointed out to her that if the friend who walked away is a true friend, then they will return even if they were at first upset. And he was right about this. Things get more complicated from there, however. As MacLachlan explains, once Kant learns of the more complex backstory, he is unable to handle Herbert's next suicidal letter, and he gives both letters to the daughter of two of his best friends, a young woman for whom he probably was some sort of guiding adult. MacLachlan argues that he should not have shared these letters with this young woman; to do so is to use another person as a mere means and not as an end in itself. End of story. There is no doubt that I find this example more complicated than MacLachlan does. More information is needed before I would be confident in my judgment and I am generally more uncertain than MacLachlan about the question of exactly how much we can share of real-life examples—especially when suitably abstracted, which Kant didn't do—with persons for whom we have a personal, guiding function, like our children, close friends' children, or our nieces and nephews. I consider this a difficult question and my intuitions here don't quickly and easily line up with those of MacLachlan.

Still, my main hesitation with regard to common assessments of Kant's conduct vis-à-vis Von Herbert, including that of Rae Langton (1992), is not about this, but about the view that this example illustrates that Kant, or his philosophy, is inhuman, cold, callous, or bad. Rather, in my view, if Kant was wrong, then I regard this as a distinctly human mistake that demonstrates Kant's immaturity around some aspects of human life. There are many things Kant should not have done—and this is probably one of them—but I do not think it makes him inhuman, callous, or cold, nor does it reveal his philosophy to be bad. His own theory of wisdom can be used to explain his likely failures here. Now, even if MacLachlan grants me

this, she can still insist that, in my heart, I was being too gentle with Kant here, not holding him properly to account. Quite possibly. After all, I certainly do consider Kant's inability to be around Von Herbert's vulnerabilities (especially her second letter) as intimately related to his seeming troubles of handling intimate aspects of his own life. I believe that there is usually a complex story behind such failures and limitations, and this certainly seems to be the case with Kant, who was not known to be a bad friend or an especially selfish or coldhearted person. He was loved and cherished by his friends—and he loved them. Hence, I do not ultimately know the answer here; I might very well have been too careful and not tough enough. I disagree, however, with MacLachlan's claim that I was forgiving of Kant (as this would not be my thing to forgive).

One of Pascoe's worries is also that I am not tough enough; for her, the problem is my analysis of abortion. Now, Pascoe and I agree on very many things regarding abortion, but we do not currently agree on what restrictions are justifiable in a just state. *Sex, Love, and Gender* defends the claim that if access to reliable and good health care is available—something that is not the case in most states in the world—the state can and should require pregnant persons to make their choice to terminate their pregnancy by a certain time, which is to be determined by the legislature. There is no objectively correct deadline by which to make this choice, but the more defensible answers seem to lie somewhere in the 12-15 weeks range. There are many exceptions to this rule, including those grounded in physical or mental health concerns, but I do argue that this is the general, ideal principle. Pascoe's worries here are several. To start, she worries that the account I provide misdescribes the relation between the fetus and the pregnant person as an "interaction" within the pregnant person's body. In addition, she continues, even if we grant this is a type of interaction, she does not understand how the law can hinder these interactions in space-time (since the fetus is inside the pregnant person's body). Pascoe furthermore proposes that a direct appeal to innate right—"I want my body back"—should be permissible throughout the pregnancy and one does not need to appeal to mental health concerns to do so. And she thinks that regardless of how good our lawgiving is (as judged by the standards I propose), there will be cases that do not fit. Last, but not least, Pascoe maintains that because actual states are almost without exception very far away from the ideal I sketch, it is troublesome to address this question at all in ideal theory because these badly functioning states will easily use this ideal standard re: a time limit to justify their focus on this one legislative issue rather than address all my other proposals regarding how to secure proper reproductive health for all citizens and residents.

To start, I agree that bad states will use any excuse to continue to oppress, and thus they may misuse my theory too. My first commitment, however, is to pursue truth and to pursue it the best I can when theorizing. I cannot expect everyone to be as careful as Pascoe is in her reading of my theory, even if it is also the case that I cannot not provide this theory because many readers are unlikely to be careful and conscientious. It is also the case that I wrote this text prior to the recent political storm following SCOTUS's *Roe. v. Wade* decision and in a context

where it still seemed most important to respond to some classical philosophical discussions of it. Still, having read Pascoe's comments, a better presentation of this part of the theory could foreground the complexity of reproductive health care rather than the issue of abortion. This would have made possible misappropriation even more difficult textually and it would also help to push the priorities in better directions regarding this complex issue. Moreover, I completely agree that given the *Roe v. Wade* decision and discussion, at least in the US context, rethinking how to present this theory is necessary and I am grateful for her helping me see not only the need for this but also kickstart the related process of reimagination.

Two other quicker notes in response to this discussion of Pascoe's. On the issues of interaction between pregnant persons and fetuses, I believe that my descriptions fit best with what I hear pregnant persons saying: once they can feel the fetus's presence, they talk, feel, and act in ways that to me sound like they are interacting with the fetus growing inside themselves. In fact, I hear those who find the experience anything but comfortable as talking similarly; I hear them as often feeling invaded by the fetus—a description that also presupposes interacting. Although I might be missing something here, I do not hear any of them describing their experiences as if the fetus is merely an extension of themselves; rather, affectionately loving moments tend to be described as feeling at one with the fetus, similar to how we also describe such moments with persons external to us.

Regarding the permissibility of direct appeals to innate right—"I want my body back"—my first response is, as Pascoe anticipates, that this is a mental health claim. It is expressing deep existential frustration that a legal-political system—through legislation and policies—must take seriously and accommodate well. Now, these cases—like all later stage abortions—are necessarily emotionally and physically complex, in my view, for the reasons engaged in the book. After all, the later in the pregnancy the abortion procedure takes place, the more complex are both the needed medical assistance and the issues concerning how it should be performed. If my argument in the book is on the right track, once the fetus is viable, then health care professionals should strive to save both the pregnant person and the fetus, with preference given to the pregnant person. More generally, it matters here to find solutions that everyone involved can live with well, including the medical health care professionals. After all, cases in which abortions are needed at a late stage are typically emotionally complicated for all the involved parties—and if they are not, this is not obviously a comforting sign that things are going particularly well. And, for the sake of completeness of argument, in particularly horrifically oppressive (barbaric) states (in general or regarding abortion specifically), my analysis of Kant on infanticide in the book becomes relevant also here.

Before ending, let me return to authorizing consent one more time, since both Cahill and Pascoe raise some important questions about this. Pascoe suggests that with regard to sexual uses of our bodies and complexities regarding organ donation, it might be better to use

Kant's idea about sharing ends as our starting point for revising his account, while Cahill is worried by how I let authorizing consent do much legal work. Starting with Cahill's concern, one reason I am using authorizing consent actively is that within the context of LGBTQIA+ lives, their continuous authorizing consent has often not or is still not (in many countries) given legal recognition. In addition, I believe that continuous authorizing consent is the better legal alternative and that, for reasons similar to those Pascoe uses with regard to reproductive health, the many concerns we have with regard to our immature and debilitating sexual cultures are better handled through public policy aimed at education and, in the case of sex work, workplace safety than through criminal law.

This latter point also relates to Pascoe's questions about whether it would be better to use shared ends as our starting point when discussing things like sexual use of our bodies or organ donation. I need to think more about this suggestion, though here are some reasons why I would not want shared ends to do too much work. To start, on the theory I currently defend, there is nothing wrong with sex work as such, even though much of this work does not involve shared end-setting among the parties. I suspect that the closer we get to sex therapy, the more we need to carefully negotiate ends, but also here, like with all therapy, I don't think that it is a problem as such that patients pay their therapists for their assistance. Finally, with regard to organ donation, there are many reasons why people donate their organs, and ideally, my account can speak to complexities involving donation not only after one is dead, but while still alive. My general thinking on legal permissibility here—authorizing consent in this regard—tracks shared lives (rather than necessarily shared ends) or existentially important (typically religious) features of a person (their identity or who they are). However, it is quite possible that I could keep all of this and develop the account in various ways—to capture other phenomena—by focusing less on shared lives and instead on shared ends. I need to keep this suggestion with me as I go on.

I hope my responses above communicate not only how I currently think about the rich and thoughtful critiques provided by Cahill, MacLachlan, and Pascoe, but also how much I have enjoyed thinking through their many reflections. Obviously, although the above are my first responses; I will reread their critiques many more times, which, in all likelihood, will involve realizing that I did not yet quite understand aspects of their comments. In addition, of course, their thoughts will work themselves into my future texts in ways that I do not yet know and cannot even anticipate. What I do know is that whatever those ways are, they will be the good ways. Thank you!

ABSTRACT: This paper reflects on and thinks along with Ann Cahill's, Alice MacLachlan's, and Jordan Pascoe's engagements with my *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory* (OUP, 2020). The topics engaged range from abortion, authorizing consent, family, human nature, sexual, gender and philosophical identities to the infamous letter exchange between Kant and Maria von Herbert and complexities regarding various kinds of oppression.

KEYWORDS: abortion, authorizing consent, family, gender identity, human nature, Kant, Maria von Herbert, LGBTQIA+, oppression, philosophical orientations, sexual identity.

REFERENCES

- Cahill, Ann. "Sexual Desire, Inequality, and the Process of Transformation." In *Body Aesthetics*, ed. Sherri Irvin. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 281-298
- . *Overcoming Objectification: A Carnal Ethics*. New York: Routledge, 2010.
- . *Rethinking Rape*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001
- Bakhurst, David, and Martin Sticker, eds. *Kant on Education and Improvement*. Special edition of *Journal of Philosophy of Education*, v. 55, no. 6, 2021, pp. 905-1158.
- Hay, Carol. *Think Like a Feminist*. New York: W.W. Norton, 2020
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View, 1798*. In *Anthropology, History, and Education*, ed. Robert B. Loudon and Günter Zöller, trans. Mary Gregor, Paul Guyer, Robert B. Loudon, Holly Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöller, and Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 2007.
- . *Correspondence*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- . *Religion with the Boundaries of Mere Reason*. Trans. G. D. Giovanni. 1793. In *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. A. W. Wood and G. D. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.
- . *Practical Philosophy*. Trans. and ed. Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1996b.
- Langton, Rae. "Duty and Desolation." *Philosophy*, v. 67, no. 262, 1992, pp. 481–505.
- MacLachlan, Alice. "Fiduciary Duties and the Ethics of Public Apology." *Journal of Applied Philosophy*, v. 35, no. 2, 2018, pp. 359-380
- . "Feminist Perspectives on Reproduction and the Family" In *Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Feminist Philosophy*, ed. Carol Hay. New York: Macmillan Reference, 2017, pp. 317-343
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love: An Opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Pascoe, Jordan. *Kant's Theory of Labour*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- . "I Hunger for You: Kant and Kinky Sex." In *What Philosophy Can Tell You About Your Lover*, ed. Sharon M. Kaye. Open Court Press, 2012, pp. 25-36.
- Varden, Helga. "A Kantian Account of Intersectionality." In *Dignity, Freedom and Justice*, ed. R. Gotoh, Y. Kato, H. Richardson, Springer, forthcoming
- . "A love letter across the ocean to Esben Esther Pirelli Benestad." *Blikk*, March 29, 2023.
- . "A Kantian Account of Trauma." In "Radicalizing Kant," ed. Charles Mills and Corey W. Dyck. Special issue of *Kantian Review*, v. 27, no. 4, 2022, pp. 1-19
- . "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy." In *The Cambridge Kant Lexicon*, ed Julian Wuerth. Cambridge: Cambridge University Press, 2021a, pp. 691-695
- . "Kant and Arendt on Barbaric and Totalitarian Evil." *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 121, no. 2, 2021b, 221-248.
- . *Sex, love, and gender: A Kantian theory*. Oxford: Oxford University Press, 2020a.

———. “Kantian Care.” In *Caring for Liberalism: Dependency and Political Theory*, ed. Asha L. Bhandary and Amy Baehr. New York: Routledge, 2020b, pp. 50-74.

———. “A Kantian Critique of the Care Tradition: Family Law and Systemic Justice.” *Kantian Review*, v. 17, no. 2, 2012, pp. 327-356

———. “Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis.” *Journal of Social Philosophy*, v. 41, no. 4, 2010, pp. 403–21.

NOTES

¹ Helga Varden is Professor of Philosophy (home), of Gender and Women Studies, and of Political Science at the University of Illinois at Urbana-Champaign. Her main research interests are Kant’s practical philosophy, (the history of) legal-political philosophy, feminist philosophy, and the philosophy of sex and love. In addition to *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, she has published on a range of classical philosophical issues including Kant’s answer to the murderer at the door, private property, care relations, political obligations, and political legitimacy, as well as on applied issues such as care relations, non-human animals, education, the environment, privacy, poverty, and terrorism.

² For a recent collection of articles on Kant and education, see Bakhurst and Sticker (2021).

³ For illustrations of related work of each thinker, see Cahill (2001, 2010, 2016), MacLachlan (2017, 2018), Pascoe (2012, 2022).

⁴ Kant’s account of the “original predisposition to good in human nature” is found in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, pp. 74-76/AK 6: 26-28.

⁵ For more on all of this, see Part I of *Sex, Love, and Gender*.

⁶ As Cahill, MacLachlan, and Pascoe explain in their comments, *Sex, Love, and Gender* does not let Kant off the hook here. Rather, I use Kant’s theories of the predisposition to good to re-envision how we can think sexuality and gender within a Kantian framework, arguing that if we do, we obtain some extremely useful resources for analyzing core issues in feminist philosophy as well as the philosophy of sex and love. For readers new to (Kantian) feminist theory and the philosophy of sex and love, for outstanding introductions to these topics, see Hay (2020) and Marino (2019).

⁷ *Sex, Love, and Gender* does not engage the complicated topic of Kant’s racism. There were three main reasons for this. First, women and members of the LGBTQIA+ community across the globe share many experiences—good and bad—merely in light of sharing these identities. Second, I did not yet know how to capture differences regarding the metaphysics of sexual/gender identities and racial identities. Third, although I didn’t grow up in the US (but on an island, Osterøy, in Norway), I live and have lived here for almost two decades at this point. Hence, I needed some more time to find a good way to write about the topics of racism—in general and in the US context. For my two first attempts at doing this, see Varden (2022, forthcoming).

⁸ I write more on this complexity here: <https://blikk.no/esben-esther-pirelli-benestad-helga-varden-meninger/a-love-letter-across-the-ocean-to-esben-esther-pirelli-benestad/231603>

⁹ In fact, it is possible that Kant studies early on attracted women for the same kind of reason. (I provide an overview over the entrance of women into Kant studies in *Sex, Love, and Gender*.) That is to say, what I hear Pascoe saying in her reflections is something I’ve also heard from other women who found themselves quite alone in the academic world of philosophy: Kant’s philosophy places dignity with each individual and it maintains that each individual need to learn themselves and strive to live their own lives to the fullest. Hence, this type of philosophy non-accidentally felt empowering to many groundbreaking women philosophers.

¹⁰ There is a chapter—Ch. 4 “Kant on Sexual Violence and Oppression”—in *Sex, Love, and Gender*. This chapter speaks to how LGBTQIA+ people and women share this challenge, and it uses Kant’s accounts of the predisposition to good and the propensity to evil from the *Religion*, his accounts of affects and passions from the *Anthropology*, of perfect and imperfect from his (meta-)ethical writings, and of rightful relations from his Doctrine of Right in *The Metaphysics of Morals* as well as his distinctions between anarchy, despotism, republic, and barbarism from the *Anthropology*. Cahill is correct, though, that the main focus in this chapter is not how the hegemony of heterosexuality harms women and there is no separate chapter on this topic either. (Both *The Metaphysics of Morals* and Kant’s (meta-)ethical writings are found in Kant [1996b]).

¹¹ I have written a few articles on care relations—see for example, Varden (2012, 2020b)—but they do not offer the kind of exploring that MacLachlan is calling for here.

¹² The topics of Kant on morally impossible situations, on lying, and on formal and material wrongdoing have been with me for a long time. It is, as MacLachlan points out, a topic I return to throughout *Sex, Love, and Gender*, but they are also central in other writings, such as Varden (2010, 2021a, 2021b, 2022, forthcoming).

¹³ For the letters between Kant and Maria von Herbert, see Kant (1999).

Recibido / Received: 26.04.2023

Aceito / Accepted: 29.04.2023

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista deverá ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica. **O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado “double-blind peer review”**. Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais itens também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant’s thinking and Kantianism.

All submitted papers will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [cpek@marilia.unesp.br] in word or rtf. **The evaluation system adopted by the journal is the so-called “double-blind peer review”**. Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author’s name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

