

AMOR ESCLAVO. EL DESTINO DE LA MUJER EN FICHTE

Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra

1. Más allá de la Ilustración y del Romanticismo

El «amor» es considerado por Fichte desde dos perspectivas: la *metafísica* y la *antropológica*. El enfoque metafísico -que no va a ser estudiado aquí- fué tratado por él ampliamente en su obra *Iniciación a la vida feliz* (1806)¹, a propósito de la relación que tiene el hombre con el Absoluto. Este amor expresa en el ser humano a la vez un estado de división y una aspiración a la unidad. División, por ejemplo, entre dos dimensiones reales del existente; o entre lo que un existente fácticamente es y el modelo ideal de su ser verdadero. «El amor reúne y religa de la manera más íntima el yo dividido que, sin amor, sólo se contemplaría fríamente y sin ningún interés» (V,402). Esa relación metafísica es sinónima de «amor», el cual tiene carácter unitivo. La vida verdadera ama lo uno, inmutable y eterno (V,498).

Desde el punto de vista antropológico -que es el que aquí nos interesa- el tema del amor fue estudiado por Fichte en relación con el matrimonio, dentro de las obras que él mismo publicó -*Fundamento del Derecho Natural* (1796)² y *Sistema de teoría moral* (1798)³-, en algunas cartas y en parciales desarrollos de los siguientes inéditos: *Sistema de teoría del derecho*⁴, *Lógica y Metafísica*⁵, *Lecciones sobre los aforismos de Platner*⁶ y *Moral*⁷.

Al estudiar el amor entre sexos, Fichte pretende superar el positivismo jurídico de la Ilustración y el positivismo libertario del Romanticismo.

a) La determinación del matrimonio no se hace con la ley jurídica, sino con «la legislación mucho más elevada de la naturaleza y de la razón, la única que a través de sus productos crea un espacio para la ley jurídica». El matrimonio mismo no es una simple asociación jurídica basada en la coexistencia de seres libres, sino «una *asociación natural y moral*» (III, 304).

b) Fichte se opone también a quienes, como muchos románticos, piensan que el matrimonio es un uso inventado o una institución arbitraria.

Para él se trata de una relación determinada de modo necesario y perfecto por la naturaleza y por la razón a la vez, fuera de toda arbitrariedad; por eso «es absolutamente nulo otro lazo entre los dos sexos para satisfacer el instinto sexual» (III, 317).

Fichte enfoca esa dimensión antropológica desde dos perspectivas: una *sistemática*, consistente en la valoración radical de la razón como actividad o autogénesis -el pensar no es pasivo-, según los principios fundamentales de su filosofía; otra *cultural*, por la que acepta sin crítica alguna una larga tradición, incontestada en los círculos intelectuales modernos, según la cual los sexos humanos se reparten en esferas contrapuestas, de actividad (varón) y de pasividad (mujer) teniendo en esas vecciones su destino. En tal destino se incluye a su vez la significación del amor humano.

2. *Función activa y pasiva de los sexos*

El amor y el matrimonio es un proyecto común de la naturaleza y de la razón.

Fichte indica primero lo que la naturaleza aporta. Ésta hace que el fin de la propagación del género humano descansa en un impulso natural (*Naturtrieb*) inscrito en *dos sexos* particulares. Tal impulso parece que únicamente existe para sí mismo o que sólo busca su propia satisfacción, pero en realidad es a la vez un *fin* de *nuestra* naturaleza humana y también un *medio* de la naturaleza en general, porque en la medida en que los seres humanos buscan satisfacer su impulso «se consigue el fin natural por las consecuencias naturales de esta satisfacción» (III,305).

Utilizando luego su capacidad de experiencia y de abstracción, el ser humano entenderá que éste es el fin de la naturaleza; y, por elevación moral, puede proponerse ese fin en la satisfacción de su impulso. Pero con anterioridad a la experiencia, y en su estado natural, «el ser humano no tiene este fin, pues su fin último es la simple satisfacción del impulso» (III,305).

Si, para lograr sus propios fines, la naturaleza se sirve siempre de un impulso natural, ¿qué relación mantiene en los seres humanos tal impulso con la libertad? La libertad ni produce ni anula el impulso que, como tal, es algo dado y no arbitrariamente puesto. El fin de la naturaleza se consigue sólo cuando la acción del ser libre es producida inmediatamente por el impulso natural a unir los sexos. La acción, pues, no se basa en un *concepto*, sino en un impulso. «El concepto sólo puede impedir o propiciar que el impulso se convierta en acción; pero no puede extirpar el impulso o

ponerse en su lugar; la acción no está fundada *inmediatamente* en un concepto de fines, sino en el impulso a través de la mediación de un concepto de fines. El género humano no se propaga por conceptos que se siguen de libres decisiones de la voluntad» (IV,328).

Lo cual no impide que sólo se deba satisfacer el impulso como medio para un fin. Fichte distingue un doble fin: próximo -la propagación de nuestra especie- y último o supremo -que la razón domine-. Con la subordinación del primero al segundo piensa que supera la concepción meramente física del impulso (IV,328).

Pero cada impulso tiene su función determinada. En la satisfacción del impulso -exigencia del fin natural-, «el varón es completamente activo, mientras que la mujer se comporta de modo enteramente pasivo» (M, 142).

3. La sublimación originaria del sexo femenino

De este planteamiento bio-antropológico se sigue que no habría relación conyugal si el fin de la naturaleza exigiese solamente *la actividad* de dos personas: «La naturaleza dispone particularmente que en la unión de sexos, para la propagación de la especie, sólo uno se comporte de modo activo y el otro se limite a una actitud pasiva» (IV,329). Pero si la razón es actividad, ¿en qué medida participa de la racionalidad el sexo femenino, que es pasivo?

Fichte rechaza tajantemente la hipótesis de que el sexo femenino no sea racional por disposición natural; es claro que las mujeres son seres humanos.

También rechaza la hipótesis de que el sexo femenino, por su naturaleza especial, no pueda desarrollarse: lo cual sería tan contradictorio como admitir en la naturaleza una disposición que la naturaleza misma no tolera.

El problema reside, según Fichte, en que la razón es *absoluta espontaneidad* (*Selbsthätigkeit*); la simple pasividad contradice y suprime a la razón. De modo que la satisfacción del impulso sexual masculino concuerda con la razón en la medida en que se hace por medio de la actividad; pero la satisfacción del impulso femenino acontece siempre por la pasividad, haciéndose entonces contraria a la razón, pues propone como fin una simple pasividad. Fichte considera imposible que en un ser racional haya un impulso a comportarse de modo exclusivamente pasivo, y a entregarse a un influjo externo, como simple objeto de uso, dado que la mera pasividad contradice y anula a la razón. «Si, como es cierto, la mujer posee la razón y la razón ha ejercido un influjo en la formación de su carácter, el impulso

sexual femenino no puede aparecer como un impulso meramente pasivo, sino que debe *convertirse en un impulso activo*. A pesar de la disposición natural, que debe también estar presente, este impulso sólo puede ser un *impulso a satisfacer a un varón y no a sí misma*, a entregarse no a sí misma, sino a otro. Un tal impulso se llama *amor*. El amor consiste en la unificación originaria de la naturaleza y de la razón» (IV,329). De modo que el sexo femenino *no puede jamás proponerse como fin la satisfacción de su propio impulso sexual*, pues un fin semejante contradice la racionalidad.

Pero es la naturaleza misma la que establece el impulso sexual femenino y su satisfacción. La mujer encuentra en sí misma tanto la racionalidad como el impulso sexual; éste es en ella algo natural, algo enteramente dado, originario e inexplicable desde cualquier acto anterior de su libertad. Por tanto, «es necesario que este impulso aparezca en la mujer *bajo una forma distinta*⁸ y que, para poder subsistir al lado de la racionalidad, él mismo *aparezca* como una impulso a la actividad, y más precisamente como un característico impulso natural a una actividad que sólo pertenezca a este sexo» (III,307).

Observa, pues, Fichte dos principios opuestos de los que deduce una proposición conciliadora. Primero, el principio de la razón es la actividad, no la pasividad. Segundo, en la mujer hay un impulso pasivo. Conclusión: o la mujer no es una criatura racional, o resuelve espontáneamente esta contradicción a través de un tercer elemento, de una «pasividad activa» que se encuentra justo en el amor, el cual es la *síntesis* más propia de razón y naturaleza, una síntesis fundada precisamente en la naturaleza. «La mujer se da al varón no por placer sexual, pues esto sería contrario a la razón, sino por amor; por amor se ofrece al varón y su existencia se pierde en la de éste» (M,142).

En esta tesitura, la mujer camina entre Scila y Caribdis. De un lado, puede caer *por debajo* de su naturaleza, en lo irracional, si permite que el impulso sexual aparezca ante la conciencia bajo su verdadera forma y se proponga el fin de satisfacerlo directamente. De otro lado, puede *instrumentalizar* ese impulso, proponiéndose como fin satisfacerlo no bajo forma bestial ni bajo forma sublimada, sino como un *medio* para conseguir otro *fin* libremente propuesto. El fin de su impulso sexual quedaría mediaticado, por ejemplo, a obtener por un buen casamiento una «consideración social», en cuyo caso transformaría su personalidad en simple medio de un goce (III,308).

Fichte no duda de que varón y hembra son iguales como seres morales. Mas piensa que el sexo femenino se sitúa naturalmente en otra

«longitud de onda» sexual, en un grado mucho más bajo (*tiefer*) que el masculino, pues es objeto de una fuerza que el varón despliega. El impulso sexual se manifiesta en la mujer de *forma sublimada*; mientras que en el varón aparece bajo su *forma verdadera* (III,309).

Por eso el varón no pierde originariamente su dignidad cuando íntimamente se confiesa (*sich gestehen*) el impulso sexual y sólo busca la satisfacción de éste con la mujer. Pero la mujer no puede aprobar íntimamente en ella este impulso. El hombre puede cortejar e insinuarse (*kann freien*); la mujer no lo puede hacer sin rebajarse a sí misma en grado extremo. «Cuando el varón recibe de la mujer una respuesta negativa, sólo significa que ella no quiere someterse a él -y esto se puede tolerar-. Pero cuando la mujer recibe del varón una respuesta negativa, significa que éste no quiere aceptar la sumisión que ella ya ha efectuado -lo que sin duda es intolerable-» (III, 309). Es ocioso en este punto, dice Fichte, introducir la cuña de los «derechos humanos», argumentando que las mujeres deben tener el mismo derecho que los hombres para ir al matrimonio. Fichte no niega, a finales del siglo XVIII, ese derecho. Sólo observa que alguna razón habrá para que la mujer no haya hecho uso de este derecho antes. «Es como si quisiéramos saber si el hombre no tiene el mismo derecho a volar que el pájaro. Más vale orillar la cuestión del derecho hasta que alguien vuele efectivamente» (III, 309). Claro es que este argumento se vuelve contra Fichte, pues en parte hace depender su validez «*de jure*» de un «hecho». Si «*de facto*» la mujer se insinúa al hombre -entre otras iniciativas- porque cree tener derecho a hacerlo, la teoría fichteana de la metamorfosis erótica de la mujer recibe un rudo golpe.

4. Metamorfosis de la sexualidad femenina

El fin último de la mujer es la dignidad de la razón: no puede admitir íntimamente que se abandona al placer sexual para satisfacer su propio instinto; ella misma no puede ser su propio fin, porque entonces renunciaría a la dignidad racional. Luego en el matrimonio, como hemos visto, la única salida sexual posible para la mujer es que ella *se convierta en medio para el fin de otro*: su impulso no será el de satisfacerse a sí misma, sino el de *satisfacer al hombre*. «Ella afirma su dignidad convirtiéndose libremente en medio, en virtud de un noble impulso de su naturaleza, el del *amor*» (III,310).

El *amor* es, pues, para Fichte, una metamorfosis, «la forma bajo la cual se manifiesta el impulso sexual en la mujer» (III,310). El amor es una especie de «quiero y no puedo o no debo». Está presidido por el sacrificio

de sí. No es amor el simple e inmediato impulso sexual. «Hay amor cuando uno se sacrifica por otro, movido no por un concepto, sino por un impulso natural». Esta teoría afirma consecuentemente que en el varón no hay de modo primario amor, sino impulso sexual. El amor no es en el varón «un impulso originario, sino sólo *participado, derivado*, impulso que se despliega al contacto con una mujer amante, y tiene en él una forma muy distinta» (III,310). El amor es originario e innato solamente en la mujer, a cuyo través adviene el amor a la humanidad. «En la mujer adquiere el impulso sexual una forma moral, porque en su forma natural habría suprimido la moralidad femenina. Amor es el más íntimo punto de unión entre la naturaleza y la razón» (III,310-311). En la mujer corrompida sólo se expresa el impulso sexual. Sólo en la mujer que ha logrado la síntesis de lo racional y lo natural, habita el amor, el impulso natural que la mujer tiene de satisfacer a un hombre.

¿Se podría decir entonces que amar es un *deber* de la mujer? Fichte piensa que no, porque en el amor se mezcla un impulso natural que no depende de la libertad. Siendo el amor algo natural, no puede ser un deber, pues «lo que no es objeto de la libertad no puede ser mandado por una ley moral» (M,142). No obstante, sostiene que como la mujer posee disposición a la moralidad, no puede aparecer en ella el impulso natural de otra manera que bajo la forma de amor. «El impulso sexual de la mujer, en su elementalidad (*Rohheit*), es lo más bajo y repugnante que existe en la naturaleza y esto muestra al mismo tiempo la absoluta ausencia de toda moralidad» (IV,330). La pureza femenina no estriba en la falta de impulso sexual, sino en el hecho de que ese impulso se manifiesta en la forma del amor (M,142).

Pero, ¿qué tipo de satisfacción reclama este impulso? No es la satisfacción *sensible* de la mujer, sino la del hombre. La satisfacción femenina es *psíquica*: «Para la mujer, es una satisfacción del corazón. Su necesidad no es otra que la de amar y ser amada. Únicamente así, el impulso de abandonarse adquiere el carácter de libertad y de actividad que necesitaba tener para subsistir al lado de la razón» (III, 311). No se pueden invertir las cosas, dice Fichte, y atribuir al varón un impulso a satisfacer una necesidad de la mujer; el varón no puede ni debe suponer en ella semejante necesidad, porque en ese caso él se pensaría a sí mismo como instrumento y se avergonzaría íntimamente.

Tampoco quiere decir Fichte que en la unión sexual la mujer sea simple medio para el fin del hombre; más bien, subraya que ella es un *medio para su propio fin, el fin de satisfacer su aspiración psíquica* (su

corazón); «y sólo en la medida en que se habla de satisfacción sensible, ella es medio para el fin del varón» (III, 311).

Siguiendo sus disposiciones naturales, el varón se orienta directamente a satisfacer el impulso sexual. Pero su simple instinto natural se va ennobleciendo mediante la instrucción y el trato con personas honorables del sexo femenino que, como su madre, aman y se entregan por amor (III,328).

5. El amor, donación eterna del ser y del tener

Fichte plantea la determinación del amor femenino teniendo presente el imperativo moral kantiano de no hacer de una persona una cosa, o de un fin en sí un simple medio (M,142). Lo cierto es que la mujer se hace medio para la satisfacción del varón, pues le da a éste su personalidad. Mas en tal donación tiene lugar una secreta alquimia ética, por cuya virtud la mujer recupera su personalidad y su dignidad si «se entrega por el amor que profesa a este único individuo» (III,312).

Pero el amor o es «eterno» o no es amor. El «amor donativo» es un estado de ánimo, un sentimiento (*Stimmung*) que la mujer vive inmediatamente; y si ella se *representara* siquiera la posibilidad de que este sentimiento hubiera de acabar, y no viera en su marido al ser más digno de ser amado siempre, entonces, por este simple pensamiento, se convertiría ante sí misma en un ser despreciable. Porque si su marido no fuese para ella el hombre más digno de amor, ¿no estaría deshonorosamente admitiendo que busca su propia satisfacción con el primero que se le ha cruzado en el camino? El supuesto de una entrega con dignidad es que el *sentimiento* de amor «no tenga jamás fin, y que sea tan eterno como ella misma. La mujer que se da una vez (*einmal*) se da para siempre (*auf immer*)» (III,312).

Dos son las notas que reviste la entrega amorosa en el matrimonio: *totalidad* personal (*ganz*, dice Fichte) e *incondicionalidad* temporal (*einmal, auf immer, auf ewig*, son las expresiones tajantes de Fichte) «En primer lugar, se da enteramente (*ganz*): ella da la propia personalidad; si sustrajera alguna cosa a la propia sumisión, la cosa excluida debería tener para ella un valor más alto que la propia persona, lo cual acarrearía el extremo desprecio y el envilecimiento de la persona misma, no pudiendo coexistir absolutamente con una actitud moral. En segundo lugar, ella se da para la eternidad (*auf ewig*), siguiendo el mismo presupuesto. Sólo suponiendo que sin reservas ella se ha perdido a sí misma, con su vida misma y voluntad propia, en el amado, y suponiendo que ella no puede hacer otra cosa que ser suya, su donación acontece por amor y no va contra la moralidad. Mas

si en el momento del abandono ella pudiese pensar que algún día no será suya, entonces no sentiría una perentoria exigencia interna, cosa que contradice los presupuestos y anula la moralidad» (IV,330; M,142).

¿Qué es lo que entrega la mujer eternamente? *Lo que ella cree ser y lo que tiene*. Entrega su ser personal, como hemos visto. Pero con la donación de su personalidad le entrega también al amado todo lo que ella tiene, tanto bienes de fortuna como derechos. Una donación ilimitada, sin contención, no se reserva la más pequeña cosa; lo que la mujer retuviera tendría para ella un valor mucho más grande que su propia persona. Una donación femenina refrenada constituye para Fichte un profundo envilecimiento de la persona. «Solamente unida a él, solamente bajo su mirada y dentro de sus asuntos tiene ella todavía vida y actividad. Ha dejado de llevar vida de individuo; su vida se ha hecho parte de la vida del ser amado» (III,312-313).

Pero estas delicadas determinaciones de la donación amorosa tienen el sentido de la *relación asimétrica*, que no es de ida y vuelta: quien ama, amante, es propiamente la mujer, no el varón: «El amor surge de la sumisión de la mujer y la sumisión es la expresión persistente de este amor»⁹ (III,339).

6. La magnanimidad del varón

Tanto el varón como la mujer poseen una respectiva disposición moral (*sittliche Anlage*). En la mujer, la disposición moral se manifiesta como *amor (Liebe)*; mas en el varón, se manifiesta como *magnanimidad (Grossmuth)*. Ello es debido a que el varón encuentra en sí mismo la plenitud de la humanidad¹⁰, y puede confesar todas sus dimensiones, cosa que no ocurre con la mujer. La mujer es para él un ser libre que se le somete incondicionadamente de modo voluntario, que pone a su entera disposición no sólo todo su destino exterior, sino también la paz interior de su alma y su carácter moral, aunque no su ser (*Wesen*) mismo. En efecto, la mujer no le entrega su ser, «sino lo que ella *crea ser*, porque la creencia de la mujer en sí misma, en su inocencia y en su virtud depende del hecho de que ella no debe jamás dejar de respetar y de amar a su marido más que a todos los seres de su sexo» (III,313).

De modo que todo el carácter moral de la mujer se funda en la totalidad e incondicionalidad de su sacrificio y entrega. ¿Ha de aceptar el varón fríamente ese sacrificio? Fichte ve aquí un problema en el varón. Porque ningún ser humano puede exigir el sacrificio de un carácter humano. «El varón sólo puede aceptar la donación de una mujer si están presen-

tés aquellas condiciones que permiten por sí mismas a la mujer cumplir esta donación; en caso diverso, él no la trataría como un ser moral, sino como una simple cosa» (IV,331). Mas para que esas condiciones se cumplan el varón tiene que propiciarlas y matenerlas: se tiene que presentar como garante de ellas: al abandono incondicionado de la mujer ha de responder el varón con la *magnanimidad* más profunda: «El hombre no siente originariamente amor por la mujer. Sólo la idea de que una criatura se le ha entregado tan completamente tiene que provocar su magnanimidad. El varón, pues, que comprende toda la relación, viene al encuentro de la mujer con magnanimidad, o sea, le mostrará una ternura ilimitada» (M,143).

La magnanimidad significa aquí lo siguiente: aunque el varón quiere ser primeramente el señor, se despoja de todo su poder frente a la mujer que se le abandona confiadamente. «Es falta de virilidad ser fuerte con el sometido, el cual carece de fuerza contra lo que se le resiste» (III,313). La magnanimidad obliga al varón a ser digno de respeto ante su esposa, pues «toda la paz que ella tenga depende de que pueda respetarlo por encima de todo». Pero si el varón es pusilánime y falto de carácter no puede ejercer la magnanimidad. «De ahí que en general la mujer lo perdona todo al marido, salvo la la pusilanimidad y la debilidad de carácter. No por la intención egoísta de beneficiarse ella de su protección; sino tan sólo por sentir que es imposible someterse a tal hombre como lo requiere su destino femenino» (III,314).

Esta unión de amor (abandono incondicionado) y magnanimidad (generosidad) se llama matrimonio. Sólo bajo el presupuesto del matrimonio es moral la satisfacción de la sexualidad. Y se trata, para Fichte, «de un perfecto e inquebrantable matrimonio¹¹, en el que la unión sexual, que lleva en sí la impronta de la brutalidad animal, adquiere un carácter completamente diverso, digno del ser racional. Se convierte en una función completa de dos individuos racionales en uno solo» (IV,331). En el matrimonio mantiene su pureza la mujer; y el impulso sexual masculino asume otra forma, convirtiéndose en amor correspondido.

7. Indisolubilidad y divorcio

La índole eterna del amor da pie para pensar que de suyo no es posible que el matrimonio se rompa. Sin embargo, Fichte defiende que «el divorcio, en sí y por sí (*an und für sich*), no es contrario al deber, pero es un deber de todos el permitirlo en cuanto aparece» (M,143).

El planteamiento de Hegel sobre el alcance y duración del amor coincide esencialmente con el de Fichte. Para éste, la sustancia del amor es

de suyo una posibilidad de eternidad; pero su realidad es contingente o quebradiza. A pesar de la retórica moral y psicológica, el amor es para Fichte un «quiero y no puedo» a la vez.

De un lado, la dignidad de la mujer, dice Fichte, depende de que ella pertenezca a un sólo hombre, y viceversa. La sociedad que acepta la *poliginia* supone que las mujeres no son seres racionales, sino simples instrumentos, sin voluntad ni derechos, al servicio del varón (III,316). Por lo tanto, la unión conyugal es, *por naturaleza, indisoluble y eterna*¹². La mujer que piense por un sólo instante que dejará alguna vez de amar a su marido, renuncia a su dignidad de mujer. Y lo mismo le ocurre al hombre: si éste supone que dejará de amar a su esposa, renuncia a su magnanimidad masculina. «Ambos se dan el uno al otro para siempre, porque se dan el uno al otro enteramente (*ganz*)» (III,317). La totalidad del don exige la incondicionalidad: la condición del tiempo «a plazos», cortos o largos, distorsionaría el sentido sustancial del amor. El lazo que une al hombre y a la mujer es íntimo y penetra corazones y voluntades. Ni siquiera la sociedad tiene derecho a pensar que entre ellos pueda surgir un litigio. La relación recíproca entre los esposos es originariamente de carácter natural y moral, por lo que el Estado no tiene que enunciar jurídicamente ninguna ley sobre esa relación que expresa una sola alma. Y al igual que no podría separarse de sí mismo un individuo que acudiera ante el juez para abrirse un proceso contra sí mismo, tampoco los esposos se separan (*entzweien*) el uno del otro, ni acuden a un juez para separarse (III,325).

Pero, de otro lado, al acabar esta argumentación, Fichte realiza un notable efugio: trae como testigo la experiencia cotidiana, observando cómo la sociedad soporta diariamente litigios jurídicos entre cónyuges, causas de separación. Y comenta: «Tan pronto como surge un litigio, ya ha ocurrido la separación y puede seguirse el divorcio jurídico» (III,325). Ahora bien, ¿por qué causa ocurre la separación, si tan íntimo y profundo es el lazo que une a los dos esposos? ¿Y por qué razón no se aplica la legislación civil a proteger ese lazo moral, de vocación eterna, impidiendo precisamente que se produzca el divorcio? ¿Tan mínima es la eternidad del amor? ¿Tan irreal su totalidad e incondicionalidad? ¿Qué clase de eternidad esfumable es ésa?

Fichte no se detiene a analizar estas preguntas y afronta secamente el hecho de las separaciones. La esencia del matrimonio es el amor ilimitado por parte de la mujer, y la magnanimidad ilimitada por parte del varón. Pero puede romperse la relación que *debería* existir entre esposos: rota la relación, se suprime el matrimonio (III,336). Y si continúan juntos en esta situación de ruptura, su convivencia se convierte en *concubinato*.

Si además la mujer es infiel y, no obstante, se sigue ofreciendo sin amor a su marido, degrada a éste, utilizándolo como medio o instrumento de su sensualidad (III,328). La infidelidad femenina, que anula el vínculo conyugal en su integridad, puede ser de dos especies. *En la primera*, la mujer se da con auténtico amor a otro hombre. Y como por naturaleza el amor no tolera en absoluto ser repartido, ha de concluirse que ella ha dejado de amar a su esposo, quedando anulada toda su relación con él. La entrega que todavía hiciera de sí a su marido sería vil y deshonrosa: haría de su personalidad femenina un medio para un fin inferior y convertiría asimismo a su marido en un medio (III,328). *En la segunda*, la mujer se entrega al hombre extraño solamente por placer sensual. En este caso tampoco ama ya a su marido, sino que se sirve de él para satisfacer su instinto (III,328).

Sobre el carácter inmoral de la infidelidad masculina Fichte no es menos drástico. Puede ocurrir que el varón cometa adulterio con una mujer que sólo se le entrega por mero placer, en cuyo caso él se instrumentaliza innoblemente. Pero también puede ocurrir que la mujer con la que se comete adulterio se da a él por amor, en cuyo caso él le causa una grave injusticia. Pues recibir el amor de una mujer confiada equivale a comprometerse con ella a una magnanimidad ilimitada, a una solicitud inmensa, «compromisos que él no puede cumplir» (III,329). Ahora bien -y ésta es la matización «excepcional» que usa Fichte para el varón-, cuando los sexos intentan únicamente satisfacer su instinto se envilece el carácter moral del varón, pero se mata el carácter moral de la mujer (III,329).

8. La carencia pública de la mujer

El Estado, como articulación jurídica, ha de suponer siempre que en el matrimonio la mujer se somete ilimitadamente a la voluntad del marido por un motivo moral y no meramente jurídico: por amor de su propia dignidad. En virtud de esta sumisión, la mujer ya no se pertenece a sí misma, sino a su marido. Al casarse, la mujer abandona su personalidad y transmite a su marido *la propiedad* de todos sus bienes y *los derechos* que le corresponden en exclusividad dentro el Estado. En el matrimonio, la mujer expresa libremente su voluntad de ser anulada ante el Estado por amor al marido.

Luego, cuando el Estado reconoce el matrimonio como relación que no está fundada por él, sino por algo superior a él, renuncia a considerar en adelante a la mujer como una persona jurídica. «El marido toma enteramente su puesto; [...] él se convierte en su tutor legítimo; él vive, en

todos los aspectos, la vida pública (*öffentliches Leben*) de su mujer, y ella conserva exclusivamente una vida privada (*häusliches Leben*)» (III,325). El marido se convierte en el único propietario «tanto de los bienes que ya eran suyos como de los que su mujer aporta»¹³ (III,326).

La mujer casada carece de consideración pública. Su vida transcurre en el ámbito privado, en la *casa*. En la puerta de la casa encontramos el límite que separa lo privado de lo público (X,592).

Fichte considera, no obstante, que la mujer tiene los mismos derechos fundamentales que el varón, los de la *razón* y la *libertad* (III,343). Aunque reconoce que históricamente el sexo femenino ha sido postergado en el ejercicio de sus derechos. No considera suficiente alegar, en favor de este hecho opresivo, que la mujer tiene menos *fuerzas* espirituales y corporales. Sería fácil responder que ella ha sido alejada de las fuentes de la cultura; e incluso que, en asunto de energías espirituales, hay mujeres que no tienen nada que envidiar a los hombres, entre los cuales -por cierto- también se percibe una gran diferencia de fuerzas espirituales y corporales, sin que ello autorice a establecer una consecuencia jurídica opresiva en su relación recíproca.

Lo que Fichte cuestiona es si el sexo femenino *puede querer simplemente ejercer todos sus derechos* (III,344).

Aclaremos previamente que Fichte reconoce a las mujeres no casadas y no sometidas al dominio paterno los mismos derechos que al varón emancipado. Al no estar sometidas a ningún hombre, no encuentra razón para que no deban ejercer por sí mismas los mismos derechos civiles que los varones (III,348). Problema distinto y fundamental es el de la *mujer casada*, cuya dignidad depende de que esté sometida a su marido: no se trata de que el hombre tenga sobre ella un *derecho coactivo*, sino de que ella esté sometida por su propio deseo, el cual condiciona su moralidad. Esto significa que ella podría retomar su libertad si *quisiera*; mas la mujer no puede razonablemente *querer* esto, ni en el aspecto *público*, ni en el *privado*. Desde el punto de vista *público*, «ella debe querer aparecer ante todos los que la conocen como completamente sometida al hombre, como totalmente fundida en él» (III,345). Porque ella quiere, el hombre es administrador de todos sus derechos. Desde el punto de vista *privado*, concierne a la *situación doméstica e interna*, Fichte está convencido de que «la ternura del marido *devuelve necesariamente a la mujer todo e incluso más de lo que ella ha entregado*». El marido toma y defiende los derechos públicos de su mujer como derechos propios. Si el hombre no pudiera aparecer públicamente, su mujer podría presentarse en su lugar y exponer el sentir de los dos, «pero siempre como si fuese *la voz de su marido*»¹⁴

(III,348), porque si ella la expusiera como propia, se separaría así de su marido.

Como resultado de este análisis, y frente a las reivindicaciones históricas del feminismo, Fichte concluye que el sexo femenino tiene ya en el matrimonio las mismas cosas esenciales que pudiera solicitar, y las tiene incluso de un modo más perfecto. Lo que las feministas exigen es algo no esencial, la *apariencia externa*¹⁵. «Ellas no quieren solamente que se realice lo que desean, sino que sepamos que son *ellas, precisamente ellas*, las que lo han llevado a término. Buscan la celebridad en el curso de su vida y, después de la muerte, en la historia» (III,346). Pero la mujer que eleva semejantes demandas ha renunciado ya, según Fichte, a su dignidad femenina y, por lo tanto, no hay que hacerle caso: ha sacrificado «el pudor de su sexo, al cual nada puede ser más opuesto que el darse en espectáculo». La sed de celebridad destruye el pudor y el amor confesados a su marido, sobre los cuales reposa toda su dignidad. «Solamente de su marido y de sus hijos puede estar orgullosa una mujer razonable y virtuosa, y no de sí misma, porque se olvida en ellos» (III,347). La mujer no puede buscar significarse históricamente. Fichte no considera reprochable, sino natural, que una mujer soltera, que quiera necesariamente el amor de un hombre, pretenda atraer sobre sí la atención del varón para suscitar su amor. Pero reprueba que la mujer, casada o soltera, busque la celebridad, la significación histórica, simples armas supletorias que «la mujer añade a los atractivos de su sexo para encandilar el corazón del varón» (III,347).

De aquí se desprende que la mujer no puede ejercer los oficios *públicos*. Porque un funcionario público, con autoridad originaria o transferida, es responsable de una manera directa y completa ante el Estado. Para responsabilizarse de su función es preciso que dependa siempre de su propia decisión. ¿Puede asumir la mujer esta responsabilidad? Fichte estima que no, porque la mujer sólo depende de sí misma durante el tiempo en que no está casada. Si una funcionaria contrajera matrimonio, podrían ocurrir dos casos. *Primero*, que ella no se sometiera al marido en lo que concierne a su función, permaneciendo libre en tal aspecto; pero esto, dice Fichte, va contra la dignidad de la mujer, la cual no puede decir entonces que se ha dado enteramente a su marido. *Segundo*, que se sometiera también a su marido en lo que concierne a su función, en cuyo caso el marido sería el empleado y el responsable. Lógicamente esta situación no puede aceptarla un Estado que busca en sus funcionarios competencia y habilidad, no amantes solícitos (III,350). El Estado podría confiar un empleo a la mujer que prometiera no casarse jamás. Pero, según Fichte, tal promesa no puede razonablemente darla ninguna mujer. ¿Por qué?. «Porque ella está

destinada a amar y el amor le viene de suyo y no depende de su libre voluntad. Pero si ella ama, entonces debe casarse, y el Estado no tiene el derecho de impedir el cumplimiento de su deber» (III,349).

Por último, las mujeres pueden y deben adquirir cultura, tener acceso a las fuentes de las luces¹⁶, pero no a formarse como sabios de profesión, como «intelectuales» diríamos hoy, dedicados a escudriñar la forma en que el saber se despliega en el espíritu. Lo que el ser humano necesita de la cultura del espíritu es sólo el *resultado*, el cual puede ser adquirido fácilmente por la mujer en la sociedad. Fichte está convencido de que en cada estamento social está depositado el resultado de toda la cultura de ese estamento. Y con tono paternalista concluye que a las mujeres se les ahorra el esfuerzo penoso de transitar por la ciencia -tránsito y esfuerzo que, según él, no son otra cosa que una forma superficial e inesencial-, gracias al estamento en que se insertan y al trato de los varones con ellas, los cuales «les dan inmediatamente lo esencial» (III,351).

Fichte no está dispuesto a conceder que la mujer sea *inferior* al varón en talentos del espíritu. Pero admite que el espíritu de una y de otro tienen un carácter natural completamente diferente. Acepta aquí la extendida tesis de que el varón transforma en *conceptos* claros todo lo que intenta y lo desarrolla mediante razonamientos. En cambio la mujer tiene un natural *sentimiento* distintivo¹⁷ para lo verdadero y lo bueno. De ahí se sigue que el carácter femenino no sea especulativo, sino ante todo *práctico*. «Las mujeres no pueden hacer descubrimientos»¹⁸ (III,352). Las cosas que están más allá de los límites de su sentimiento son impenetrables para ella. El sexo femenino puede brillar en las disciplinas que, por ejemplo, exigen memoria (como las lenguas y las matemáticas) o imaginación (como la poesía sentimental, la novela y la historia). Pero «mujeres filósofas o mujeres que hayan inventado nuevas teorías matemáticas no las hemos tenido» (III,352). En cualquier caso, la mujer debe escribir únicamente para aportar ayuda a su sexo: «ella escribe para su sexo, pero de ningún modo para el nuestro por sed de celebridad y por vanidad» (III,353).

10. Conclusión

Como resumen de todo lo dicho sobre el sentido del amor entre los sexos, se pueden establecer las siguientes proposiciones:

1ª. El matrimonio es «una *unión perfecta* que reposa sobre el impulso sexual, entre dos personas de sexo diferente, unión que es en sí misma el propio fin de ambas» (III,316).

2ª. Aunque en los dos sexos tal unión se funda en el impulso sexual, la mujer *no puede reconocer nunca este fundamento sin degradarse*, pues «no ha de reconocer sino el amor» (III,316). La virtud matrimonial de la mujer se hace a expensas de una *metamorfosis antropológica*.

3ª. Dentro del matrimonio, la disposición moral se manifiesta como *amor* en la mujer; mas se expresa como *magnanimidad* en el varón. El amor no es en el varón «un impulso originario, sino sólo *participado, derivado*, pues se despliega al contacto con una mujer amante, y tiene en él una forma muy distinta» (III,310).

4ª. El único valor público del matrimonio está en el varón. «El marido se hace garante de la mujer ante el Estado; se convierte en su tutor legítimo; él vive, en todos los aspectos, la vida pública de su mujer; y ella conserva únicamente una vida privada» (III,326).

5ª. Es inmoral reivindicar para la mujer la cosa pública. Dentro del matrimonio, la mujer lo tiene ya todo de modo perfecto. Las llamadas «campanas» de reivindicación de los derechos de la mujer no se refieren al «ser» de lo femenino, sino a su «aparecer». En esas campanas, las mujeres «sólo desean la apariencia externa: no quieren solamente obrar, sino que sepamos también que obran [...] Buscan la celebridad en el curso de su vida y, después de la muerte, en la historia»¹⁹ (III,346).

6ª. Aunque la esencia del matrimonio es el amor ilimitado por parte de la mujer, y la magnanimidad ilimitada por parte del varón, puede romperse la relación que *debería* existir entre esposos: rota la relación, se suprime el matrimonio (III,336). Y si continúan juntos en esta situación de ruptura, su convivencia se convierte en *concubinato*. «Tan pronto como surge un litigio, ya ha ocurrido la separación y puede seguirse el *divorcio* jurídico» (III,325).

A pesar del «activismo» moral, de la fuerza espiritual que Fichte reivindica constantemente para penetrar en el mundo natural y social, queda la normatividad moral del amor alejada de la esfera jurídica y social, en un limbo de exigencia ideal, sin realizar prácticamente su vocación de eternidad y sin introducirse en el tejido antropológico –biológico y social también– del amor, poniendo en claro peligro de ostracismo operativo el ser personal de la mujer.

NOTAS

¹ *Anweisung zum seligen Leben*, tomo V de *Sämmtliche Werke*, editadas por I. H. Fichte, Berlín, 1845-46.

- ² *Grundlage des Naturrechts*, tomo III de *Sämmtliche Werke*. (cit. III).
- ³ *System der Sittenlehre*, tomo IV de *Sämmtliche Werke*. (cit. IV).
- ⁴ *System der Rechtslehre*, tomo X de *Sämmtliche Werke*. (cit. X).
- ⁵ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, ed. H. Jacob, Berlín, 1937, (cit. L).
- ⁶ *Vorlesungen über Platners Aphorismen, Gesamtausgabe*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Nachlassband II, 4. (cit. P1).
- ⁷ *Vorlesung über Moral*, publicado en la *Gesamtausgabe*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Kollegnachschriften, vol. IV,1. (cit. M).
- ⁸ «*Unter einer anderen Gestalt*».
- ⁹ «*Die Liebe geht aus von dieser Unterwerfung der Frau, und diese Unterwerfung bleibt die fortdauernde Äusserung der Liebe*» (III,339).
- ¹⁰ «*Fülle der Menschheit*».
- ¹¹ «*Vollkommenes und unzertrennlichen Ehe*».
- ¹² «*Ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig*».
- ¹³ «*Die einige juridische Person*». (III,326).
- ¹⁴ «*Stimme ihres Mannes*». (III,348).
- ¹⁵ «*Der äussere Schein*».
- ¹⁶ «*Quellem der Aufklärung*».
- ¹⁷ «*Natürliche Unterscheidungsgefühl*».
- ¹⁸ «*Entdeckungen können die Weiber nicht machen*». (III,352).
- ¹⁹ «*Und nach ihrem Tode in der Geschichte*». (III,346).