

Sofía o la nueva mujer. Cuestiones de dialéctica y de género en Krause

Los marcos ideológicos e institucionales de la constitución del sujeto femenino

Arturo Andrés Roig*

Resumen: En el texto, el autor desarrolla dos elementos del pensamiento filosófico de Karl F. Krause (Alemania, 1781-1832). En primer lugar, se trata de su propuesta para una dialéctica abierta y dual, respetuosa del individuo y opuesta a la dialéctica hegeliana y su determinismo histórico. Esto tiene implicancias directas en la orientación que adoptan los movimientos revolucionarios, democrática o, por el contrario, autoritaria. En segundo lugar, el autor aborda el pensamiento de Krause respecto de la mujer y su papel en la sociedad, destacando su ideario progresista y libertario “*avant la lettre*”, respetuoso de lo que hoy sería una identidad de género y opuesto a las corrientes dominantes de su época. Su crítica apunta al liberalismo y a la izquierda revolucionaria, que, en aquellos años, excluyeron a la mujer del espacio público, la educación y la política. La crítica se centra especialmente en las concepciones educativas de Rousseau propuestas en su clásico texto, *Emilio*.

Palabras clave: Dialéctica, filosofía, revolución, género, mujer, educación.

Abstract: In this text, the author develops two elements of the philosophical thought of Karl F. Krause (Germany, 1781-1832). In the first place, his proposal for an open and dual dialectic, a respectful one of the individual and opposed to the hegelian dialectic and its historical determinism. This has direct implications in the direction that adopt the revolutionary movements: democratic or, on the contrary, authoritarian. Secondly, the author explains the thought of Krause about women and its role in society, emphasizing his progressive and libertarian ideas «*avant le lettre*», respectful of what today would be an identity of gender and opposed to the predominant prejudices of his time. Its critic aims at liberalism and the revolutionary left in those years, who excluded women from the public space, education and politics. The critic is specially centered in the pedagogical conceptions of Rousseau in his classic text, *Emile*.

Keywords: Dialectic, philosophy, revolution, gender, woman, education.

* * *

El pensamiento de K. F. Krause se desarrolla bajo el impacto de la etapa de ascenso de la Gran Revolución, vivida, además, desde un sector social medio en el cual los aspectos democráticos de aquel acontecimiento primaron de modo evidente. Lo dicho resulta confirmado por dos temas de los que nos vamos a ocupar ahora: la propuesta de una dialéctica abierta a la emergencia –propia de aquella etapa de ascenso– y la posición teórica y práctica de Krause respecto de la mujer y su función social. La problemática de género, tal como es entendida y según podremos verlo, no es ajena al inicial impulso revolucionario, como no lo es, lógicamente, a esa dialéctica que hemos mencionado y sobre todo tal como la misma es puesta en funcionamiento. “...los tiempos revolucionarios –ha dicho Alejandra Ciriza– por cuanto implican remezones profundos, son momentos privilegiados para la lectura de la redefinición de las relaciones entre los sexos”ⁱ.

En lo que sigue tendremos en cuenta principalmente la confrontación que muestra Krause entre su dialéctica dual, frente a la dialéctica triádica hegeliana. No ignoramos con esto que hay otros esquemas lógico-dialécticos con los que se organiza el discurso, pero, tratándose de modo concreto –en este capítulo– de la mujer, según ve la cuestión Krause, esas otras formas dialécticas podemos obviarlas.

Pues bien, según palabras de Peter Landau “Krause era consciente –a propósito de la mujer– de proclamar... una idea revolucionaria de emancipación...”. No debemos olvidar que poco tiempo antes, un pensador alemán, amigo personal de Kant, llamado Hippel –según el testimonio de Ahrens– había hablado, inmediatamente bajo las consecuencias de la Revolución Francesa, de “una igualdad absoluta del varón y la mujer”ⁱⁱ. Sin embargo, el desarrollo posterior del krausismo, en una etapa en la que el liberalismo acabó reformulado de tal modo que lo democrático concluyó siendo desplazado como categoría eje del pensamiento social y político y la pequeña burguesía no vivió ya los momentos de apertura que significó la Gran

Revolución, primero y luego, las invasiones napoleónicas, la dialéctica cambió de matices y otros fueron los resultados, tal como podremos verlo.

La problemática de género no resulta, por lo demás, un tema secundario dentro del sistema de Krause, en cuanto apunta a cuestiones de tanto peso e importancia como es el origen del Estado y su conformación como poder político. Nivel teórico que, por lo demás, se dio acompañado de una teoría y prácticas pedagógicas no ajenas a las ideas que compartió con Fröbel, y que ejerció con sus hijas e hijos y –de modo particular– con Sofía, a partir del **Emilio** de Juan Jacobo Rousseau.

La dialéctica puesta en juego por Krause en este caso y difundida por sus continuadores, si bien con matices no plenamente coincidentes, responde al mismo espíritu en función del cual hemos dicho que el krausismo es, en muchos aspectos, una inversión del hegelianismo aun cuando no haya sido construido con tal intención. ¿En qué consiste esta dialéctica? Su origen se encuentra, lo mismo que en el caso hegeliano, en una reformulación de los alcances y funciones de la razón, así como del valor de las antinomias tal como aparecían en Kant, aun cuando existan variantes –en este aspecto– entre Krause y Hegelⁱⁱⁱ. Estas diferencias se ponen de manifiesto en el modo como es vista la relación “individuo humano-proceso” y, a su vez, en la estructura formal y elementos de la lógica dialéctica utilizada, triádica para Hegel y diádica, en este caso, para Krause. Debemos recordar, una vez más, cuál era la categoría básica del pensamiento de Krause según Bouchitte. Justamente debemos decir que mientras en Hegel prima el proceso por sobre los individuos, en Krause éstos son anteriores a aquél y no se entiende que deban ser “absorbidos”, en el sentido de “disueltos”, según la lectura krausista, por la famosa *Aufhebung* hegeliana. Por esto, precisamente, la dialéctica es entendida, en este caso, sobre la base de dos términos, por cuanto no se admite la “síntesis” o “negación de la negación”, y en su lugar se proponen otros tipos de integración que se consideran no “absorbentes”. Se entiende ahora por qué la individuación es más fuerte que todo proceso, con lo que fácilmente se podrá ver en esta lógica la cuestión de la emergencia social como aspecto básico.

Krause entendió que su sistema venía a reproducir, en este asunto, la crítica de Leibniz al panteísmo de Spinoza. Las mónadas no resultaban “absorbidas” en una única sustancia dentro de un pluralismo que se encuentra en la base de la dialéctica krausista y que podrá ser rastreado asimismo en el eclecticismo francés que le fue contemporáneo. El rechazo del monismo spinoziano alcanzaba al mismo Hegel en quien, precisamente, su dialéctica sería ininteligible si no aceptáramos la anterioridad ontológica del proceso y la posterioridad del individuo como resultado, dentro de los términos de lo que bien puede ser definido como un monismo en movimiento.

La lectura que Julián Sanz del Río hizo de la dialéctica hegeliana desde Krause, confirma todo lo anteriormente señalado. En su **Metafísica analítica** (1860) nos dice que el racionalismo armónico parte “de la unidad como absolutamente puesta, real inmanente, no soluble en la dualidad y la contradicción...”. Vale decir que en el pluralismo krausista cada sustancia, cada individuo humano, se mantiene en su identidad (unidad) y no se pierde en un proceso dialéctico por fuerza de contradicciones que lo “disuelven”. Luego de hacernos un cuadro del sistema hegeliano, concluye afirmando lo anterior y refiriéndose a los individuos, en cuanto sujetos y objetos, nos dice que “Cesan en Hegel de ser sujeto y objeto sustanciales en sí y se transforman en **momentos solubles** del proceso móvil dialéctico”, algo así como si la pluralidad de individuos reales –los seres humanos– se hubiera convertido en un puro pensamiento en movimiento, sin sujeto pensante^{iv}.

Ahora bien, cabría preguntarse qué es primero en esta dialéctica tal como nos la presenta una filosofía que a sí misma se autodenomina “racionalismo armónico”. ¿Es acaso la armonía? ¿Qué papel juega la conflictividad? Si nos atuviéramos a la filosofía de la historia que ya hemos comentado, podríamos decir que la existencia de aquella “edad primera”, la que es caracterizada como “simple e inocente”, estaría probando que fue armónica. Mas, como lo veremos ahora, se trata de una anterioridad ontológica. En efecto, ese mismo relato introduce un momento decisivo y cuya prueba irrefutable se encuentra en lo que Krause denomina el “dolor histórico”, a saber, el de la “caída” o “pecado original”. De donde se deduce que lo primero, ontológicamente, no podrá ser nunca la armonía, ni tampoco la conflictividad, sino simplemente la libertad. Si el pecado original fue posible, no fue justamente porque la armonía fuera un principio ontológico pre-existente. De ser así no habríamos salido de aquel paraíso de inocencia. Si hay algo que define a la naturaleza humana es, pues, la capacidad de opción^v.

De todos modos, el punto de partida histórico es -en Krause- la conflictividad. Hemos señalado la presencia en su pensamiento de los efectos de la Gran Revolución, uno de los cuales sería, en este caso, la adopción de una dialéctica propia de la emergencia social revolucionaria cuya estructura básica no abandona. En efecto, se trata de una dialéctica que, en sus momentos de máxima fuerza, pone todo su vigor en la antítesis y se niega, en cuanto historicidad radical, a que dicha antítesis pase a ser historia. Es el momento jacobino.

De todos modos, si bien esa estructura básica se mantiene en Krause, hay en él un evidente esfuerzo por ablandar las antinomias y, sin renunciar al esquema dual de la dialéctica revolucionaria, desconfiando siempre de la síntesis, concluirá proponiendo una dialéctica dual de la complementariedad. En efecto, la armonía juega un papel muy particular en el sistema. Ella es la que nos indica, justamente, el momento de complementación del dualismo dialéctico. Entre dos individuos opuestos, la conflictividad no se supera mediante la subsunción de ambos en una síntesis, sino que en función de lo que podríamos llamar un principio de coexistencia que se encuentra dentro de las posibilidades mismas de los individuos indicados, se alcanza un nivel en el que, sin pérdida de identidad, se establece una complementariedad. Y esta dialéctica, como cualquiera otra, se nos presenta, por lo demás, en perpetuo movimiento, en cuanto que los niveles de armonía presionados por los diversos momentos de emergencia no incompatibles con una determinada racionalidad -tal como lo vimos- son provisionales y toca a la praxis humana una tarea de reformulaciones constantes. De este modo, se nos muestra prolongada la Gran Revolución en lo que tenía de mensaje democrático y tal como el sector social del que provenía Krause lo exigía, en un proyecto que, en el marco general de aquella misma Revolución, juega como reforma.

Espíritu democrático y de emergencia social que se mantiene, pues, al lado de la prudencia y el temor propios de sectores sociales oprimidos cuya vía no podía ser otra que la del reformismo, y que dejaría la puerta abierta para futuras reformulaciones en las que toda emergencia sería manipulada desde controles ideológicos y políticos. De todos modos esta discursividad dialéctica de Krause -pensemos en su filosofía de la historia- nos muestra un interesante movimiento ascendente. El esquema narrativo-mítico de esa marcha ya la dibujamos cuando hablamos de su filosofía de la historia. No se trata, sin embargo, de un ascenso cuyas gradas sean los sucesivos momentos de síntesis en los que un sujeto que no es el ser humano, sino el Espíritu, va encontrándose a sí mismo gracias a haber convertido en “solubles” -tal es la palabra que utilizaba Sanz del Río- los momentos dialécticos previos. En Hegel, en efecto, el ascenso se va realizando mediante el sacrificio de las etapas dialécticas anteriores, ninguna de las cuales es “verdadera” frente a la última. Se trata de una dialéctica discursiva triádica, que anula el principio de emergencia, en cuanto que no mira el proceso “desde abajo” -como sucede en la dialéctica ascendente krausista- sino “desde arriba”. No se trata de una “involución”, según la palabra con la cual Krause nos habla del movimiento de integración cada vez mayor y más rico de la humanidad, sino de una “evolución” que va dejando a la humanidad, como conjunto de individuos y de pueblos, atrás de sí misma. Frente a esta marcha ascendente que va autodevorándose, Krause, siguiendo en esto a Kant, trata de defender el principio de identidad que es lo que está en juego en aquella definición de ser humano como “esencia finita”, como asimismo en la dialéctica dual que, en este caso, nos propone.

Pues bien, la armonía no es un principio ontológico **a-priori** tal como lo dijimos, y como habrá de ser entendida por algunos de los krausistas españoles, como es el caso de Giner de los Ríos, en quien el derecho “para nada necesita ni supone lucha ni discordia como condición de su realización en la vida”¹. En Krause, en el del **Ideal de la Historia para la vida**, es un **a-priori** pero un **a-priori** moral, con lo que, una vez más, vendremos a tomar contacto con sus raíces kantianas. Aquí solamente diremos que no alcanzaríamos a comprender tampoco lo que se quiere decir con la “armonía” si no tuviéramos en cuenta que es una categoría paralela a la de “condicionalidad”, por donde venimos a desembocar en la formulación krausista del imperativo categórico tal como lo vimos páginas atrás. La armonía únicamente es posible cuando se alcanza el mutuo reconocimiento de la dignidad humana y además, somos condición para tal reconocimiento.

El impulso emergente del krausismo tal como lo vemos en su fundador, le impide caer en los usos que la armonía tendrá en los krausistas posteriores. Si se parte de la **a-prioridad** ontológica de la misma, se corre el riesgo de ocultar la raíz histórica de las contradicciones y en última instancia, las contradicciones mismas; si, por el contrario, se piensa en una **a-prioridad** moral de la armonía y a la vez apoyándose en el hecho de que para Krause la moral subjetiva goza de prioridad respecto de la moral objetiva, se reduce toda la

moralidad a lo primero, caemos en el falso principio de que lo social es un mero problema moral individual, obviando nada menos que la condicionalidad². Así, pues, ni un ocultamiento de las contradicciones y con ellas de las desigualdades sociales, ni una despolitización del problema moral. Estas posiciones aparecerán en la fase descendente del complejo proceso revolucionario abierto en 1789 y muestran las contradicciones entre los ideales de la burguesía y el progreso social, así como el apagamiento de los proyectos democráticos, frente al crecimiento de un ideario liberal ajeno a los mismos. “Entre 1830 –dice Manfred Kossok– y 1871, con la revolución de 1848 como giro decisivo, tuvo lugar en el centro del acontecer histórico mundial, y por lo tanto marcando una época, la separación tendencial entre la burguesía y el progreso social”. Refiriéndose a otros aspectos del mismo fenómeno, decía Carlos Astrada, por su parte, que “Las élites del siglo XIX, surgidas del gran cambio de 1789, congelaron –en casi todas sus concepciones filosóficas– el río de Heráclito”^{vi}. ¿Se expresa este vasto fenómeno –del que uno de sus momentos más duros fue el de la Restauración posterior a la caída de Napoleón y otro el que se abrió a partir de la represión de la Comuna de París– en un tipo determinado de dialéctica? Necesariamente tenemos que responder que sí y que en el caso de Krause es importante tener en cuenta ciertos matices que lo alejan, como ya dijimos y tendremos que verlo más adelante, de la dialéctica tal como aparece utilizada en los escritos de Hegel según ya lo hemos anticipado.

Otra cuestión que nos interesa en este caso y de modo particular es el de las diferencias que hay entre lo que hemos denominado dialéctica dual, que sería tal como ya anticipamos, la propuesta de Krause y la triádica tradicionalmente hegeliana. ¿Depende de esas estructuras que la mediación dialéctica discursiva se aproxime o se aleje de los procesos dialécticos reales? Es evidente que no, en particular si atendemos al fenómeno de la emergencia con relación a la noción de proceso que implica toda dialéctica. Hay precisamente un texto clásico en la **Ciencia de la Lógica** de Hegel en la que la preocupación central del autor apunta justamente a decirnos que la dialéctica, como método del pensar y a su vez como transcurrir de lo real, no implica un cierre o una destrucción: “El **eliminar** (*Aufheben*)... significa –dice– tanto la idea de conservar, **mantener**, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, **poner fin**... Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada... De este modo, lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado... pero que no por esto se haya anulado”^{vii}.

No nos cabe duda que la lógica dialéctica ofrece un modo de lectura de la realidad desde la fundamental categoría de cambio, que se expresa en una distinta comprensión de la identidad, así como en la concepción de un universo de opciones o alternativas. Todo esto ya lo sabemos desde que nos lo dijo Heráclito. Mas, he aquí que estas virtudes teóricas, así enunciadas, se quedan según en quien las consideremos, y sin atender a su concreción, en un nivel de abstracción. Por de pronto, es necesario señalar que en los **Lineamientos de la Filosofía del Derecho**, Hegel pone en juego dialectizaciones que concluyen justamente en lo contrario de lo que nos decía en la definición de *Aufheben*, es decir, que sí concluyen en una anulación. Un caso conocido es precisamente el de la dialéctica del delito y de la pena^{viii}. Del mismo modo es necesario tener presente, tal como lo mostramos en un comienzo, que en Krause y en Sanz del Río, pesa la denuncia contra la totalidad de la dialéctica hegeliana de dinamizar el juego de la identidad a tal extremo que termina por destruir el principio mismo. En efecto, según esta denuncia, el proceso acaba “licuando” o engulléndose a los entes. Frente a esto, cabría preguntarse si el caso de “eliminación” (*Aufheben*), que es posible ver a propósito de la dialéctica del delito y de la pena, no es un modelo que funciona como básico, si no en el sentido de anulación total, sí por lo menos en el de conservación total, con lo que la cuestión de la emergencia queda anulada.

Estamos frente a la relación que hay, de modo evidente y que se ha señalado tantas veces, entre la lógica triádica hegeliana y el estado liberal burgués, así como frente a otra relación menos conocida, pero que ha tomado fuerza en nuestros días, que hay entre aquella misma lógica y la arcaica racionalidad patriarcalista. El desmontaje radical de lo que de alguna manera se está anunciando en Krause, se encuentra en los escritos de Carlos Marx, en particular su **Crítica del Derecho del Estado hegeliano** de 1843³. El señalamiento de los vicios en que cae el método dialéctico hegeliano, es a la vez en Marx una defensa de la “existencia empírica”. Hegel desconoce que cada existencia empírica comienza desde sí misma y no desde su idea. Y esto sucede absolutamente con todas, por humildes que sean. Y así una misma dignidad tienen, nos dice, tanto el monarca, como el piojo del monarca. Aquel desconocimiento se lo lleva a cabo mediante un truco que consiste en independizar el predicado del sujeto. Una vez místicamente sustantivado se declara al sujeto empírico como “producto” de su propio predicado. De este modo podemos decir que la lógica mete la cola. Esta independización del predicado permite luego “disolver” las existencias empíricas en el concepto y una vez

que se ha efectuado tal “disolución” (licuación), todo es necesariamente manifestación de la idea. Hegel “no puede medir la idea según lo existente, tiene que medir lo existente según la idea”. Por último, esta inversión radicalmente idealista y aquella situación de “minoría de edad” de las existencias empíricas respecto de los universales sustantivados, incide sobre la tarea crítica la que, en relación con la empiricidad, es simplemente acriticidad. La toma de partido y la inconsistencia reinan en las páginas de los **Lineamientos** cada vez que viene al caso justificar alguno de los incontables momentos dialécticos que el filósofo va perfilando. Una de las virtudes de la “crítica” consiste en que, para ser realmente tal, ha de partir de una tarea “analítica” fundada. “La verdadera crítica filosófica –dice Marx– no sólo muestra las contradicciones como existentes, sino que las explica, concibe su génesis, su necesidad. Las concibe en su significación peculiar. Pero este **concebir** no consiste, como cree Hegel, en reconocer por dondequiera las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica propia del objeto propio”. En pocas palabras, se ha de establecer una clara diferenciación entre el nivel discursivo dialéctico y la dialéctica real⁴.

Precisamente en el intento de frenar ese poder omnímodo de la lógica que caracterizó a los grandes idealistas, de los que Hegel es su exponente máximo, surge –en Krause– la idea de una dialéctica que no culmina en una negación de la negación en la que quedan “licuados” los opuestos. Para eso, ya lo hemos dicho, afirmará la esencia finita irreductible de éstos y entenderá que únicamente se unen sobre la base de una complementación o armonización. La noción de condicionalidad –eje de todo el sistema krausista– supone, en efecto, aquella complementación como condición para la vida. Vale decir, que las “existencias empíricas”, particularmente las sociales, por su estructura misma están destinadas a hacer una vida comunitaria en la que deben intercambiar funciones, sin que por ello tengan que perderse en universales, entiéndase por éstos, el Estado o lo que fuere. Esta reacción a favor del individuo y esta negación del concepto reemplazado por la vida, todo en contra de una razón absorbente y negadora de la irreductibilidad de los entes, también se produjo en otros pensadores, entre los cuales, es imposible olvidar a Kierkegaard. ¿La conexión entre el individualismo krausista y el kierkegaardiano se produjo en Miguel de Unamuno? Tal vez. Lo cierto es que se ha trabajado sobre la presencia de los ideales krausistas en el maestro salmantino. En relación con todo esto, debemos señalar la fuerza con la que Krause rechaza la afirmación de que somos “resultado” de un proceso y no sujetos del mismo y ni qué decir del sentimiento de amor y de respeto que había en él por cada ser, por ínfimo que fuere y que le llevó a anticipar el ecologismo contemporáneo.

La posición de Krause tenía sin embargo sus limitaciones así como sus riesgos. Dentro de las primeras debemos señalar que falta un desarrollo del momento crítico. Al afirmar a cada individuo como esencia finita irreductible, lo defiende de la absorción de la *Aufhebung* hegeliana, pero no favorece la constitución de una analítica genética y a la vez explicativa, que más allá de lo esencial, tenga fuerza como para adentrarse en lo histórico y lo social desde un juego constante entre el nivel de la abstracción y el de la experiencia. De ahí que se quede en un momento analítico pre-científico –sin superar en esto el punto de partida no crítico desde el cual Hegel organiza sus silogismos en tantas ocasiones–, pero que en Krause resulta eficaz en cuanto que las valoraciones de los sujetos políticos se le presentan fuertemente condicionadas por la apertura hacia lo nuevo, así como por el quiebre de lo caduco, que caracterizan la etapa ascendente revolucionaria que él alcanzó a vivir.

Participa además Krause de un tipo humano que en los **Lineamientos de la Filosofía del Derecho** de Hegel es definido como “inorgánico” y cuya contraparte absoluta, según el mismo texto, es el “funcionario”, personaje que integra “la clase universal que se consagra al gobierno”. Aquel tipo humano, actúa “desde un querer y un opinar inorgánicos” y en caso de actuar junto con otros únicamente lo puede hacer como “masa” o “los muchos”. Se apoya “en la absoluta singularidad de la arbitrariedad y la opinión”. Y, por detrás de él está el fantasma de esa “masa informe, cuyo movimiento y acción serían, precisamente por eso, elementales, irracionales, salvajes y temibles”⁵. Resulta evidente que estamos ante una típica confrontación de formas de racionalidad que establecen, en cada caso, los horizontes de decibilidad posibles que ponen en marcha lo lógico dialéctico desde ese horizonte, como asimismo determinan el grado y fuerza que, dentro de ellas, se otorga a la Razón como momento del pensar sistemático.

No nos cabe duda que el horizonte de decibilidad desde el cual Krause organiza sus respuestas teóricas y sus propuestas prácticas, no fue conformado solamente por la atmósfera pos-revolucionaria, sino que es fruto, además, de su “inorganicidad”, entiéndase, su no integración a los sectores del poder. Fue este sin duda factor importante en la orientación de su mirada analítica, la que luego perderá profundidad en más de uno de

sus seguidores.

En lo que respecta a los riesgos, debemos señalar que el recurso a la categoría de esencia finita, irrepetible e irreductible con lo que se consolida la identidad y la individualidad dentro de este esencialismo, acaba limitando precisamente aquella soltura de la mirada. Lo dicho alcanza toda su fuerza en el momento en el que la categoría de armonía comienza a ser entendida como un **a-priori** constituyente del derecho, y la conflictividad social resulta desplazada y desvalorizada -en muchos casos, disimulada- como lectura de la sociedad.

Veamos ya como se plantea en Krause la cuestión del género. Dijimos en un comienzo que el punto de partida histórico es en él la conflictividad. Pues bien, ¿es posible reconocer, dentro de las diversas formas de oposición “apositivas”, unas de mayor gravedad que otras? Por cierto que sí. Y la más importante de todas, mucho más que la de clases sociales y las guerras, en cuanto es anterior a ellas, es la de los sexos. Tal es a su juicio el peso de esta contradicción que la declara “la oposición primera y la más interior de nuestra naturaleza”.

Ahora bien, esa conflictividad, como todas las demás, se da según piensa Krause en el seno de la sociedad, la humana, que no tiene origen contractual. Aquella “edad mítica” de la que nos habla en su Filosofía de la historia no es, pues, correspondiente al hipotético e insociable “estado de naturaleza” de la Ilustración, sino que, siguiendo en esto una vez más al romanticismo, entiende que el ser humano, más allá de sus relaciones conflictivas, es un ser sociable desde sus orígenes. Teniendo esto en cuenta, es fácil ver que no se planteará en Krause una superación de conflictos meramente política, sin un apoyo en la propia naturaleza humana.

Enrique Ahrens en su **Enciclopedia jurídica**, en una misma línea en esta cuestión que su maestro, nos dice que “El Estado mismo, la comunidad jurídica, nace con la primera sociedad humana, la familia. Así se ha llamado a ésta –concluye- con razón ‘Estado primitivo’...”^{ix}. ¿Suponía esta tesis un regreso a la **Política** de Aristóteles? De ninguna manera, en tanto que en el Estagirita no sólo el Estado tiene su origen en la familia, sino que ésta proyecta sobre aquél su estructura jerárquica. Imposible regresar a ese modelo en una época en que, como en todas las situaciones en que se viven hondas conmociones sociales, entran en crisis los valores tradicionales. El súbdito había sido desplazado por el ciudadano; el esclavo reclamaba su reconocimiento como ser humano: ahí estaba el heroico ejemplo de Haití tan estrechamente relacionado con la Convención Nacional; el patriarcalismo había comenzado a ser impugnado por el despertar de la mujer en medio de la Gran Revolución. No puede olvidarse que en 1792, Olympe de Gouge proclamó en París los derechos de la mujer y en medio de la convulsión había dicho que si las mujeres “tenían derecho a subir al patíbulo”, no menos lo tenían de “subir a la tribuna” a defender sus reclamos. Krause era sensible de modo muy particular a esta compleja situación. Así, pues, si el Estado debía serlo de un pueblo organizado democráticamente y el Estado provenía de la familia, había que reformular la estructura de esta entidad celular y primigenia sobre nuevas bases. Y ellas estaban dadas por esos valores, tantas veces desvirtuados, de libertad e igualdad. ¿Y quién dentro de la familia era el ser que padecía formas de opresión y de desigualdad? No era necesario averiguar mucho para señalarlo: la mujer. Si el Estado debía ser el ente regulador del derecho y el derecho era condición para la plenitud humana, pues no había razón alguna que nos llevara a negar esa posibilidad a unos, para afirmar la de otros en una relación que, por lo mismo que injusta, concluía por hacer imperfecta la vida de todos en cuanto seres humanos.

Así, pues, la estructura misma de la sociedad reclamaba que se planteara, como necesidad de aquella misma estructura, la cuestión de género. De ahí, tal vez, uno de los aspectos que da fuerza a la defensa de los derechos de la mujer en Krause y que lo coloca más allá de posiciones meramente sentimentales y, del mismo modo, lo que podemos considerar como el feminismo krausista, encontrará un fuerte apoyo teórico en una dialéctica tal como nos la presenta el fundador de la doctrina.

En las páginas tomadas por Sanz del Río de **Tagblatt**, Krause denuncia de modo terminante el estado de opresión de la mujer: “...esta mitad esencial de la humanidad –dice- está hoy en unos pueblos oprimida y degradada, en otros postergada, o abandonada en su educación por el varón, que hasta ahora se ha atribuido una superioridad exclusiva... la distancia de la cultura entre la mujer y el hombre es hoy tanto mayor, y el sentimiento de ello tanto más vivo, cuanto más sensibles y más universales son los progresos en el sexo

dominante”^x. Las respuestas ante esta situación apuntarán a señalar la complementariedad del varón y mujer, por un lado, y, por el otro, a denunciar el modo como se juega la relación público-privado en la división sexual del trabajo. Si lo primero funda la posibilidad de integración de lo diferente en lo igual, en el sentido de diferencia de ciertas funciones y, a la vez, igualdad de derechos, lo segundo asegura la participación universal de la mujer respecto de todas las manifestaciones de la cultura humana, rompiendo con la subcultura femenina tal como resulta construida desde un régimen de opresión, represión y explotación. En este sentido, Krause enfrenta valientemente una de las más fuertes argumentaciones –apoyada pretendidamente en la naturaleza– que condena a la mujer a la vida privada: su condición de madre. Esta no la define en cuanto ser humano por lo mismo que su humanidad está antes que la maternidad. “No es menos contraria a la naturaleza y destino del hombre (es decir, del ser humano) la afirmación de que el ser total de la mujer –dice Krause– se reduce a su condición de madre, de suerte que la mitad femenina de la humanidad se halla excluida de participar en la vida pública”. Mas, no sólo se trata de distanciar a la mujer de la privacidad dentro de la cual ha sido condenada, sino de aproximarla a la posición de su propia corporeidad, tema dentro del pensamiento de Krause de real importancia, tal como lo vimos. En efecto, “ni la función doméstica, ni la procreación y educación de los hijos –dice Juan López Álvarez glosando y transcribiendo al autor– debe impedir que la mujer adquiera una cultura general que le permita participar “en todas las esferas del destino humano” y contra lo que erróneamente se cree, la lactancia y los cuidados maternos “no son absolutamente indispensables –son palabras del propio Krause– para el recién nacido, pudiendo faltarle a veces. Se trataba de liberar a la mujer de la condena de la sociedad que la ataba y la ata a su propio cuerpo”⁶.

¿Significaba todo esto romper con las obligaciones que le surgen a la mujer del ejercicio de sus funciones? De ninguna manera. Tan solo era reconocerla como ser humano a efectos de que pudiera cumplir con aquellas funciones, no como obligaciones impuestas, sino como ser activo, libre y responsable de sí mismo, al lado del varón. en la construcción conjunta de una humanidad mejor.

La vida privada ha de ser, por otra parte, rescatada en su justo valor. Se trata de una de las grandes conquistas de la humanidad, que debe ser depurada. Lo privado no puede ser el lugar exclusivo de la mujer, condenada a la domesticidad, y lo público el lugar del varón. La sociedad muestra “regiones inferiores” habitadas por seres humanos a los que les está negado el desarrollo de sus capacidades por efecto “del orden establecido en la educación doméstica y la pública y las imperfectas relaciones sociales”. La primera ha generado la educación vigente, que niega la participación pública a la mujer y las segundas, el estado de marginación de las clases sociales inferiores, artesanos y campesinos. La humanidad no sólo comete con todos ellos una injusticia, sino que pierde “muchos genios superiores”, oscurecidos y relegados “dejando apagarse en ellos, bajo enemigas circunstancias, la chispa de una nueva vida”^{xi}.

Dentro de este claro espíritu democrático manifestado en el texto que acabamos de comentar, de resonancias autobiográficas y que podemos leer en otros lugares, Krause hará, a su vez, una crítica al Estado, el que no sólo no ha de ser “clasista”, sino tampoco “machista”. En función de eso aconseja “No confiar la administración del Estado directa ni indirectamente a un estamento determinado, el de los varones, o dicho de una manera positiva, reconocer teóricamente y en la práctica la completa igualdad de todos, los hombres y mujeres en todas las esferas de la vida humana”⁷⁷.

Veamos ahora la cuestión de la complementariedad. Una doble vía pone en juego Krause para explicarla y mostrarla: la del mito y la de la dialéctica.

La afirmación de que varón y mujer “forman verdaderamente un individuo superior” y que ese “individuo” se da como “un amor de todo el varón a toda la mujer”, es explicada mediante la metáfora platónica del andrógino, el machi-hembra, recurso generalizado entre los escritores románticos para explicar la fuerza del amor heterosexual, único amor, por lo demás, para Krause. Aristófanes en su discurso (**Banquete**, 189b y ss.) nos habla de aquellos seres monstruosos, anteriores a nuestra humanidad, formados unos por dos varones pegados por el vientre, otros, por dos mujeres en las mismas condiciones y, por último, del andrógino, constituido por un varón y una mujer unidos del mismo modo. Estas bolas de ocho patas, eran seres violentos y como tales, e intentaron escalar el Olimpo. Zeus, para castigarlos y para aumentar al mismo tiempo el número de los que debían hacerle sacrificios, resolvió partirlos por la mitad y recomodarlos en la actual figura humana. Mas, he aquí que esas mitades no olvidaron jamás su unión primitiva y todavía siguen apasionadamente buscándose para restituir la unidad perdida. Así pues, nació el amor heterosexual, pero

también el homosexual tanto masculino como femenino. “Y desde este suceso –dice Platón– es el Amor entre los seres humanos innato y perenne recordatorio de nuestra naturaleza originaria que ha tomado como misión hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana. Es cada uno de nosotros –concluye- **símbolo** de Hombre”.

Resulta claro que el mito venía a describirnos aquella edad anterior a la actual, la apositiva, de la que nos ocupamos cuando hablamos de la Filosofía de la Historia y en la que reinaba la unión. El matrimonio, tal como lo entiende Krause, y así lo caracteriza expresamente, reúne dos seres que son dos mitades cuyo fin es el de integrar una unidad superior, y constituir -de ese modo- un nuevo ser: el “Ser humano total”. Cada uno es, tal como lo dice, “símbolo”, vale decir, parte a ser unida, usando el término en su sentido más antiguo⁸.

La estructura dialéctica de los opuestos confirma la metáfora. Varón y mujer son opuestos en cuanto esencias finitas, irreductibles la una a la otra, pero complementarias. Los opuestos de cada género se diferencian por sus funciones, pero no por su naturaleza. De ahí la igualdad de derechos que más allá de la necesidad –corporal, espiritual y hasta ontológica– de unirse, no implica la relación superior-inferior, ni menos por cierto la de dominador-dominado. Y lo más importante y que explica esa necesidad, radica en que cada uno de los términos opuestos es -en sí mismo- incompleto y, por eso no plenamente humano. La mujer no es, por lo tanto, un varón incompleto y *contrario sensu*, el varón es tan incompleto como la mujer. Ambos se completan, se humanizan mutuamente.

Volvamos ahora a la cuestión de dialéctica y emergencia. La pregunta, de algún modo ya anticipada, es la de si la forma dual propuesta por Krause es o ha sido un procedimiento lógico-discursivo afín con situaciones de emergencia. Esta pregunta nos obliga a plantearnos necesariamente otra; si la forma ternaria de la clásica dialéctica hegeliana ha sido siempre la de un discurso cuya estructura ha cerrado las puertas a lo emergente. La radical trastocación hegeliana bastaba para clausurar todo proceso o para dejar las puertas abiertas tan sólo a aquellos cambios que confirmaban la racionalidad y la subjetividad de un único discurso posible. Para Hegel, según nos lo explica Marx “Lo racional no consiste en que la razón de la persona llegue a la realidad, sino en que el momento del concepto abstracto llegue a la realidad”^{xii}. La crítica de Marx y la puesta en ejercicio de una *Aufhebung*, por su parte, bastan para responder que la clausura o apertura de una estructura lógica no es exclusivamente un problema formal, sino que depende de modo decisivo del sujeto histórico que la pone en uso. Toda la **Crítica del Derecho de Estado Hegeliano** puede tomarse como un programa de rescate de una dialéctica de lo emergente que atraviesa la totalidad de la obra del filósofo de Tréveris.

Y otro tanto debemos decir de la dialéctica dual. Si en Krause sirve para organizar un discurso de liberación de la mujer, en José Proudhon, que pone en práctica, a su modo, la forma dialéctica propuesta por los krausistas, la mujer sigue sumergida de tal manera que, a pesar de su rechazo del hegelianismo, en esta cuestión del género se presenta confirmándolo totalmente. Según Georges Gurvitch el pensador francés habría sido influido por Ahrens, conocido a través del curso de psicología dictado en París por éste, entre los años 1836 y 1838. A partir de estas lecciones e indudablemente otras influencias, se despertó en Proudhon “una oposición violenta contra la interpretación hegeliana de la dialéctica” a la que contrapuso “una dialéctica antinómica, antiteológica, antiestatal, anticonformista y revolucionaria”, en pocas palabras, una dialéctica cuya estructura formal prescindía del nivel de negación de la negación y se quedaba en el juego de las antinomias valoradas en su especificidad y fuerza. “Es fácil ver –dice Émile Bréhier– el parentesco del espíritu krausista en la anarquía de Proudhon”⁹.

Sabido es que en los **Lineamientos de la Filosofía del Derecho**, Hegel funda el surgimiento de la eticidad interesantemente desde la oposición “varón/mujer”, pero lo hace a costas de la mujer, condenada a las “leyes de la tierra”, según el modelo que ofrece la **Antígona** de Sófocles. La “superación” (la *Aufheben*) de la contradicción, nos muestra aquí, en contra de la definición que de ella da el propio Hegel y, según hemos visto, otro caso de “destrucción”. No es extraño, pues, que nos diga que “La diferencia entre el hombre y la mujer es la del animal y la planta; al animal corresponde más el carácter del hombre; la planta más al de la mujer...” y cuando esta “planta” y este “animal” se unen en matrimonio, quedan incorporados a una sustancia superior, respecto de la que ambos resultan ser “accidentes”. La síntesis cobra peso ontológico sobre los opuestos, tan primarios sólo en el tiempo. En resumen esta fetichización de la síntesis hace que el matrimonio sea más “verdadero” que cada uno de los miembros que lo constituyen y la relación interna entre ellos queda establecida como necesaria. En efecto, una alteración de esas relaciones supondría afectar la

antinomía “vida privada-vida pública” que aquí rige con violencia y cuya estructura es consolidada ideológicamente mediante aquella mistificación.

No resulta fácil explicarse cómo en Proudhon, a pesar de su abierta lucha contra las formas de opresión social y sus denuncias que llenan sus polémicos y, para muchos, temibles libros, no se aparte en lo que respecta a la mujer, de planteos que en nada se diferencian de los que acabamos de comentar. Difícil es, sin duda, atribuir su conducta desconcertante a un sólo factor, ya sea subjetivo u objetivo. Por un lado, se nos presenta como un libertario que se habrá de convertir más tarde y hasta nuestros días, en un símbolo del anarquismo; su vida de restricciones, persecuciones y cárceles nos lo muestra como un individuo “inorgánico”, en el sentido que dimos a este término antes. ¿Cómo se entiende que fuera sensible a unas formas de opresión social y, frente a otras, participara de actitudes y doctrinas regresivas? Hubert Bourgin ha dicho que “su pensamiento oscila entre una tesis revolucionaria y una tesis reaccionaria”. Sainte-Beuve que lo trató personalmente y nos ha dejado de él una biografía, dice que en cuestiones de literatura y de moral, Proudhon estaba “completamente de acuerdo” con Bonald, uno de los ultramontanos de la época. Bréhier lo define como el personaje desconcertante que era, a la vez, “revolucionario y antijacobino”¹⁰. No deben asombrarnos mucho estas ambigüedades. Al terminar el capítulo, podremos verlas casi en los mismos términos en alguien consagrado como uno de los revolucionarios o, por lo menos, uno de los más grandes inconformistas de la Europa Moderna: Juan Jacobo Rousseau. Pero abordemos ahora el caso de Proudhon.

Si aceptamos que toda dialéctica discursiva juega desde una racionalidad que marca el horizonte de decibilidad, aquí parecería que estuviéramos ante la coexistencia de una racionalidad emergente, construida desde el movimiento obrero y consecuencia de la revolución industrial y una forma de racionalidad anterior, heredada. Con un agravante en cuanto a que esta última no es en él un mero residuo, sino que tiene tanta fuerza y empuje como la nueva dentro de la cual o con la cual coexiste. La lucha se presenta en Proudhon como un enfrentamiento con el capitalismo industrial, la burguesía financiera y los poderes políticos, pero también con la consolidación de un despertar literario y político de la mujer, por obra de los grandes románticos. Sabemos que George Sand fue objeto de sus invectivas, “porque había hecho la apología de la pasión y de la libertad en el amor” y que fue una de las inspiraciones de su libro **Pornocracia**. Todavía debemos señalar que, entre esas dos formas de racionalidad, no hay conflicto y al no haberlo no hay tampoco la posibilidad de que la contradicción despierte la sospecha que impulsa el saber crítico consecuente¹¹. Resulta claro que hay una selección pre-dialéctica vigente, una toma de posición acerca del valor de los entes que han de ser dialectizados cualquiera sea la estructura formal dialéctica, que marca el nivel de profundidad de la mirada analítica. De esta manera, se entiende que el “revolucionario” Proudhon sostuviera que, en la relación matrimonial, “la mujer ya no cuenta, queda absorbida por el marido”, con lo que reaparece la temible metáfora de los líquidos de que hablamos. Por cierto que si esto sucede con el matrimonio es porque la mujer se encuentra ya “absorbida” dentro de los marcos de un patriarcalismo que trabaja con la oposición “vida privada-vida pública”, crudamente definida desde una división sexual del trabajo que le lleva a Proudhon a establecer el dilema, no soluble, aún cuando la mujer sí deba serlo, de “mujer en su casa o cortesana”^{xiii}.

Vamos a concluir este capítulo haciendo una comparación entre Sofía, la hija primogénita de Krause y la Sofía de Jean-Jacques Rousseau. La cuestión tiene que ver, además, directamente con la educación de la infancia y la lucha de Krause contra las formas de desconocimiento y opresión ejercidas contra niñas y niños. Al lado de la reivindicación de la mujer se ha de promover la de la infancia si verdaderamente la familia ha de constituir el núcleo humano básico sobre el cual, por involuciones sucesivas, llegaremos a la institución de un Estado orgánico que no sea obstáculo para el desarrollo pleno de cada uno de los seres humanos cuya vida jurídica ordena. El tema es, además, históricamente de la mayor importancia si se tiene en cuenta la relación de Krause con Fröbel y el movimiento que Enrique M. Ureña ha denominado “krausofröbelismo”.

¿Había leído Krause el **Emilio** de Rousseau? Es muy difícil que una obra de las más célebres del Ginebrino, comparable en su importancia con el **Contrato social** no la hubiera leído y con interés. Por otra parte, el **Emilio**, quemado por el verdugo en la plaza pública en el mismo año de su aparición (1762), se convirtió, durante la Revolución, en la fuente de todas las propuestas educativas innovadoras. Por lo demás, el espíritu del **Emilio** se mantenía vivo en Pestalozzi, a quien Krause admiraba y se encontraba en las fuentes de las ideas de Fröbel. Difícil era escapar a ese clima espiritual que, desde el pre-romanticismo rousseaniano, llegó con vigor hasta los románticos.

¿Podía un libro dedicado a la formación de un varón desde su niñez hasta su edad adulta, descuidar la educación de la niña con la cual, una vez mujer, se uniría a aquel en pareja? En verdad que no. La relación complementaria de los sexos lo exigía. El capítulo quinto y último titulado “Sofía o de la mujer”, se ocupa precisamente de la compañera ideal que debería tocarle en suerte al joven cuya formación, a esta altura de la novela, ya consideraba idealmente alcanzada. El desequilibrio entre las dos partes, sin embargo, no puede ser mayor. La mujer ocupa –en la obra– un apéndice al cual no llegaron muchos lectores, debido al estilo pesado de toda la novela didáctica, muy fuerte en la primera parte. Por otro, los principios pedagógicos desarrollados con motivo de la formación de Emilio, sufren una evidente quiebra al tratar la figura de Sofía. Sin embargo, veamos antes de ocuparnos de lo dicho, cuáles son los aportes que hicieron de esta obra de Rousseau un texto ciertamente revolucionario, en otras palabras, cuáles son los aspectos libertarios que en ella ponen en movimiento una pedagogía que perdura, en sus lineamientos básicos, y más allá de sus contradicciones, hasta nuestros días. Todos están contenidos en el más célebre *dictum* rousseauiano con el que se abre el **Emilio**: “*Tout est bien, sortant des mains de l’Auteur des choses, tout dégenère entre mains de l’homme*”.

La tesis de que se debe respetar la naturaleza entendida como una fuente de crecimiento espontáneo, creador y por eso mismo, libre, rige la relación del educador frente al educando. Ante una pedagogía autoritaria, surgió –con este libro– la más entusiasta y osada defensa de la autonomía del ser humano frente a las formas opresivas creadas por una cultura codificada hasta el absurdo. “... el primero de todos los bienes – dice Rousseau- no es la autoridad, sino la libertad”. El maestro debe ordenar su actividad en relación con las exigencias espontáneas del niño, las que son expresión de leyes interiores de desarrollo. Surge, de este modo, la segunda tesis fundamental, a saber, que en la niñez no se debe mirar al adulto, sino al niño. Cada etapa de la vida tiene su perfección particular y alcanza o debe alcanzar la madurez que le es propia. “La naturaleza – aquel “*Auteur des choses*”– quiere que los niños sean niños antes de ser hombres”. “La infancia tiene maneras de ver, de pensar, de sentir; nada hay más insensato que querer sustituirlas por las nuestras”. En fin, surge en este momento el otro *dictum*, que hace de eje en todo el proyecto del Ginebrino: “Dejad madurar a los niños en su niñez”^{xiv}. Surge de este modo la tesis de las diferentes edades de desarrollo del ser humano, entre las que se destacan en las páginas del Emilio, la niñez y la adolescencia, como etapas que poseen valores por sí mismas¹².

¿Pues bien, qué pasa con Sofía? Ella también tiene sus edades en la novela y en cada una de ellas se ha de dejar obrar a la naturaleza, ¿Dónde surge la disparidad de tratamiento y aquel quiebre de principios? Primero, del concepto mismo de naturaleza de la mujer, el que no va más allá de lo que la cultura vigente entendía por tal. Rousseau declara, sin tomar distancia y sin ejercer crítica alguna, como modo natural femenino, el estereotipo que ha fabricado la sociedad de su época, con lo que cae en una trampa que evidentemente no deseaba desmontar. Luego, y relacionado estrechamente con lo que acabamos de decir, no supera –a pesar de su entusiasmo por la libertad y la espontaneidad– la relación amo-esclavo, o señor-siervo, expresada sin ambages en la relación varón-mujer. Las afirmaciones de Rousseau sobre la educación femenina se encuentran totalmente condicionadas por algo que va, en verdad, más allá de la imagen que de la mujer tenía el siglo XVIII, la antiquísima ideología patriarcalista de la que se convierte en vocero de su tiempo.

Rousseau comienza afirmando que “la dependencia es el estado natural de las mujeres”, motivo por el cual las niñas “se sienten hechas para obedecer”. Por otro lado, “la razón de las mujeres es una razón práctica”, que les permite llegar a un fin sin que eso signifique que “lo encuentren”, con lo que las condena a una conducta instintiva; “Lo esencial es ser lo que nos hizo la naturaleza... No es propio de las mujeres la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas de las ciencias; sus estudios se deben referir todos a la práctica; a ellas toca aplicar los principios hallados por el hombre...”. A este tipo de racionalidad se ha de sumar una sexualidad que las cualifica fuertemente. En efecto, “el macho es macho tan sólo en algunos instantes, la hembra es hembra toda su vida o por lo menos durante su juventud. Todo le recuerda sin cesar su sexo...” Y, en fin, no sólo el varón es presentado casi como asexuado, sino que en cuanto al placer, no hay propiamente reciprocidad. “... la mujer está hecha para causar placer al hombre. Si el hombre debe causarle a su vez, es una necesidad menos directa”¹³.

Ante esta situación de dependencia confirmada por la “naturaleza”, no cabe sino una educación represora y una formación que atiende básicamente a aquélla. “... las muchachas deben ser atormentadas (*elles doivent être genées*) desde muy pronto. Esta desdicha, si en verdad lo es para ellas, es inseparable de su

sexo... Estarán toda su vida sometidas a la tortura más continua y severa, que es la de lo conveniente...”, vale decir, lo que es conforme a las normas que impone aquella “naturaleza”. En verdad, la mujer es simplemente “un ser para otro” y nunca un ser para sí. “De suerte que su educación debe ser relativa a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida. Estas son las obligaciones de las mujeres en todo tiempo...”¹⁴.

Sobre estos lineamientos fija Rousseau las condiciones para el matrimonio, que implican la virginidad absoluta, como condición previa; una privacidad absoluta, como situación posterior y, en fin, una resignación absoluta ante el amo. Si no supiéramos que estos textos los ha escrito Rousseau, bien podríamos atribuirlos a un propietario de esclavos. Sofía es un cántaro vacío disponible para ser llenado en todo sentido, para lo cual ha de llegar al matrimonio con una virginidad radical. “Su educación no es brillante ni descuidada, tiene gusto sano sin cultivo; talento sin arte; juicios sin conocimientos; es tierra bien abonada que sólo espera la semilla para fructificar... Oh ¡qué admirable ignorante! ¡Venturoso el que esté destinado a instruirlo...” Y por supuesto que cuando Emilio comienza a hacerlo, lo hace puesto de rodillas ante ella, en actitud de adoración. Una vez casada, si salió de la privacidad en que la criaron los padres, habrá de continuar la nueva, la de su hogar, la que asimismo tiene carácter absoluto. “En cuanto estas jóvenes se casan, no se las ve más en público... tal es la manera de vivir que la naturaleza y la razón prescriben al sexo...”. En fin, los caprichos del amo han de ser soportados más allá de todo límite y la resignación ha de ser absoluta: “... la prenda primera y más importante de una mujer es la blandura; destinada a obedecer a tan imperfecta criatura como es el hombre, tan llena muchas veces de vicios, desde muy temprano debe aprender a padecer injusticia, y aguantar –sin quejarse– los agravios de su marido...”¹⁵.

Después de leídos estos textos ¿puede todavía ser considerado el Emilio como un programa pedagógico liberador? Si se atiende a la propuesta general, referida *in abstracto* al ser humano, más allá de la cuestión de género, debemos decir que sí lo es y que posiblemente en ese sentido fue recibido su mensaje. Pero, si regresamos a la cuestión genérica, no cabe duda que la obra, en su totalidad, es expresión de una situación de violencia, más que de libertad, y el programa educativo propuesto para el joven Emilio es tan alienado y alienante como el de la joven Sofía. Por lo demás, si en el caso de ésta la mujer aparece sometida a un proceso violento de “feminización”, otro tanto cabe pensar de Emilio, quien aparece educado dentro de un programa que se mueve entre la liberación del niño y su “infantilización”^{xv}.

Pues bien, las ideas pedagógicas de Krause se nos presentan como receptoras de los aspectos positivos del mensaje rousseauiano y, a la vez, como superadora de sus contradicciones. Se acepta el concepto de naturaleza como potencia e impulso creador del propio educando, pero lo hace poniéndose más allá de la relación “varón-mujer” entendida como “señor-sierva” o como “amo-esclava”. La prioridad que Krause da a la mujer en cuanto sujeto humano, respecto de la maternidad y, por lo tanto, el rechazo que esto implica del “materialismo” del niño y de la niña como otra de las formas de control y sujeción de la mujer.

Si medimos la distancia que va de Rousseau a Krause, podremos ver por qué justificadamente se ha hablado de él, en lo que respecta a la cuestión de género, como un revolucionario. En ese clima familiar fueron criados los doce hijos que Amalia Concordia Fuchs tuvo con Krause y que sobrevivieron; entre ellos, Sofía, la primogénita. Como ya lo hemos dicho, la miseria los acosó siempre, lo que no fue motivo para que todos recibieran la instrucción que les impartiera su propio padre, quien ejerció -con devoción y esfuerzo- el papel de maestro de su prole: La enseñanza de los niños debía ser entregada no en el sentido antisocial que surge del **Emilio**, sino para integrarlos plenamente a la familia y uno de los objetivos fundamentales de toda educación: despertar el sentido de la solidaridad. No se trataba de retrotraer ficticiamente al infante a un “estado de naturaleza”, –aun cuando ese discurso tuviera un mensaje importante de ser rescatado– sino de incorporarlo en un proceso de socialización creciente, no alienante, que habría de culminar, como lo hemos visto, en la *Alianza de la Humanidad*. Y por cierto que las niñas tenían, en ese sentido, la misma responsabilidad que los varones y, más aún, la nueva humanidad habría de surgir de una alianza primera, justamente la del varón y la mujer en los términos de una igualdad de derechos y de oportunidades, por lo mismo que la oposición “vida privada-vida pública” debía dejar de ser el reflejo de una división sexual del trabajo de tipo opresivo, aspecto negativo que define a todo el **Emilio**.

Krause propone, pues, una forma de socialización para cuyo cumplimiento no puede descuidarse un

nuevo tipo de participación y de relaciones políticas. Esto, para el caso de la mujer, resulta particularmente importante, pues más de un socialismo ha caído en alguna forma negadora de lo emergente. Es necesario tener en cuenta que lo social puede ser pensado destacando continuidades y dejando de lado, como una de sus consecuencias, una historia política, cuya lógica, en el proceso de la modernidad, se ha caracterizado por ser reformulada desde momentos de ruptura. En el desconocimiento u ocultación de este hecho, consiste justamente esa forma a la que se la ha denominado “societarismo” y que lleva el peligro, como dice Alejandra Ciriza, de “hacer perder de vista la especificidad de lo político y la significación de los movimientos revolucionarios”^{xvi}.

Pues bien, en aquel clima espiritual, lleno de angustias y de ilusiones, se crió Sofía. En 1804, cuando su padre tuvo que abandonar Jena para radicarse en Rudolstadt, la familia debió trasladarse a pie, en un viaje de dos días, pues no disponían de medios para alquilar un carruaje. Sofía tenía entonces un año; en 1813, en su permanente peregrinación en busca de trabajo, la familia se traslada desde Dresden a Tarandt. “Hacemos el viaje con un coche lleno de cosas, yendo nosotros a pie; los niños pequeños se turnarán en un cochecito para niños”. Sofía estaba ya en los diez años. Al año siguiente, Krause escribía, orgulloso de sus hijos y del enorme esfuerzo que le demandaba su formación, en medio de tanta miseria: “Sofía crece alegre: todos los que la ven dan la impresión de disfrutar de ella. Hace buenos progresos en la música, así como en la danza... Carlos parece tener buena disposición, especialmente para la música. Hoy ha aprendido a tocar por sí mismo una pequeña fuga. Guillermo quiere aprender el violín; es este un niño de dotes extraordinarias. Julio y Sidonia rebosan salud. Otto se está haciendo muy cariñoso y hablador. Emma es una criatura encantadora, siempre alegre y sonriente, que pronto aprenderá a andar”. Y tal como nos lo relata Ureña, que es quien nos ofrece estos bellos documentos de vida, Krause, no conforme con lo que él podía enseñarles de música, además de la lectura, la escritura y las matemáticas, había inscrito a Sofía, junto con otros hermanos, en una escuela de danza y había contratado un maestro de ballet para que diese clases particulares a Sofía¹⁶.

En 1811, cuando su padre comenzó a editar el **Tagblatt** –el texto que Sanz del Río haría famoso en todo el mundo hispánico– la página que allí escribe sobre la niñez, de espíritu pestalozziano, es –por qué no– una pintura inspirada en sus propios hijos. En este interesante texto volvemos –sin duda– al **Emilio**, en lo que este célebre escrito tenía de ciertamente positivo: el reconocimiento de la edad infantil y su especificidad como fundamento de toda pedagogía. “El hombre de sentido humano -dice- es vivamente interesado y atraído por la amabilidad de la niñez, no mirando en el niño un hombre imperfecto y a medio formar, sino una manifestación entera, bella y única en su género y tiempo de nuestra humanidad. La celestial gracia de cuerpo y espíritu del niño lo mueven hacia él con simpatía irresistible. El estado desarmado en medio de la naturaleza en que observa al niño, despierta en él el sentimiento del derecho y de la **condicionalidad** humana, junto con el amor desinteresado. En 1813, Krause diría que, en cuanto a los principios generales, las doctrinas de Fröbel coincidían, precisamente, con su posición expresada en estas páginas del **Tagblatt**, las que asimismo podían verse en el **Urbild**^{xvii}.

En 1829 Krause escribía en su diario que era necesario ir preparando la realización de la Alianza de la Humanidad y no sólo pensaba en sus amigos y seguidores, que ya los tenía, sino también en las mujeres de su casa. Amalia, su esposa y sus hijas Sofía y Sidonia, decía, “deberían ser empujadas también a unirse a la Alianza de la Humanidad”, por lo mismo que ese vasto proyecto debía ser reconocido también por las mujeres. Sofía, por lo demás, había quebrado el silencio al que estaban condenadas con el agravante de que utilizaba un vocabulario que había molestado a algún señor respetable. Mas, no sólo era el ejercicio del negado derecho de hablar, también fue un nuevo modo de inserción en la vida pública. Sofía, ya casada con uno de los discípulos de su padre, Plath, se había comprometido con el alzamiento de labradores y burgueses que se produjo en Gotinga, en 1831, en protesta contra los privilegios territoriales de los señores de la tierra. Los sublevados tomaron el Ayuntamiento de la ciudad y nombraron un Consejo revolucionario. Sofía, la nueva mujer, fue acusada, después de sofocada la rebelión, de transportar fusiles para los sublevados¹⁷. La familia Krause, a pesar de las protestas del filósofo, quien siempre aconsejó medios pacíficos, acusado de ideólogo del alzamiento, fue expulsada de Gotinga.

Bibliografía

ⁱ Alejandra Ciriza, *Políticas sexuales en la coyuntura revolucionaria*, CRICYT, Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y

Ambientales (INCIHUSA), Mendoza, 1995.

ⁱⁱ Peter Landau. Citado por Juan López Alvarez en su artículo “Krausismo y feminismo”, en *Orígenes de la democracia argentina*. Buenos Aires, Fundación Ebert, compilación de Hugo Biagini, 1989, p. 148-149. H. Ahrens, *Curso de derecho natural*, ed. cit., p. 422.

ⁱⁱⁱ Cfr. Eduardo Vázquez, “Concepto y dialéctica (los orígenes kantianos de la dialéctica hegeliana)”, en su libro *Ensayos sobre la dialéctica*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982, pp. 227 y ss.

^{iv} Elías Díaz, *La filosofía social del Krausismo español*, Madrid, Edicusa, 1973, pp. 41, 47-48. El destacado es nuestro.

^v K. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, ed. cit., p. 193.

^{vi} G. Brendler, M. Kossok y otros, *Las revoluciones burguesas. Problemas teóricos*, ed. cit., p. 49; Carlos Astrada *El realismo de la utopía*, Buenos Aires, Kairós, nº 4, 1968, p. 16.

^{vii} J. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, párrafo titulado “La expresión: eliminar”, Buenos Aires, Ediciones Solar, tomo I, 1968, p. 138 (Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo).

^{viii} J. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976, párrafos 97; 99; 101-102 (Traducción Eduardo Vázquez).

^{ix} Enrique Ahrens, *Enciclopedia jurídica*, Madrid, Victoriano Suárez ed., 1878, tomo I, p. 145.

^x K.F. Krause, *Ideal de la Humanidad para la vida*, ed. cit., pp. 105-106.

^{xi} K. F. Krause, *Ideal de la Humanidad para la vida*, ed. cit., p. 113.

^{xii} Carlos Marx, *Crítica del Derecho del Estado Hegeliano*, ed. cit., p. 50.

^{xiii} Armand Cuvillier, *Proudhon*, México, Fondo de Cultura Económica, 1939, párrafo titulado “La condición de la mujer”, pp. 343 y ss.

^{xiv} Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de L'éducation*, Paris, Nelson éditeurs, s/f, dos tomos, con una introducción de Emile Faguet. Los textos citados corresponden al tomo I, pp. 111; 123 y 130.

^{xv} José María Carandell, “Protagonista: el niño”, Estudio Preliminar de la novela de Edgar Allan Poe *Las aventuras de Arturo Gordon Pym*, ed. cit., pp. 11-37.

^{xvi} Alejandra Ciriza, *El fragoso y difícil camino ...*, ed. cit., tomo I, pp. 91-92.

^{xvii} K. F. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, ed. cit., pp. 107-108; Enrique M. Ureña, *Krause*, p. 423.

Notas

* Arturo Andrés Roig, Dr. en Filosofía, Académico de la Universidad Nacional de Cuyo y del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza

¹ Cfr. Elías Díaz, op. cit., pp. 151-152.

² Para el tema de la armonía como **a-priori** ontológico, o a la armonía como principio deontológico, véase Elías Díaz, obra citada, cap. “La idea de armonía y el principio de igualdad. Liberalismo y democracia en Giner”, pp. 151 y ss. y “Ética, espíritu de armonía y reforma social”, pp. 252 y ss.

³ Carlos Marx, *Crítica del Estado de Derecho Hegeliano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980, traducción de Eduardo Vázquez. Este texto debe ser estudiado juntamente con los Manuscritos de 1844; *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, traducción de Francisco Rubio Llorente, Tercer Manuscrito, párrafo “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”, pp. 186 y ss. y la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857. Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1971, traducción de Miguel Murmis, Pedro Scarón y José Aricó, en particular el párrafo titulado “El método de la economía política”, pp. 20 y ss. Este texto es citado en algunos casos como “Introducción” a los *Grundrisse*, obra para la que fue escrito

pero no incluido.

¹² Carlos Marx, *Crítica del Derecho del Estado Hegeliano*, ed. cit., pp. 25;30;44-45;50;70;86;99;134.; cfr. asimismo la *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed. cit., pp. 20-21 y nuestro trabajo “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico”, en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 25-31.

⁵ J. Hegel. **Lineamientos de Filosofía del Derecho**, ed. cit., párrafos 302;303; y Carlos Marx **Crítica del Derecho del Estado Hegeliano**, ed. cit., pp. 103-104;108; cfr. nuestros libros: **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap. “La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea”; **Rostro y filosofía de América Latina**. Mendoza, EDIUNC, 1993, cap. “Figuras y símbolos de nuestra América”; y **El pensamiento latinoamericano y su aventura**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, tomo II, cap. “La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos”.

⁶ Juan López Alvarez. “Krausismo y feminismo”, en Hugo Biagini (Compilador) *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*. Buenos Aires, Fundación Ebert, 1989, pp. 146-147. Los textos que transcribe López Alvarez han sido tomados del trabajo de Krause titulado “El derecho referente a la diferencia de sexos”, que forma parte de sus *Lecciones de Derecho Natural*, dadas en Gotinga entre los años 1826 y 1829.

⁷ Cfr. Enrique M. Ureña. *Krause*, ed. cit., p. 343.

⁸ El tema del andrógino es retomado durante el romanticismo, en Alemania por F. Schlegel, y Fichte, a más de Krause. En la literatura francesa, en la George Sand. La idea reaparece más tarde en Schopenhauer. Cfr. Juan López Alvarez, art. cit., p. 144.

⁹ Georges Gurvich. *Dialéctica y sociología*. Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 135 y E. Bréhier. *Historia de la Filosofía*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1944, tomo II, p. 671; Angel Cappelletti. *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista*. México, Editores Unidos mexicanos, 1980, pp. 10-11.

¹⁰ Hubert Bourgin, citado por Carlos M. Rama, en *Las ideas socialistas del siglo XIX*. Buenos Aires, Iguazú, 1966, p. 86; C. A. Sainte-Beuve. *Proudhon. Su vida y su correspondencia*. Buenos Aires, Américalee, 1945, p. 10; Emile Bréhier. *Historia de la Filosofía*, ed. cit., tomo II, p. 746.

¹¹ Armand Cuvillier, op cit., pp. 50 y 370

¹² No nos cabe duda el valor ciertamente revolucionario de estas tesis. Pero cabe preguntarse ¿las mismas no corren el peligro de una “infantilización del niño”? La “infantilización del niño”, obra del siglo XVIII y en la que Rousseau, Pestalozzi y Fröbel fueron sus voceros ¿no llevó a un nuevo modo de sujeción de la mujer, la que a su vez era sometida a una “feminización”?; y sucede que ambos hechos, “infantilización” y “feminización” se dan internamente unidos en el *Emilio*. Cfr. José María Carandell “Protagonista: el niño”. Estudio preliminar en la novela de Edgar Allan Poe. *Las aventuras de Arturo Gordon Pym*. Barcelona, Ed. Legasa, 1986, pp. 11-37.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, op. cit., tomo II, pp. 185;190;207;221;238-239. Si los principios sobre los que propone organizar la educación infantil tienen el riesgo de la “infantilización”, ¿no sucede aquí desde principios abiertamente distorsionantes una “feminización” de la mujer? No cabe duda alguna en este caso, así como podemos sospechar que la “infantilización” es otra vía de sujeción de la mujer.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, op. cit., tomo II, pp. 197; 205.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, ed. cit., tomo II, pp. 200;207-208;282. “Tú me has dicho en algunos momentos en que sueles hablar con seriedad, que yo he educado tu corazón y tu cabeza: vamos a ver qué tal ha salido la discípula”. Palabras de Daniel Bello a Florencia, su novio, en *Amalia* de José Mármol. Buenos Aires, Ed. Capítulos, 1967, cap. I, p. 42.

¹⁶ Enrique M. Ureña. **Krause**, ed. cit., pp. 58;99;231;242;253.

¹⁷ Enrique M. Ureña. **Krause**, ed. cit., pp. 298;426; 437. Las exigencias del alzamiento de Gotinga, en el que participó Ahrens, son posiblemente las que este enumera en su **Derecho Natural**, p. 314.