

## **La libertad pragmática en *Metaphysik der Sitten*. Libertad y dependencia en el derecho personal de carácter real**

### ***The pragmatic freedom in Metaphysik der Sitten. Freedom and dependence in the personal right of a real kind***

JESÚS GONZÁLEZ FISAC\*

Universidad de Cádiz, España

#### **Resumen**

El propósito de este trabajo es reconocer la libertad pragmática en el derecho personal de carácter real, y más particularmente en la comunidad doméstica del matrimonio. Este derecho se presenta inmediatamente como una paradoja, pues en él el hombre es poseído como cosa y es utilizado como persona. La solución de Kant a esta aparente contradicción dentro de la comunidad del matrimonio consiste en el auxilio mutuo. El uso recíproco de cada cónyuge de los órganos sexuales del otro funda una peculiar comunidad doméstica. Esta comunidad no es ni natural ni moral. Es una comunidad de libertad para el uso en la que los seres humanos disponen unos de otros sin perseguir la finalidad natural; pero también es una comunidad para la dependencia, pues la humanidad se decide en la necesidad del influjo (la necesidad de pasividad o receptividad) de otros seres y no sólo en la personalidad moral (libertad práctica).

#### **Palabras clave**

Libertad pragmática, auxilio mutuo, matrimonio, derecho personal de carácter real.

#### **Abstract**

The purpose of this paper is to recognize the pragmatic freedom in the personal right of a real kind, and more particularly in the domestic community of marriage. This right seems immediately to be a

---

\* Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). E-mail de contacto: [jesus.gonzalez@uca.es](mailto:jesus.gonzalez@uca.es) .

paradox, for in it man is possessed as a thing and is used as a person. Kant's solution to this apparent contradiction within the marriage community is mutual aid. The reciprocal use which each spouse makes of the other's sexual organs founds a peculiar domestic community. It is a community of freedom to use the other in which human beings dispose of one another without pursuing the natural purpose; but it is also a community for dependence, since humanity is also based on the need of the influence (the need of passivity or receptivity) of other beings and not only on moral personality (practical freedom).

### Keywords

Pragmatic freedom, mutual aid, marriage, personal right of a real kind

### 1. ¿Puede hablarse de una libertad pragmática en Kant?

En su tesis complementaria sobre la *Anthropologie* (IAK desde ahora), Foucault reconoce en Kant lo que llama “libertad pragmática”. A juicio de Foucault, la libertad pragmática destella en dos fenómenos: dentro del matrimonio en la relación de auxilio mutuo, a la que están sometidos ambos cónyuges, y en el espacio público en el fenómeno de la galantería, a cuyo juego se deben, con independencia de su estado civil, hombres y mujeres. El auxilio muto es el uso de los órganos sexuales del cónyuge. Se trata de un régimen de reciprocidad, porque los órganos de cada uno están a disposición del otro, pero en cualquier caso es un régimen libre. Por su parte, la galantería constituye un juego de apariencias, en el que la mujer goza de una libertad inédita toda vez que ella puede someterle somete al hombre que está obligado a cortejarla. Para Foucault la libertad pragmática es *la libertad con la que los hombres disponen unos de otros*. Más concretamente Foucault va a llamar a esta clase de relaciones de uso y disposición de los otros “relaciones de dominación” (Foucault 2008: 25).

La libertad pragmática se encuentra *a medio camino entre el derecho y la moral*. Por eso Foucault cree encontrar un atisbo de tales relaciones en el “Derecho personal de carácter real” kantiano que Kant expone en la *Metaphysik der Sitten*. Este derecho comparte algo con la antropología, que tiene que ver con el influjo que los hombres buscan lograr en otros hombres, aunque el espacio de la antropología, que es el mundo, sea mucho más amplio. Por su parte, las relaciones entre los cónyuges, arbitradas por esta forma de derecho, tienen que ver también con la moral, al menos hasta donde en ellas se pueda reconocer una forma de libertad, aunque no pueden considerarse estrictamente morales, pues la relación entre los cónyuges es una relación. Las relaciones de auxilio mutuo son relaciones de dominación que tienen lugar en un espacio habilitado por el derecho, que sin embargo no lo satura. El derecho sólo regula la pertenencia de los individuos a la familia, que es asegurada como una unidad indivisible y no enajenable por las leyes de posesión. Por lo que hace a la moral, tampoco compadece *recto sensu* en las relaciones de auxilio mutuo. Ora porque la moral manifiesta un intrínseco desinterés por el cuerpo (cuyas inclinaciones contravienen la libertad práctica) ora porque contempla la personalidad como sólita condición del sujeto moral, al margen de cualquier reciprocidad (el sujeto moral es

un fin en sí mismo). Lo que importa del planteamiento de Foucault es *el carácter liminar o de “mixto impuro”* (Foucault 2008: 67) *de este espacio de libertad*.

Pero, ¿y en Kant? En lo que sigue vamos a desbrozar el texto de Kant fijándonos en aspectos que, directa o indirectamente, responden a este análisis, comenzando con el concepto de libertad pragmática tal y como pueda encontrarse fuera de la *MS*.<sup>1</sup>

Es cierto que en la obra de Kant no encontramos algo así como “libertad pragmática”.<sup>2</sup> Como es sabido, Kant sí habla de imperativos pragmáticos para referirse a la clase de instrucciones que son específicas de la prudencia. Pragmático se refiere, en esta acepción, a una acción por libertad, concretamente a una acción que está encaminada al logro del bienestar. No se trata ciertamente de “la conducta libre en general” (*GMS AA 04: 416-7*), que es la que compromete a los imperativos “morales”. En estos el hombre es fin en sí mismo y la conducta moral no es instrumental (*GMS AA 04: 433*). Pero la acción pragmática tampoco es una conducta meramente instrumental, que es lo que correspondería a los imperativos que Kant llama “técnicos”. En esta clase de instrucciones lo pragmático se refiere tanto al medio, que no es otro que el influjo sobre otros hombres (*GMS AA 04: 416 nota*), como al fin, que Kant llama aquí bienestar, o también felicidad (*GMS AA 04: 416*). Decimos esto porque *el imperativo pragmático no es meramente técnico*. Pragmático tiene que ver específicamente con el uso del hombre por el hombre, pero también para el hombre. Esto remite ciertamente a un parámetro de utilidad pero comporta también una peculiar limitación en cuanto a los medios, que es donde se revela una finalidad que, sin ser moral, tampoco es la de los imperativos técnicos, que sólo contemplan la eficacia.<sup>3</sup>

La utilidad del conocimiento pragmático no tiene que ver sólo con los medios y su eficacia. *El conocimiento pragmático debe contemplar que en el uso que los hombres hagan de otros hombres se logre un provecho recíproco*. En efecto, de la antropología se demanda utilidad, *Nützlichkeit* (*V-Anth Pillau AA 25: 734*). Una antropología que no sea eficaz es una mala antropología. Ahora bien, en tanto que conocimiento o tecnología de los hombres, la antropología no es simplemente un conocimiento técnico. La condición finalista que se reconoce en el imperativo pragmático significa que la utilidad del conocimiento pragmático no es arbitraria. Debe tener en cuenta que todos los hombres se

<sup>1</sup> En otro trabajo hemos tratado por extenso el análisis que hace Foucault en *IAK* sobre el derecho personal de carácter real.

<sup>2</sup> En el corpus de intérpretes de la obra de Kant apenas se menciona esta libertad. Hoffe (O. Hoffe (hg.), *Inmanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, 66) señala expresamente que Kant no se refiere nunca a una libertad pragmática, que haría las veces de contraparte de la libertad trascendental. La libertad pragmática podría ser en todo caso una suerte de “libertad premoral” (O. Hoffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der moderne Philosophie*. München: C.H. Beck Verlag, 2011, 296). Nosotros vamos a intentar mostrar que se trata de una libertad específica que tiene lugar en las relaciones entre los hombres.

<sup>3</sup> Loudon (2000: 68-70) ha distinguido cuatro acepciones de la expresión “pragmático”. Se encuentran ciertamente en lugares distintos si bien, a nuestro juicio, tienen una matriz común. Lo pragmático está vinculado claramente a la prudencia, según el texto que hemos analizado (también citado en Loudon 2000: 69), pero no puede olvidarse que la prudencia guarda un vínculo inextricable con el hombre en general, cuya peculiar naturaleza y conocimiento sirve a una finalidad que por eso mismo también es pragmática, pues lo implica tanto como medio cuanto como fin. Esto es lo que intentamos mostrar aquí.

conducen igualmente (son seres que se proponen fines) y que el influjo que buscan en los demás sólo podrá ser eficaz si el propósito que se logra es un propósito inalienable. Este propósito inalienable es la felicidad (la felicidad es el propósito indiscutible), o el bienestar. Por eso la antropología también se define como el conocimiento que orienta nuestras acciones de modo que se adecúen a las de los otros (cf. *V-Anth Pillau* AA 25: 734).

En este sentido encontramos *la idea de lo pragmático vinculada a la de lo práctico* a la que, sin embargo, no puede reducirse. Práctico es “todo aquello que es posible por libertad” (*KrV*, A 800/B 828). La filosofía moral es la que aglutina el sentido de lo práctico, ciertamente, pero no lo agota (en el “todo”, *alles*, de la definición nominal de práctico hay tanta ambigüedad como riqueza). También encontramos que Kant habla de conocimiento práctico para referirse a conocimiento aplicado. Aquí la condición práctica mienta la realidad efectiva, la facticidad si se quiere, del conocimiento (el conocimiento concretado en alguna región de la naturaleza). Pero también hay otro sentido en el que lo práctico está vinculado con lo pragmático. En el texto del Canon que define nominalmente lo práctico, Kant señala que cuando la voluntad está afectada empíricamente (cuando la voluntad no atiende ciegamente al imperativo categórico), todavía queda un trabajo para la razón, que es *unificar todos sus fines en el fin esencial*, que es la libertad. Para ello la razón puede y debe instruir la “conducta libre” del hombre (cuando el hombre se mueve relativamente al mundo y actúa de modo finalista) por medio de “leyes pragmáticas” (*KrV* A 800/B 828, sub. original). Lo pragmático atiende así a la libertad, pero entendida como fin mundano.

En el fragmento antes referido de *GMS* Kant aporta la pista sobre el lugar en el que cobra sentido esta clase de imperativos y donde a nuestro juicio se ajusta el significado de pragmático cuando se dice de la libertad en obra, es decir, *cuando la conducta libre está orientada por fines necesarios*. Este lugar es la historia. Kant habla de una *historia pragmática* como aquella que “instruye al mundo sobre cómo procurar su provecho” (*GMS* AA 04: 417 nota). Kant sólo se refiere a esta historia aquí, pero es la historia que ha estado trabajando como filósofo todo el tiempo. La historia que explica al mismo tiempo que administra y propicia la libertad pragmática de los hombres.<sup>4</sup>

Pero volvamos a la cuestión del medio. ¿Qué tiene que ver la libertad con el influjo que unos hombres ejercen sobre otros? No le falta razón a Foucault cuando ve que en el derecho personal de carácter real están en juego las relaciones de dominación entre los hombres. La libertad no es sólo libertad moral. En otro sentido, un sentido inopinado pues nos sitúa fuera de la moral y su legitimación, *la libertad pertenece al hombre*. Pero no como una condición coextensiva de su razón (que es cuando el fundamento de ser y el de

---

<sup>4</sup> En *SF* Kant desarrollará la idea de una “historia profética”, que es una historia que propicia ella misma en su relato el devenir que augura y que queda a cargo del filósofo. Pero no como un mero vaticinio sino como una reflexión y elaboración crítica de lo que somos. Es el trabajo de la que Kant también llama “historia filosófica” (*IaG* AA 08: 31), trabajo que debe leerse junto con la *Contestación* como dos textos pragmáticos en el sentido que aquí propone Kant (*GMS* se publica un año después de estos dos opúsculos). En todos ellos está en juego un ejercicio de reflexión sobre la marcha de la humanidad, ejercicio que es también actor de ese camino y que contribuye críticamente a hacerlo posible.

conocer se remiten uno a otro obstinándose en su indistinción) sino *como parte de su dimensión como ser natural y finito*. La libertad a que nos referimos es la que Kant refiere en la *Anth* como una “inclinación”, una inclinación que se padece sin remedio (*Anth* 7: 268). La libertad es una pasión, pero una pasión que tiene lugar entre otros hombres. Por una parte, el hombre es un ser “arrobado, *eingenommenen*, por la libertad sin ataduras” (*IaG* AA 08: 22). Pero, por otra, el hombre también es un ser social que vive siempre con otros hombres. Por eso la libertad también tiene lugar como una “inclinación a tener un influjo” sobre ellos (*Anth* AA 07: 271). El influjo que el hombre busca lograr en los demás se manifiesta como el “afán de dominio”, *Herrsucht*, sobre los otros (*IaG* AA 08: 21; *Anth* 7: 273). Ahora bien, si lo pragmático tiene que ver con un fin compartido, ello se debe a el único modo de lograr el influjo es contar con la libertad de los otros. En efecto, el hombre que desea su libertad sabe que tiene que vencer la resistencia que opondrán los otros hombres, igualmente poseídos por su pasión por la libertad (*IaG* AA 08: 21). *Este espacio de inclinaciones y resistencias* es el que describe Kant como “historia universal” en *IaG*, el *espacio de la libertad pragmática o libertad de los hombres en el peculiar juego de unos con otros*, tomado en su conjunto (AA 08: 17).

Habría por tanto una suerte de verdad pragmática en el hecho de una finalidad compartida por todos los hombres y que sólo todos los hombres, como medio que sólo es eficaz tomado en conjunto, podrían lograr.

Pues bien, algo de esto puede reconocerse en la comunidad doméstica. En ella tiene lugar también un peculiar juego pragmático. No se trata de la historia con mayúsculas, aunque el conjunto de la humanidad no pueda sostenerse si no es gracias a estas unidades en las que destella igualmente la libertad en el uso de los hombres por los hombres.

## **2. El estado de posesión y la libertad externa. Alcance político del estado de posesión doméstica.**

El derecho personal de carácter real es el derecho “de poseer un objeto exterior *como una cosa* y usarlo *como una persona*” (*MS* AA 06: 276; los subrayados son de Kant). Este derecho regula la posesión de un objeto exterior específico, que es el ser humano. De ahí la ambigüedad en cuanto a lo que regula este derecho. Regulación real en cuanto a la posesión, regulación personal en cuanto al uso. En realidad, este derecho comprende dos modos de vínculo o de síntesis distintos, el de la posesión y el del uso. Por el momento vamos a ocuparnos de la particular materialidad que contempla este derecho en una de sus facetas, dejando para después el problema de la síntesis. También vamos a ver cómo el estado de posesión vislumbra un modo de distribución y organización de los individuos que atiende a la vida.

En general, el derecho personal de carácter real regula la posesión de un “objeto externo”. Lo mío exterior es “aquello fuera de mí, cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme (sin perjudicar mi libertad ...)” (*MS* AA 06: 248-9). El concepto de lo mío y tuyo exterior se “apoya” en el concepto de libertad (*MS* AA 06: 252),

pero necesita algo más. Por una parte, el concepto jurídico de propiedad va acompañado de un postulado jurídico de la razón práctica que obliga a abstenerse de utilizar o disponer de los objetos de otro (*MS AA 06: 247*). Por otra parte, para que lo mío exterior pueda asegurarse, es decir, para que la obligación esté asegurada fácticamente, hace falta lo que Kant llama “estado civil”, que es “una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder” (*MS AA 06: 256*). En este sentido Kant habla de la posesión como de un *Besitzstand* (*MS AA 06: 283*), una situación de posesión, en la que *la posesión está asegurada por el límite y por la restricción fáctica de la libertad externa de otros arbitrios*.<sup>5</sup> Esto es así tanto cuando se trate de objetos como cuando esté en juego la posesión de acciones o de individuos.

Ahora bien, Kant señala expresamente (nos referimos al texto de *MS AA 06: 276*) que lo poseído es el individuo en tanto que cosa, no en tanto que persona. Esto quiere decir que el régimen fáctico y coactivo del derecho de propiedad no compromete el uso que pueda tener lugar en el seno de la relación doméstica (*MS AA 06: 260*). Quienes pertenecen a la posesión no pueden abandonar la comunidad doméstica. Cuando está en juego su pertenencia a la misma, el derecho autoriza al propietario para actuar “por arbitrio unilateral”, sin tener en cuenta el arbitrio de los individuos que forman parte de la posesión, a los que puede tratar como cosas forzándoles a volver a la comunidad doméstica. Cuando un niño se escapa (y lo mismo podría decirse del siervo o de la esposa), “los padres [dice Kant], ... están legitimados a apoderarse de ellos [los hijos] como de cosas (animales domésticos extraviados) y a encerrarlos” (*MS AA 06: 282*). No obstante, como decimos, lo que importa de esta restricción de la libertad de los miembros de la comunidad doméstica es que sólo alcanza a la libertad que puedan ejercer fuera de la misma. No es su libertad práctica sino su libertad en el mundo lo que está comprometido. Como posesiones *dentro de un espacio externo saturado por la coacción*, pero sólo en ese respecto, *los individuos reciben el trato de cosas* (6: 278), que, como es sabido, no tienen libertad (*MS 6: 390; V-NR/Feyerabend AA 27: 1335; GMS AA 04: 434*). Sin embargo, *dentro de la comunidad doméstica todavía cabe libertad*, una que no está comprometida por el derecho del propietario a impedir o hacer volver a quien la abandone.

Sobre esta libertad vendremos cuando veamos la noción de uso. Por el momento, atendamos a la condición de cosa y a lo que supone el vínculo de propiedad de los individuos en la comunidad. Para ello fijémonos en las consecuencias que tiene la facticidad y la coacción que asegura aquel vínculo. La posesión no sólo establece un vínculo entre los individuos que forman parte de la comunidad doméstica (matrimonio, familia o casa), sino que también cierra o determina la comunidad en cuanto tal, digamos como unidad (como *este* matrimonio, *esta* familia o *esta* casa). *La posesión instancia*, si puede decirse así, *a los miembros de la comunidad doméstica, que quedan vinculados estricta y singularmente a ella*. El estado de posesión restringe la libertad externa de los

---

<sup>5</sup> Kant distingue entre la reciprocidad en la obligación de respetar lo tuyo exterior, que se sigue de la universalidad del principio jurídico, y la seguridad que impide que una voluntad unilateral perjudique la libertad de otra voluntad en cuanto a la posesión. Esta seguridad (*MS 6: 256*) tiene que ver con la coacción e implica una voluntad “poderosa”, *machthabender*.

miembros de la comunidad, que no pueden abandonarla (esto vale tanto para la esposa como para los hijos o para los siervos). Lo cual supone, también de facto, troquelar la sociedad, que se ve limitada a esas y no otras maneras de organización.

Este troquel presenta un doble cariz. *La posesión suprime la libertad y ordena las formas de comunidad vinculadas al parentesco*. Sin embargo, la coacción también tiene una contrapartida positiva. El estado de posesión de los miembros de la comunidad doméstica supone que nadie puede disponer libremente de ellos. Esto asegura la comunidad y previene tanto su descomposición (por el abandono de la misma) como su destrucción (por la interferencia de otros). Esto vale para los individuos que pertenecen a la comunidad doméstica pero también para quien los posee, que está sujeto a esta misma limitación. *El límite a la libertad va de consuno con la salvaguarda de los miembros de la comunidad doméstica que gracias a él no puedan entrar en un circuito de intercambio y enajenación*. Pensemos que la libertad restringida por la posesión es la libertad externa, la libertad de abandonar o de actuar fuera de la comunidad doméstica. Pero esta restricción alcanza también a quienes están fuera de ella, pues ningún miembro de la comunidad doméstica puede ser adquirido. Ese decir, un miembro de la comunidad doméstica no “puede ser alienado” (*V-NR/Feyerabend* AA 27: 1360, 1380-1). En el derecho personal de carácter real, toda adquisición es *unveräusserlich*, no puede ser extrañada de la comunidad (*MS* AA 06: 277). Repárese en que los objetos de adquisición (esto es claro en el caso de la mujer y el siervo, aunque en cierto modo también lo es en el del hijo) son objetos singulares gracias al estado de posesión. Mientras que la moral personaliza a todo individuo, que es un fin en sí mismo, el derecho personal de carácter real singulariza a todo individuo vinculándolo a una unidad materialmente insustituible. En este sentido vale la pena considerar que el vínculo entre los miembros de la casa, entre los cónyuges, pero también con los siervos y con los hijos mayores (Kant los equipara en cierto momento), sirve al sostenimiento de lo que llama en algún lugar “vida doméstica” (*V-NR/Feyerabend* AA 27: 1380). La posesión vincula a los miembros de la relación tanto como una unidad de haberes cuanto como una unidad de seres vivos que participan y contribuyen al sostenimiento de la vida.

En primer lugar, la comunidad doméstica no es una comunidad moral universal.<sup>6</sup> En las distintas formas de comunidad doméstica los individuos han sido separados y distribuidos fácticamente. Kant insiste en que la personas son adquiridas como cosas. El régimen de la posesión y adquisición –y no el régimen de uso– es el que se compadece con el “carácter de cosa”, *dinglicher*, de este derecho. En segundo lugar, la comunidad doméstica tampoco es una comunidad política, nacida de un acuerdo de voluntades con vistas a gestionar sus propias leyes. No hay una voluntad “colectiva universal” (*MS* AA 06: 256), ni tampoco hay Estado. En este sentido Foucault habla en *IAK* de “unidades restringidas” (Foucault 2008: 24). Las unidades domésticas *someten a los individuos a un*

---

<sup>6</sup> Foucault (2008: 26) señala que no se trata de una “comunidad moral de espíritus”. En este mismo trabajo, también diferencia la comunidad doméstica de cualquier forma de sujeto jurídico. Pero, como vamos a intentar mostrar, Kant mismo separa también esta comunidad, a pesar de su facticidad inalienable, de una posible lectura, por así decir *avant Foucault*, biopolítica.

*modo de vivir juntos* en el que están vinculados por los bienes y por el uso de sus cuerpos, *compartiendo la vida, pero con una necesidad inédita, a medio camino entre la necesidad moral, que es absoluta, y la del derecho, que es colectiva*. A estas dos exclusiones, la que deja fuera a la moral y la que deja fuera al derecho, habría que añadir la que deja a la comunidad doméstica fuera de los modos de regulación que, con Foucault, llamaremos biopolíticos. El derecho de adquisición organiza y distribuye la población, creando comunidades singulares al servicio de la vida pero que quedan fuera y a salvo de los flujos de negocio y de cualquier otra forma de disposición planificada de la vida. Por eso es tan importante el rechazo de Kant a la esclavitud. No sólo por razones morales (en lo que sigue examinaremos en detalle la argumentación de Kant para rechazarla), sino porque la vida necesita de un espacio en el que puedan obtenerse réditos distintos a los contemplados por la moral y por el derecho (o por la biopolítica).

Estos réditos, como vamos a ver a continuación, tienen que ver con el uso. El estado de posesión debe considerarse como la contraparte que habilita ese otro modo de vínculo que es el uso, en el que sí se va a poder reconocer algo así como la libertad pragmática. Pero sigamos con la peculiaridad de estos modos de organización.

Fijémonos, por último, en que, a diferencia de las otras formas de posesión (la posesión de una cosa, pero también la posesión de una prestación), sólo la comunidad doméstica alcanza a todos los individuos, digamos distributivamente considerados. No hay manera de sustraerse al derecho personal de carácter real. En el tiempo de Kant había tres posibles estatus o situaciones civiles reguladas por este derecho. O bien se era esposo, que junto con su mujer conformaba el estado de posesión marital, o bien se era padre y se conformaba junto a los hijos el estado de posesión familiar o, por último, se era señor de una casa, entrando en relaciones de posesión con los siervos (la totalidad de las situaciones se completa con las contrapartes del vínculo de posesión: o bien se era esposa, o bien se era siervo o bien se era hijo). Esta última forma de posesión es la que tiene mayor alcance pues Kant considera que el derecho que afecta a los hijos que han dejado la minoría de edad es equiparable en alguna medida al derecho que afecta a los siervos, que disfrutaban de un derecho real específico para los mayores de edad (cf. *MS AA 06: 282-3*). Sea como fuere, las unidades domésticas dividen y organizan la sociedad de un modo que, sin dejar de estar vinculado a la vida escapa a su manera de los dos regímenes, el del derecho y el de la moral (o, incluso, de esa forma moderna que Foucault llama gubernamentalidad), que regulaban las relaciones entre los individuos.

### **3. La relación doméstica y el vínculo por ley.**

Kant distingue entre tres modos de adquisición (*MS AA 06: 260*). Por medio de un acto arbitrario unilateral, que Kant llama *facto*; por medio de un contrato, *pacto*, que supone un acto de arbitrio bilateral; y, por último, por ley, *lege*, que es cuando la adquisición resulta de un acto de un arbitrio omnilateral, (cf. *MS AA 06: 276 y 260*). De estos tres modos de adquisición, el único que conviene al derecho personal de carácter real es el modo por ley.



La condición por ley, *lege*, de la forma de posesión excluye a las otras formas porque contempla un arbitrio omnilateral, *allseitigen* (MS AA 06: 260). La diferencia entre las formas de adquisición se decide por el arbitrio, concretamente por su presencia o por el modo de comparecer en la posesión. Contra lo que pudiera parecer, la distinción entre unilateral, bilateral y omnilateral no afecta al cuántos del arbitrio. Cuando Kant distingue entre el hecho, el pacto y la ley, está en juego el título de la adquisición, *titulus*, que es el fundamento de la validez jurídica, *Rechtsgrund*, de la adquisición, (MS AA 06: 260). Este título distingue un modo de comparecencia del arbitrio y no el número de arbitrios comprometidos. En el caso de la adquisición de una cosa no hay más que un arbitrio; en realidad, no hay acción sino tan sólo deseo (el arbitrio comparece, podríamos decirlo así, en su más bajo nivel). En la adquisición de una prestación se comprometen dos arbitrios, pero está en juego sólo una acción; se trata de un compromiso limitado –y de una comparecencia, por tanto, también limitada– de los arbitrios. Por último, en el caso de la adquisición de la comunidad doméstica lo comprometido es el estado de uso de los que pertenecen a la misma. Pero, ¿qué es este estado de uso?

El uso, que hace que el derecho pueda llamarse “personal”, consiste en que los que pertenecen a la comunidad doméstica pueden servirse unos de otros como cosas o instrumentos. El uso no compromete una acción en concreto y queda comprendido en un marco, que Kant llama “estado de uso”. *El estado de uso constituye un régimen de reciprocidad en el que los arbitrios se avienen no a una acción concreta sino a un vínculo entre ellos*. El *allseitigen*, de todas las partes, no es la universalidad formal de la ley moral sino la comunidad fáctica de individuos.<sup>7</sup>

En este punto encontramos una dificultad. Kant ha distinguido entre las distintas formas de avenencia de los arbitrios, reservando a la comunidad doméstica el título por ley. Sin embargo, Kant señala que tanto el matrimonio como la relación entre el señor y los siervos se establece por medio de un “contrato” (MS AA 06: 277-8, 283). ¿Por qué? Este contrato (nos referimos ahora al matrimonio) compromete a los arbitrios, en efecto, pero lo hace de un modo específico. Por una parte, se trata de un contrato que no es arbitrario, *beliebiger* (MS AA 06: 277-8). No está en juego una acción determinada, un compromiso parcial y finalista, de los arbitrios. El contrato de matrimonio no es un contrato de prestación (luego volveremos sobre esta diferencia). En este sentido Kant señala que se trata de un contrato “necesario por ley” y no meramente arbitrado (MS AA 06: 278). Es decir, la ley estipula no una acción sino un régimen dentro de la unidad doméstica. Este régimen, cuya norma es la reciprocidad en el uso de los órganos del otro, es lo que estipula y obliga la ley. Lo arbitrado por la ley, y donde reside su forzosidad, es el vínculo entre los arbitrios y su mutua dependencia o sumisión.

En la naturaleza el arbitrio ha sido orillado, pues el placer es utilizado por ella como engaño para conducir a los hombres a dar cumplimiento de su fin específico, que es la

---

<sup>7</sup> La idea de reciprocidad se encuentra en el derecho de la época (concretamente en el *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten*, de 1794), como modo de la relación entre derechos y deberes de los miembros de la unidad familiar. Lo específico de la noción kantiana de reciprocidad es el modo en que se articula, un poco por debajo del derecho, en el terreno de la libertad y el uso.

procreación. En cierto modo, la comunidad sexual no es más que un objeto del, vamos a llamarlo así, arbitrio unilateral de la naturaleza (este “arbitrio” no es otra cosa que el instinto). En la prestación, por su parte, comparece el arbitrio de los que participan del acuerdo, que coinciden en un fin determinado que satisface a ambos. Por último, en el régimen doméstico sucede algo totalmente distinto pues la ley se impone al arbitrio, no en tanto que determina la finalidad, que es lo que prima en los dos primeros títulos de la adquisición, sino en cuanto que impone al arbitrio un régimen inédito. Decimos esto porque no se trata de un régimen de fines sino de un régimen de medios –que es por lo hablamos de un vínculo de sumisión– y cuyo principio podría rezar “se siempre un medio para el otro”.

Este régimen también tiene una modalidad específica. La adquisición tiene lugar, *geschieht*, únicamente cuando se sirven o usan recíprocamente cada uno de los órganos sexuales del otro. El uso, el acontecer del uso, es lo que otorga *Wirklichkeit* a la adquisición (*MS AA 06: 280*). Esta realidad no cabe en el hecho de la cohabitación, pues al fin y al cabo el espacio no es más que la posibilidad de coexistencia (*KrV A 374*) de dos sustancias. Todavía menos se desprende del pacto, pues el “mero contrato” de cohabitación no supone que tenga lugar (aquí no habría hecho sino un desiderátum). Kant entiende que el matrimonio es algo distinto de la cohabitación, que demanda un régimen de uso específico que ante todo no es un régimen de finalidad. *El régimen de la unidad doméstica* que tiene que imponerse fácticamente a los arbitrios de sus miembros porque, como decimos, *no supone la agencia de las partes de la relación sino la obligación de que usen y cedan sus propios atributos*. El matrimonio su pone la *paradójica obligación de dejar de ser sujetos soberanos*.

#### **4. El contenido de la relación doméstica amparado por la ley. Uso y comunidad dinámica. La facticidad del arbitrio.**

Kant distingue entre la posesión de una cosa, la posesión de una prestación y la posesión de un estado (*MS AA 06: 259*). Como hemos visto más arriba, en tanto que cosa, el individuo está sometido a la coacción y al arbitrio unilateral de quien le posee. Los otros dos posibles objetos (materia) de posesión comprometen a las personas y sus arbitrios. En la prestación se compromete el arbitrio de otro en punto a una acción determinada mientras que en la posesión doméstica está comprometida la persona en su integridad, la “persona misma, es decir, su estado, *Zustand*” (*MS AA 06: 259*)

En la prestación está en juego la obligación puntual de un sujeto jurídico hacia otro sujeto jurídico. En el uso, en cambio, está comprometido un estado de prestación recíproca. Asimetría en el primero, simetría en el segundo. La prestación es la posesión de una o de varias acciones que alguien ha comprometido conmigo, la posesión de su arbitrio de hacer una o varias acciones (*MS AA 06: 247-8*). Pero, como decimos, el uso de los miembros de la unidad doméstica no compromete acciones concretas sino la relación misma, que es lo que Kant llama “estado”. La unidad doméstica es “la posesión recíproca *del estado* de

todos sus miembros” (*MS AA 06: 254*; el subrayado es mío). Concretamente, según hemos visto más arriba, es su peculiar instrumentalización como partes activas y pasivas de la relación, a las que difícilmente podríamos llamar sujetos morales. Por eso conviene no perder de vista el hecho de que *este uso compromete a los sujetos en su materialidad o facticidad*, esto es, *como cuerpos*. Esto es reconocido por Kant expresamente en las relaciones sexuales (sobre las que vendremos en la sección última, dedicada a la relación doméstica del matrimonio), pero alcanza al derecho real en cuanto tal (o incluso al derecho en cuanto tal).

En toda posesión el objeto es algo “útil”, *brauchbar*, o algo susceptible de un uso, *Gebrauch* (*MS AA 06: 246*). Esta facticidad se compadece con la que supone para todos ellos su estado o situación de posesión, *Besitzstand*, es decir, el hecho de que todos son susceptibles de una coacción unilateral y externa, que los asegura al tiempo que los determina como posesiones. En este sentido importa que el objeto poseído sea siempre una cosa “corporal”, *körperlich*, porque a nuestro juicio esto afecta por igual a todo lo que sea materia de la posesión; es decir, también –esto lo dejamos sin decidir más arriba– cuando se trate de prestaciones o de estados, que están comprometidos por la utilidad del uso y por ende por su materialidad.

Como señala expresamente Kant (*MS AA 06: 259 ss.*), toda materia del derecho de adquisición y posesión se compadece con las categorías de relación que ordenan y regulan los objetos de la experiencia. Las categorías, recuérdese, de sustancia, causalidad y comunidad (*MS AA 06: 259*, nota) que, insistimos, son *las categorías de la experiencia*. En este texto de *MS* Kant señala que la materia del derecho de adquisición se distingue según que lo poseído sea una sustancia, en cuyo caso hablamos de posesión de una cosa, una relación causal, hablando entonces de prestación, o una relación de uso, que es cuando lo adquirido es un estado. Todas estas posesiones, decimos, se avienen al título de la relación entre los objetos de experiencia. Esto es así porque el objeto poseído es una “cosa corporal”, pero también porque lo es el poseedor, que, según veremos a continuación, aparece en el derecho como sujeto de la facultad de arbitrio. Objetos de experiencia son también las acciones causales, toda vez que lo poseído en este caso, que es la prestación, es la repercusión efectiva de una acción en sujetos o cosas corporales. Por último, también son objetos de experiencia los estados de causalidad recíproca, donde los miembros de la relación interactúan corporal y materialmente (tanto da que hablemos de relaciones corporales entre los cónyuges en el matrimonio o que hablemos del trabajo de los siervos en la casa). Por tanto, *en el régimen del derecho personal de carácter real lo poseído es una sustancia y sus facultades*. Dicho de otra manera, el régimen de la sustancialidad, que es el régimen transcendental de la experiencia y de los objetos de la experiencia, alcanza, como decimos, a la materia de la posesión, con independencia del momento de la relación que contemple. Lo que Kant dice de la posesión de un objeto, a saber, su condición de “cosa corporal”, vale para todos los momentos de la relación.

Pero vengamos sobre la noción de uso. El marido y la mujer, los padres y los hijos, y el amo y los siervos están sometidos a un régimen de uso recíproco. Los comentaristas

(Heinrichs 1995, Kuhne 2001, Kuster 2011) coinciden en que la reciprocidad es la nota esencial, también la dificultad, para entender la peculiaridad de estas unidades y del juego de libertades que se da dentro de ellas. Pero no se entenderá nada a menos que se tome en cuenta la asignación categorial que acompaña al uso lo mismo a cualquiera de los objetos de posesión. El que los miembros de la unidad doméstica sean susceptibles de un uso significa, conforme a la categoría de relación que le corresponde, que cada parte puede obrar un influjo sobre la otra.<sup>8</sup> Es decir, la categoría comprometida con la posesión doméstica es la del comercio (*MS AA 06: 259*). La unidad doméstica es, pues, *una comunidad, Gemeinschaft, dinámica*, una comunidad *en la que sus miembros obran entre sí un “influjo recíproco”* (*MS AA 06: 276*; el subrayado es mío).<sup>9</sup> En el caso de la relación parental, al igual que sucede en la relación de servidumbre, la relación no es simétrica. Sin embargo, al tratarse de una unidad doméstica, la relación entre los miembros se compadece con la de una comunidad en la que ninguno está libre del influjo del otro. En la capacidad de obrar un efecto sobre el otro se decide ciertamente la libertad de los individuos. Pero también en la capacidad de recibir ese influjo. En *el régimen de uso recíproco* de la comunidad doméstica Kant *contempla no sólo la agencia sino también, siempre y al mismo tiempo, la vulnerabilidad y la dependencia* que guardan unos con otros. Un régimen civil al fin y al cabo (lo que quiere decir que no es natural ni tampoco moral) si, como dice Kant en otro lugar, es en el seno de una constitución civil donde “todos los hombres pueden influirse mutua y recíprocamente” (*ZeF AA 08: 349*).

La comunidad así constituida permite entender la diferencia entre “uso” y “abuso”. Kant se refiere específicamente a esta distinción cuando habla de la relación de servidumbre, pero puede aplicarse también al caso del matrimonio. Los siervos no pueden ser esclavizados (*MS AA 06: 283*). La esclavitud es la forma suprema de abuso. En cierto modo es el abuso sin más, el trastocamiento del uso en cuanto posibilidad de un influjo recíproco. Pero la esclavitud no sólo compromete la personalidad del individuo. La esclavitud entiende la relación de propiedad como una relación no de vínculo sino de disponibilidad y sustituibilidad. Kant formula esto diciendo que hay abuso si el siervo no tiene posibilidad de romper el vínculo (*MS AA 06: 283*). *Mutatis mutandis*, en el caso del matrimonio el abuso consistiría en que no hubiera relaciones sexuales en absoluto, lo que contempla la posibilidad de romperlo, como recuerda Kant (*MS AA 06: 289*). Cuando el siervo es nada más que un objeto enajenable (un esclavo) no guarda una relación de comunidad con el propietario porque está privado de su capacidad de influir en él. Aquí no se trata de que la comunidad se constituya por pacto. El arbitrio que puede romper la casa no es el origen de la comunidad sino el agente de su permanencia como tal. La ruptura de la unidad doméstica por parte del siervo que la abandona no es tanto la prueba de su libertad como de su resistencia a no ejercer su propia capacidad. Estamos ante una

---

<sup>8</sup> Kuhne lo expresa muy acertadamente cuando dice que la reciprocidad en realidad supone la alternancia de ambos de su condición de medio (*Mittelsein*) y de fin (*Zwecksein*). Más adelante propondremos leer esta reciprocidad no sólo en términos de la estructura medios/fines sino también desde el binomio actividad/pasividad.

<sup>9</sup> En la *KrV* Kant entiende dinámicamente la comunidad de sustancias, que en la comunidad están en comercio. ...

comunidad instituida por ley, la cual no hace sino salvaguardar los arbitrios de los miembros de la comunidad para un uso o disposición recíproca entre ellos (recuérdese lo que dijimos más arriba acerca del doble cariz del límite que supone el estado de posesión para la libertad externa tanto de los miembros de la comunidad doméstica y como de quienes no pertenecen a ella). La ley salvaguarda la relación que alberga toda forma de comunidad doméstica, es decir, salvaguarda la libertad y la dependencia de quienes forman parte de ella.

Esta particular facticidad dinámica del régimen doméstico explica además un hecho que hasta el momento no hemos justificado. Nos referimos a que *la facultad implicada en el derecho personal de carácter real no es la voluntad sino el arbitrio*. Esto se compadece con la idea con que abrimos este trabajo de que en este parte de la *MS* está en juego un sentido inédito de libertad, que es la libertad pragmática. Para empezar, porque el derecho en general no se sitúa en el terreno práctico, aunque, como vamos a a ver a continuación, el derecho que aquí está en juego, el derecho personal de carácter real, implica una peculiar interpretación de la personalidad moral.

Al comienzo de la *MS* Kant ha elaborado una suerte prontuario de la Facultad de desear que distingue entre la voluntad y el arbitrio. La *voluntad* es el rendimiento de la Facultad de desear cuando su fundamento de determinación se encuentra en la razón del sujeto. La voluntad es la Facultad de desear considerada o tomado por el lado del fundamento de determinación y no por el lado de la acción. Pero la Facultad de desear es considerada por el lado de la acción en tal caso hablamos de *arbitrio*, que constituye la Facultad de desear “unida a la conciencia de la capacidad de su acción para la producción, *Hervorbringung*, del objeto” (*MS AA 06: 213*). El arbitrio es la facultad que mueve al sujeto a obrar, pero atendiendo a la acción y a sus efectos, como una fuerza genuinamente mundana. Si esta fuerza es afectada por la voluntad entonces es un *arbitrium liberum*, y si lo es por la sensibilidad entonces se trata de un *arbitrium brutum* (*MS AA 06: 213*).

El uso bien puede considerarse como un rendimiento propio del arbitrio, que se pone en obra en un juego de acciones y de fuerzas. Concretamente en el uso que encontramos en el régimen doméstico el juego consiste en el doblez de actividad y pasividad. Para empezar, debemos separar cuidadosamente la acción y la pasión del hacer u omitir de la Facultad de desear en general, que se compadece con los principios de la voluntad y no con las acciones del arbitrio. Acción, pasión y fuerza son los predicables del tercer momento de las categorías, que es el momento de la causalidad. Pero estos momentos no se pueden entender cabalmente, tampoco en el juego que aportan en esta parte de la metafísica del derecho, a menos que se contemplen en su vínculo con el concepto de influjo, que es el predicable que resulta de la síntesis de causalidad y comunidad dinámica. En una comunidad dinámica toda acción va de consuno con la receptividad de la acción (el efecto del influjo) en otros cuerpos. Los predicables de acción y pasión son el producto de la síntesis del concepto de causalidad y de comunidad.<sup>10</sup> Si se

---

<sup>10</sup> El predicable es el resultado de la síntesis de categorías entre sí y de categorías con la forma pura de la sensibilidad o con la materia de la sensibilidad en general. Cf. *Prolog AA 4: 324*.

quiere, expresan la reciprocidad en términos categorial-dinámicos. Pues bien, éste es el trasfondo categorial de la reciprocidad que se pone en juego en el régimen de uso (o en el estado de) las personas en la comunidad doméstica.

El arbitrio se revela como la facultad que los cónyuges ponen en movimiento en su posesión mutua. *La posesión no es una idea meramente jurídica, sino que constituye un uso y una acción que ejercen recíprocamente los dos cónyuges y que sólo puede tener lugar recíproca o transitivamente.* No se trata de que los cónyuges dispongan uno de otro por la “simple voluntad”, como sucede con una propiedad en general, también cuando se trata de personas (*MS AA 06: 248*). Está en juego algo que tiene que ver con el vínculo físico y con una acción efectiva de uno sobre el otro. No se trata de la *potestas*, que haría legítimo el uso recíproco. Antes bien, se trata de que este uso y su ejercicio, lo que Kant llama aquí (aunque para referirse a la relación del hombre con su mujer o con su hijo, valdría también para el uso recíproco), “poder”, *Gewalt*, es lo que legitima la unión. En esto consiste al fin y al cabo la idea de reciprocidad (el auxilio sobre la que vendremos después), que es *una acción que demanda tanto un vínculo como un influjo*. Por eso el abuso consiste en realidad en la inhibición del auxilio, lo que quiere decir en la incapacitación del poder efectivo o productivo del sujeto.

Para que haya uso tiene que haber arbitrio. Poder y fuerza, decimos, y no resolución o determinación. Recordemos que la libertad que está en juego aquí es la libertad que se ejerce en un determinado espacio y que, como libertad fáctica que es, puede estar limitada (el siervo no dispone de su “entera, *ganze*, libertad”, dice Kant en *MS AA 06: 283*). Como venimos diciendo, la libertad pragmática no es ni la libertad que se pone en acción absoluta y legítimamente (libertad práctica), o que podría ponerse en acción absolutamente (libertad trascendental), ni la libertad regulada jurídicamente (libertad externa). Mientras que en el vínculo de la posesión la unidad doméstica se cierra mediante la coacción (que es cuando se ha roto la reciprocidad y emerge unilateralmente el poder de un solo arbitrio), en el uso, donde está en juego la disposición interna de las partes, las partes son seres con arbitrio que obran unos sobre otros y se influyen mutuamente porque están en posesión de un poder de acción.<sup>11</sup>

## **7. El matrimonio como comunidad de dependencia. Reciprocidad e igualdad.**

Los distintos trabajos sobre el derecho personal de carácter real se han centrado con frecuencia en el matrimonio, que es la forma de unidad doméstica a la que Kant dedica

---

<sup>11</sup> En el caso del hijo, ciertamente, la voluntad de una parte parece no existir, al menos hasta que se alcanza la mayoría de edad. Pero como recuerda Kant lo que importa en este caso es que el arbitrio de los padres está limitado por los deberes que tienen para con los hijos. No hay, ciertamente, influjo recíproco, pero tampoco una voluntad unilateral. Como sabemos por la segunda *Crítica*, allí donde hay deber hay una voluntad de universalidad que considera a todos los demás como límites internos de la propia voluntad. Por su parte, en el derecho tales límites son límites fácticos asegurados por la fuerza o el poder de la sociedad civil.

mayor espacio en la *MS*. El matrimonio también ha sido objeto de estudios que, desde la perspectiva feminista, han abordado la consistencia del armazón ético kantiano en el tratamiento que ha dado a la mujer y a su lugar en el mismo. Aquí vamos a intentar comprender si y cómo en esta comunidad doméstica podemos reconocer la presencia de la liberta pragmática y cómo puede funcionar ésta como clave interpretativa de la misma y del derecho personal de carácter real en general.

El matrimonio no es una unión natural. Como hemos visto antes, la naturaleza, sirviéndose del placer, dispone la “inclinación recíproca” de los sexos y logra que hagan “uso” de sus órganos (*MS* 6: 278). El placer es la añagaza de la naturaleza para lograr la procreación (*MS* AA 06: 277), que es el fin que “más le importa” (cf. *Anth* AA 07: 303). En este sentido la “comunidad sexual” constituye una “coexistencia inevitable” (*MS* AA 06: 307). Pero en el matrimonio se trata de otra cosa. *El matrimonio es una unión con “legitimidad”, no la mera consecuencia de la inclinación natural*, tan contingente como aquella. Porque, en efecto, ¿qué sucede con el matrimonio cuando la procreación termina? La inclinación natural propicia los encuentros sexuales en los que un hombre “se entrega” a otro. Pero lo que no hace es legitimar el uso recíproco de los dos cónyuges, que es algo distinto de ese uso natural (aunque no deje de reportar placer) y que es algo que sólo puede venir sancionado por ley. En su concepción del matrimonio, Kant deja claramente atrás el fin que impone la naturaleza.

Por eso el matrimonio se define de una forma específica. El matrimonio es “la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida” (*MS* AA 06: 277).<sup>12</sup> En efecto, es en *la posesión de las capacidades sexuales, pero en su posesión instrumentalizada al margen de la naturaleza*, donde cada cónyuge ejerce su libertad (Heinrichs 1995: 49). En este punto nos encontramos con una doble paradoja. Por una parte, parece que el hecho de que los cónyuges dispongan de las “capacidades sexuales”, lejos de refutar a la naturaleza, la confirma. El hecho de que el auxilio mutuo contemple el uso de los órganos sexuales, ¿no supone al fin y al cabo el triunfo de la naturaleza y de su propósito sobre la humanidad? Kant, sin embargo, insiste en que el estado de naturaleza no perdura en el matrimonio. Como hemos visto, el estatus legal del matrimonio lo desvincula del fin natural de la procreación, y ello precisamente porque el uso sirve a un propósito no natural. En segundo lugar, la insistencia de Kant en el uso de la capacidad sexual del otro como un órgano o instrumento parece contravenir directamente la idea de personalidad que comporta la condición moral de los seres humanos. Si la personalidad consiste en la condición de “fin en sí mismo”, la instrumentalización parece arruinar directamente esto.

La primera paradoja se resuelve en realidad en la segunda. Lo que hace que el matrimonio escape a la naturaleza es precisamente la particularidad del vínculo sexual que estipula, su profunda humanidad. Kant acepta llamar a este vínculo, utilizando la expresión de Schulz, “*mutuum adiutorium*” (*Br* AA 12: 182), auxilio mutuo, que reconoce como

---

<sup>12</sup> “Un matrimonio es *contractus commercii sexualis continui et mutui*., (*V-NR/Feyerabend* AA 27: H 52).

“cohabitación carnal (conmisti6n)” de los c6nyuges (*idem*).<sup>13</sup> En efecto, el “amor al sexo est1 determinado por la naturaleza para la conservaci6n de la especie” (*MS AA 06: 424*). De hecho, la reciprocidad en la relaci6n sexual no compromete el “derecho de la naturaleza” siempre que se cumpla su fin.<sup>14</sup> Lo que hace que el matrimonio escape a la naturaleza es el modo en que tiene lugar el auxilio.

El matrimonio es un resultado del “*progreso de la cultura*” (*Anth AA 07: 303*; sub. orig.). Por eso el hecho de no tener descendencia no anula la uni6n matrimonial (*MS AA 06: 279*). La naturaleza no dicta el derecho. Kant, en efecto, desconecta la sexualidad del fin natural (Heinrichs 1995: 49-50; Kuster 2011: 11). Pero hace algo m1s. La instrumentalizaci6n rec6proca de las capacidades sexuales supone que son *unzweckm1ssigen*, “carentes de fin” (*MS AA 06: 425*). Esto sucede porque lo que la naturaleza ha dispuesto como enga6o para el uso del 6rgano, el placer, se convierte en el fin mismo naturaleza (en lo que ser1a una suerte de colof6n del rechazo al fin de la procreaci6n). A finales del s. XVIII la “concepci6n burguesa” de la sexualidad, que entiende el placer desligado de la naturaleza y de su finalidad (como una suerte de finalidad libre), es un lugar com6n (Kuster 2011: 4). Para empezar, porque aparece una nueva idea de familia, que acompa6a a una nueva idea de privacidad como independencia.<sup>15</sup> Esto va de la mano de un concepto ilustrado de matrimonio, que busca una legitimaci6n al margen de cualesquiera formas de autoridad, ora de la naturaleza ora de la Iglesia (Heinrichs 1995: 49). Sin embargo, la idea de instrumentalizaci6n del otro, que toma el placer como un fin en s1 mismo, parece ir m1s all1 de las figuras de emancipaci6n que encontramos asociadas tanto al concepto de matrimonio como de sexualidad.

*La instrumentalizaci6n del 6rgano supone, dig1moslo as1, su desnaturalizaci6n.* La idea de auxilio mutuo carece de sentido para la naturaleza, que se sirve y utiliza a los individuos para que cumplan un fin tan necesario como inevitable. S6lo es posible este auxilio en sentido personal cuando los c6nyuges son sujetos que deciden el momento o el modo del uso, del otro y de s1 mismos. El auxilio mutuo entre personas tiene lugar cuando el sentido y la finalidad de la acci6n queda exclusivamente entre ellas, atendiendo y sosteniendo esa particular comunidad que es el matrimonio, y al margen de la naturaleza.

---

<sup>13</sup> La idea de auxilio mutuo, incorporada al derecho de la 6poca, viene del derecho romano. El matrimonio consiste en la vida en com6n y en la ayuda mutua de los c6nyuges en la procreaci6n y educaci6n de los hijos (cf. W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762-1780*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979, p. 66 ss.). Pero en estos antecedentes nada se habla de la relaci6n sexual y de los 6rganos sexuales, que es donde Kant incide inopinadamente.

<sup>14</sup> En las *Beobachtungen 6ber das Gef6hl des Sch6nen und Erhabenen* Kant formula la idea de que los sexos son complementarios. La naturaleza se sirve de la inclinaci6n sexual para sus prop6sitos (*GSE 2: 241-2*), siendo la diferencia sexual una partici6n que se integra en un conjunto o integridad que Kant llama “persona”. Para un an1lisis de la diferencia sexual y de la posici6n de la mujer en el texto kantiano de las *Beobachtungen* cf. L. Posada, “Observaciones, universalismo 6tico y Kant: lectura desde el feminismo filos6fico”, *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 1, N6m. 1 (2016): 39-48.

<sup>15</sup> Para esto cf. F. Kuster, *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der b6rgerlichen Familie*. Berlin: Akademie-Verlag, 2005.



El matrimonio, por tanto, escapa a la naturaleza por medio del auxilio mutuo. Pero, ¿y a la moral? En la *MS*, Kant arremete contra el uso de las facultades sexuales con vistas “al mero placer animal” (*MS AA 06: 424*). Ciertamente, el hombre puede contravenir la naturaleza, a la que no tiene que obedecer. Pero ello no obsta para que todavía se pueda cuestionar si buscar este placer sin más no dañe de su humanidad hombre. El placer que pone en peligro la humanidad del hombre es el *Wohllust*, “voluptuosidad”, que Kant también llama “placer carnal”, *fleisches Lust* (*ídem*). La voluptuosidad puede ser la causa de la “animalización” del hombre (Heinrichs 1995: 50). Esto vale tanto para cuando lo hace dentro del matrimonio como cuando busca la voluptuosidad “dirigida a sí mismo” (*Päd AA 09: 497*). La misma reticencia se encuentra en el hecho de que en el auxilio mutuo un cónyuge se convierte en un objeto, en un útil, para el otro. Se trata de una reticencia moral. Esto le enfrenta a la segunda paradoja a la que nos referimos antes. Si el cónyuge dispone y está a disposición del otro cónyuge como cosa, entonces, paradójicamente, su huida de la humanidad arruina su libertad y su personalidad.

Repárese en que *el hombre se convierte en cosa no porque sea adquirido y utilizado para el goce de otro, sino porque él mismo “se entrega” a otra persona*. Es decir, el auxilio mutuo constituye una suerte de acción pragmática (según *Anth AA 07: 119*), en la que el “hombre mismo, *selbst*, hace de sí mismo, *macht sich*, una cosa” (*MS AA 06: 278*). Por eso dice Kant que en la adquisición no se puede separar la cosa de la persona; es la persona en su integridad la que está a disposición, para empezar porque la cosa, esto es, el cuerpo del cónyuge entregado, sólo está a disposición porque el cónyuge mismo (el “*Mensch selbst*”) se ha hecho cosa, porque ha tenido lugar también una entrega. La adquisición en la comunidad doméstica del matrimonio es un juego de “entrega y aceptación”, *Hingebung und Annehmung* (*MS AA 06: 278*). En la entrega el cónyuge que acepta el vínculo matrimonial se compromete a ser poseído como cosa, pero ello siempre y únicamente porque el otro se aviene a convertirse en una cosa para él. Por eso lo que prima en la unidad doméstica es la reciprocidad, pues *la entrega sólo va de la mano de la aceptación por parte del otro del mismo juego en sentido contrario*. Todos los momentos o aspectos de la acción que describan este peculiar trato son siempre recíprocos y transitivos: adquisición recíproca, entrega recíproca, aceptación recíproca, etc. Por eso el concubinato queda fuera, pues en él sólo hay una entrega unilateral (en términos dinámicos, no hay comercio sino prestación; cf. *MS AA 06: 279, V-NR/Feyerabend AA 27: 1380*). Planteado así el juego, la pérdida va seguida de –o se comprende siempre de consuno con– la recuperación (Kant dice que el cónyuge “recupera”, *wiedergewinnt*, su personalidad) o con la reconstrucción (en este caso el término es *wiederherstellt*).

La reciprocidad también supone un vínculo de fuerza, pues quien se entrega es una cosa que está sometida a la *vindicatio* que habilita al cónyuge a “restituirle en su poder”. La estipulación por ley supone esta forzosidad. Esto, como hemos visto más arriba, tiene que ver con la condición exterior del objeto y con la necesidad de restitución que compromete a la libertad externa. Tiene que ver, digámoslo así, con la condición fáctica o metafísica del derecho. En el derecho personal de carácter real simplemente se deduce esta

forzosidad de la condición misma de propiedad o de objeto externo de los miembros de la unidad doméstica, cuyo régimen de reciprocidad no altera esta condición (más bien es esta condición la que asegura un tal régimen).

La reciprocidad impide los dos peligros que hemos apuntado recién. Por lo que hace al peligro de la animalidad, es claro que el hombre degrada su condición en la medida en que no atiende al juego de reciprocidad. El hombre puede entrar en una “comunidad animal”, en lo que también llama “cohabitación carnal o bestial” (*MS AA 06: 359*), si no se compromete legalmente, esto es, anticipando y así demostrando una conducta racional, a una entrega recíproca. El placer en lo que tiene de “inmediato” es la condición que hace depravada esa comunidad y deshumaniza (*entmenschen*) a las partes (*ídem*). Al igual que Kant ya situó la humanidad del hombre en su capacidad de previsión (cf. *MAM AA 08: 113*), la moralidad de la relación carnal estriba en la expectativa de futuro y en el compromiso con esa expectativa, de lo cual sólo es capaz un ser dotado de razón. De la misma manera, el placer tampoco constituye un obstáculo en sí mismo. *El problema es si se atiende o no a la previsión, que es lo mismo que decir, si se salvaguarda la persona en su integridad o sólo se dispone de ella para el goce inmediato*. El uso del otro para agotarlo o para consumirlo (de modos distintos si se trata del hombre o de la mujer) hace de la unión un contrato “contrario a la ley”, pues contraviene el uso recíproco que exige preservar o mantener la facultad en cuanto tal. Servirse de los órganos sexuales del otro con el propósito de consumirlo, es decir, de abusar de él malgastándolo, *verbrauchen*, es el límite que la reciprocidad impone, fáctica o materialmente, a la relación sexual. Si no hay abuso y despilfarro, el placer sexual está permitido. En este sentido vale la pena echar un vistazo a de la Doctrina de la virtud, donde Kant reconoce un particular tipo de inclinación sexual que llama amor.

El amor está vinculado con el placer, *Lust*, es decir, con el “goce carnal”. Concretamente está vinculado con el placer que encontramos en “el gozo de [genitivo objetivo] otra persona” (*MS AA 06: 426*). Kant equipara a este amor al “ser ardiente” *Brügstigsein* (con esta expresión también se significa el “estar en celo” de los animales). Más aún, este ser ardiente “no tiene propiamente nada en común con el amor moral” (*MS AA 06: 426*). Ahora bien, aunque esto es así, Kant acepta que “puede enlazarse estrechamente a él [el amor moral] si se añade la razón práctica con sus condiciones restrictivas” (*ídem*). Esta condición restrictiva no es otra que la de tomar al otro como fin en sí mismo, lo que aquí quiere decir, evitar su consunción. La restricción de la razón práctica funciona aquí de un modo particular porque no está en juego la libertad práctica propiamente dicha sino la libertad en el uso de uno mismo y de los otros, lo que llamamos libertad pragmática. *La reciprocidad, o la cláusula de conservación del otro, constituye una restricción de la razón práctica aplicada, si se nos permite decirlo de esta manera*.

Por lo que hace al peligro que corre la moralidad, la paradoja es que el matrimonio, que al fin y al cabo es un progreso de la cultura, no se compadece sin embargo con la moralidad, que es ser su último y más acabado logro. Kant señala expresamente que cuando un hombre hace de sí mismo una cosa contradice “el derecho de la humanidad en su propia persona” (*MS AA 06: 278*; cf. también *MS AA 06: 276*). Tal y como Kant ha

formulado el imperativo categórico, “Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio” (GMS AA 04: 429), es claro que al cosificarse el cónyuge hace uso de sí mismo como un medio. Kant, sin embargo, entiende que la reciprocidad permite reconstruir a la persona y que su pérdida en la entrega se restituye por la ganancia en el uso. Pero, ¿qué razonamiento es éste?, ¿qué hace viable el juego de consunción y recuperación? Desde un punto de vista estrictamente moral no hay propiamente hablando ninguna operación que pueda restituir la inmoralidad que consiste en que uno obre como medio. En sí misma, que es como se juzgan las acciones desde el punto de vista práctico, la acción es inmoral. La personalidad, definida desde el parámetro práctico, es “la libertad y la independencia respecto del mecanismo de la entera naturaleza”. La personalidad también es la capacidad de un ser de darse a sí mismo leyes prácticas (KpV AA 05: 87). Pero aquí se trata de otra cosa. En el matrimonio tiene lugar *un juego de entrega y aceptación* (quizás ésta es la mejor expresión de lo que tiene lugar aquí) *en el que está la libertad pragmática, que no tiene que ver únicamente con la espontaneidad, sino que implica un juego en el que también se da la receptividad*. Cuando Kant dice que la persona es “unidad absoluta” (MS AA 06: 278) es porque además de una persona-sujeto que es capaz de actuar por sí misma también hay una persona-cosa que es objeto de goce (para otros y para sí misma). El matrimonio estipula que no puede adquirirse sólo a alguien “como cosa” (eso es lo que sucede en el caso de la prostitución), sino que también se contempla a la persona. Si se quiere en el matrimonio los cónyuges disponen también de la libertad del otro, que es la que está comprometida en la acción recíproca. Esta dualidad es la que contempla la ley.

Pero a nuestro juicio esto no puede tener lugar si no es porque *la persona también participa de una dimensión de pasividad y de receptividad* que es igualmente constitutiva. Lo pragmático de la libertad pragmática tiene que ver con que la vida del hombre es siempre una vida entre hombres y en el mundo, una vida en la que continuamente tiene que disponer de sí mismo y de los demás. Hemos apuntado al principio que la libertad pragmática y el ejercicio pragmático del hombre consigo mismo y con los demás se podría dibujar sobre el trasfondo de la historia. También hemos dicho que la reflexión kantiana sobre la comunidad doméstica puede tener un peculiar encaje emancipador, en lo que serían los comienzos de una incipiente biopolítica. Pero quizás cabe todavía otra lectura que aúne ambas, la que recoge el *profundo sentido de la modalidad de un ser finito* que Kant ha vislumbrado en el matrimonio. La modalidad del despliegue de una libertad de los hombres entre los hombres en la que acontece, más que la independencia ante toda ley natural, la profunda dependencia de los hombres respecto de otros hombres, y ello en tanto que seres dotados de corporalidad y de receptividad. En este sentido *la libertad pragmática sería tanto la libertad para el influjo como la libertad para la dependencia*. Libertad para el comercio y para la reciprocidad, que Kant descubre en el espacio del matrimonio y de la casa, y también en el de la historia.

En efecto, Kant ha formulado la posibilidad de un juego de superioridad e inferioridad como la base del enlace de los hombres en la sociedad. Concretamente, en *Anth* dice que “la unidad e indisolubilidad de un enlace” exige que “una parte esté sometida a la otra y que, recíprocamente, una debería ser superior a la otra en algo, para poder dominarla o regirla” (*Anth* AA 07: 303). El enlace, la síntesis o *Verbindung*, sólo puede asegurarse mediante un juego de dominaciones recíprocas y alternas, en el que resuena claramente el de la insociable sociabilidad que Kant despliega en su filosofía de la historia. La razón que Kant aduce aquí es que “en la *igualdad* de las pretensiones de dos que no pueden prescindir el uno del otro, el amor propio obra pura discordia” (*idem*), siendo este juego de dominaciones recíprocas el único que puede evitarla. Pero si atendemos a un sentido metafísico del enlace, lo que Kant sostiene como fundamento de la síntesis no es otra cosa que el juego de espontaneidad y receptividad. En la paradoja del sentido interno este juego se produce como una suerte de quiasmo simultáneo entre validez (síntesis trascendental del entendimiento) y experiencia (yo del sentido interno) en la que el sujeto es al mismo tiempo activo y pasivo.<sup>16</sup> En el matrimonio tiene lugar un influjo recíproco, pero también un juego de concomitancias. El otro que es utilizado en la relación sexual como “instrumento pasivo”, *leidendes Werkzeug*, algo que obra y padece al mismo tiempo (*Bemerkungen zur Rechtslehre*, AA 20: 459).

Si se considera la comunidad doméstica como una unidad, lo que encontramos en el auxilio mutuo es una suerte de concomitancia entre la actividad y la pasividad. Por una parte, toda acción de un sujeto va de la mano de una receptividad de otro sujeto. En cierto modo se trata de una paradoja si consideramos el matrimonio como un solo sujeto, como una unidad doméstica indisoluble. En el auxilio mutuo tendría lugar una acción en la que el sujeto-matrimonio es al mismo tiempo activo y pasivo. En el texto antes referido de la Doctrina de la virtud, Kant reconoce un placer que equipara al goce del otro. Este goce es cuasi-moral toda vez que viene propiciado por el reconocimiento del otro como ser que también debe gozar. Pero este juego es algo más que un goce “por simpatía” (*KU* AA 05: 208). *El sujeto que forma parte del matrimonio está comprometido con el goce del otro y con su propia sumisión* en la medida en que así logra sostener la unidad del matrimonio.

En este paradójico sentido debe entenderse la igualdad a la que se refieren con frecuencia los comentaristas (Kant subraya la idea de igualdad en *MS* AA 06: 278). Kuhne caracteriza el matrimonio como una “concordancia no-libre de dos voluntades no-libres” (2001, 192). El auxilio mutuo constituye un ejercicio libre e inédito que antepone la igualdad a cualquier otra cosa, revelándose ésta como una forma de obligación y necesidad. En el matrimonio los arbitrios se comprometen a la igualdad, lo que significa que someten y se someten, arriesgando y salvaguardando de un solo golpe esta peculiar personalidad que constituye la dependencia mutua. En este sentido vale la pena recordar

---

<sup>16</sup> Recuérdese la “paradoja del sentido interno” formulada en la primera Crítica. El sentido interno es el lugar en el que el sujeto se descubre como activo y pasivo al mismo tiempo (cf. *KrV* B 152 ss.). Es activo toda vez que alberga una potencia trascendental de síntesis; pero es pasivo toda vez que esa potencia no puede obliterar la receptividad que le constituye como sujeto finito, revelándose él mismo y su espontaneidad al mismo tiempo como fenómeno de una tal síntesis.

que Kant, en el derecho innato, ha caracterizado la igualdad como “no ser obligado, *verbunden*, por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles, *verbinden*” (MS AA 06: 237-8). *El matrimonio es una relación en la que cada cónyuge somete al otro y le somete justamente a la relación o el vínculo*. Repárese en que el verbo que utiliza Kant para expresar la necesidad del vínculo es *verbinden*, que significa obligar, pero también aunar o vincular; la *Verbindung* es nada menos que la acción y el efecto de la síntesis, en la que, como hemos apuntado recién, resuena la paradoja del sentido interno, que aquí aparece como el vínculo entre someter y ser sometido.

No se trata del juego asimétrico que Kant explica en la *Anth*, donde distingue entre “gobernar” y “dominar”. Por una parte, el hombre es quien se ocupa de “gobernar”, *regieren*, que consiste en administrar la casa, es decir, en llevar los negocios y asuntos civiles. En cambio, la mujer es la que puede “dominar”, *herrschen*, que consiste en controlar las inclinaciones. De este modo Kant reproduce la discriminación de la mujer en los negocios civiles con la vieja artimaña de separar el espacio público del privado (aquí el espacio de la psicología), que es adonde ella queda recluida. Pero en las relaciones de auxilio mutuo tiene lugar algo distinto. En las relaciones de auxilio mutuo la mujer encuentra una posibilidad inédita, donde puede hacer algo parecido a gobernar, pues lo que tenga lugar entre ellos constituye un juego que tiene que ser regulado, sin que importe cómo (la racionalidad, que es lo que impera en la acción de gobernar, no está en juego, ciertamente, pero tampoco el instinto, lo que nos sitúa probablemente en el terreno de la imaginación). Por su parte, el hombre, que parece condenado a gobernar como señor y administrador de la casa, encuentra en la alcoba la posibilidad de imperar que la sociedad le niega. *El matrimonio sería, si puede decirse así, un espacio regulado de sumisión mutua donde el rédito de la libertad en juego no está tanto en lo que se puede lograr como en lo que se puede vencer*. El sometimiento del goce ajeno y de la inclinación natural en un solo golpe de voluntad.

## Referencias

Foucault, M. (2008), “Introduction à l’*Anthropologie*”. In: Kant. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, pp. 11-79.

Heinrichs, T. (1995), “Die Ehe als Ort gleichberechtigter Lust”, *Kant-Studien* n. 86, pp. 41-53.

Kopper, Joachim (1961), “Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht”, *Kant-Studien* n. 52 (1960/61), pp. 283-294.

Kuhne, Frank (2001), “Kants Schwierigkeiten mit der Ehe. Anmerkungen zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie”, en V. Gehrhardt, R—P- Horstmann, R. Schumacher,

*Kant und die Berliner Aufklärung*. Walter de Gruyter, Berlin/New York, Band IV, pp. 189-195.

Kuster, Friederike (2011), “Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft”, p. 21 [http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs\\_allg/Kuster/Kant\\_Verdinglichung.pdf](http://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Kuster/Kant_Verdinglichung.pdf) (acceso 12 de septiembre de 2016). Publicado en *Kant-Studien*, vol. 102 (2011), pp. 335-349.

Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Posada, Luisa (2015), “Kant y la diferencia sexual”, *Éndoxa*, n. 35, pp. 139-158.

— (2016), “Observaciones, universalismo ético y Kant: lectura desde el feminismo filosófico”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n. 1, pp. 39-48.

