

ARTÍCULOS

Un frente a las distintas formas de opresión: desde Kant y más allá de Kant*

A front against the different forms of oppression: from Kant and beyond Kant

Noelia Eva Quiroga

UBA-CONICET, Argentina

noeliaeva.quiroga@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

RESUMEN: Si bien Kant ha sido considerado como el representante moderno del eurocentrismo, del racismo y del sexismo, me propongo argumentar que en su teoría del reconocimiento ético y jurídico se hallan las claves para rescatar una posición coherente con la defensa de una filosofía de la libertad, la igualdad y la pluralidad. Para ello, en la primera parte, considero el panorama de las críticas e interpretaciones dirigidas a Kant respecto de las distintas formas de opresión, para recuperar las razones para no descartar su filosofía como posible punto de partida para pensar un frente ante ellas. Luego, en la segunda parte, desarrollo la teoría kantiana del reconocimiento jurídico y ético-político como un doble frente ante las diversas formas de opresión, y la profundizo desde teorías críticas no-ideales para pensar con Kant y más allá de Kant.

Palabras clave: Kant; racismo; colonialismo; sexismo; reconocimiento; teorías críticas no-ideales.

Cómo citar este artículo / Citation: Quiroga, Noelia Eva (2023) “Un frente a las distintas formas de opresión: desde Kant y más allá de Kant”. *Isegoría*, 69: e12. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.12>

ABSTRACT: Although Kant has been regarded the modern representative of Eurocentrism, racism and sexism, I propose to argue that in his theory of ethical and juridical recognition are the keys to rescue a consistent position with the defense of a philosophy of freedom, equality and plurality. To this end, in the first part, I consider the panorama of the criticisms and interpretations directed at Kant regarding the different forms of oppression, to recover the reasons for not to discard his philosophy as a possible starting point to think of a front against them. Then, in the second part, I develop the Kantian theory of juridical and ethical-political recognition as a double front against the various forms of oppression, and I deepen it from non-ideal critical theories to think with Kant and beyond Kant.

Keywords: Kant; Racism; Colonialism; Sexism; Recognition; Non-ideal critical theories.

Recibido: 30 marzo 2023. *Aceptado:* 31 julio 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este trabajo fue financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

INTRODUCCIÓN

Cuando nos proponemos revisar los defectos y contradicciones de una teoría filosófica que goza de cierta autoridad en el canon, los resultados pueden ser: aislar los defectos dejando intacto el núcleo del pensamiento sin contradecir su autoridad, o descartar completamente ese pensamiento por inconsistente, o considerar los errores y recuperar, de ser posible, las herramientas para poder seguir pensando críticamente desde esa teoría. De esto último se trata el presente trabajo en relación con el pensamiento kantiano y la crítica a las diversas formas de opresión.

En las discusiones éticas y políticas contemporáneas se ha hecho patente la vigencia de la filosofía kantiana para pensar en las distintas formas de opresión y dominación, como así también en las formas de resistencias dadas en la interacción social entre las personas como entre los Estados y sus pueblos, a partir de considerar las ideas claves de autonomía, igualdad, dignidad y respeto.

Hace tiempo que es objeto de reflexión el hecho de que Kant ha desarrollado en parte de su pensamiento, en particular en la década de 1780, un concepto jerárquico y biológico tanto de la raza como del sexo, al igual que una concepción jerárquica de los pueblos, de sus desarrollos sociales y culturales, basada en la geografía física, la antropología y el modelo europeo de civilización y progreso. Como ya han afirmado muchos intérpretes (Eze, 2014 [1997], pp. 226, 249-251; Bernasconi, 2001, pp. 14-15, 24; Mills, 2005, pp. 169, 173; 2015, pp. 12, 17-18; Allais, 2016, pp. 2, 17), hay numerosa evidencia textual para otorgar a Kant una responsabilidad central en la conformación del pensamiento científico occidental, y de su posterior influencia, que avala y alienta diversas formas de opresión y dominación tales como el racismo, el colonialismo, el imperialismo y el sexismo.

En cuanto a la relación de la filosofía kantiana con estas distintas formas de opresión, existen entre los estudiosos distintas posturas, algunas más extremas que otras. Están quienes consideran que las posiciones racistas, sexistas y esclavistas de Kant contradicen al universalismo de su teoría moral (Bernasconi, 2001, p. 24), al punto que termina negando la categoría de seres humanos a aquellos que no son varones y que no son blancos (Eze, 2014 [1997], pp. 235-237, 251; Mills, 2005, pp. 183, 188). Otros, si bien admiten el racismo y el sexismo en los escritos kantianos, no consideran que ello contamine la profundidad de su teoría moral crítica, sino que las tratan como cuestiones periféricas a su núcleo (Louden, 2000,

pp. 105, 177; Hill y Boxill, 2001, p. 449). De otro lado, están quienes sostienen que la teoría kantiana muestra distintos períodos evolutivos, de modo que hacia la década de 1790 modifica sus posturas racistas, colonialistas (Muthu, 2003, pp. 182-184, 187-188; Kleingeld, 2007, pp. 573, 586-592; 2014, pp. 43-44, 52-58) y sexistas (Rinne, 2018, pp. 58-59, 71-83). Otros, consideran que los cambios en la etapa madura coexisten con su jerarquía de la raza y la civilización (Valdez, 2017, pp. 820-829), y que todo lo que Kant dijo o no dijo sobre la esclavitud muestra que nunca fue un igualitario racial (Lu-Adler, 2022, pp. 263, 269). Y finalmente, están quienes consideran que el pensamiento kantiano nos brinda herramientas para pensar sobre la naturaleza del racismo, del colonialismo y del sexismo (Allais, 2016, pp. 8, 21-27), como así también las herramientas para contrarrestar estas formas de opresión (Hay, 2013, pp. 50-77), incluso desde teorías críticas sucesoras a Kant (Varden, 2020, pp. xiv, 12-14; Marey, 2021, pp. 50, 63-64).

Frente a este escenario, con la preocupación de no hacer caso omiso a los errores de Kant, me propongo argumentar que la filosofía kantiana contiene también las claves para rescatar una posición coherente con la defensa de una filosofía de la libertad, la igualdad y la pluralidad, que se basa en el reconocimiento (ético y jurídico) del respeto de la diversidad de las personas, de los pueblos y de sus culturas, como de la responsabilidad social e individual ante las diversas formas de manifestación de la opresión.

Para dicho propósito tomaré el siguiente camino: en la primera parte, consideraré el panorama de las críticas y las interpretaciones dirigidas a Kant como el representante moderno del eurocentrismo, del racismo y del sexismo, e intentaré, sin embargo, recuperar las razones para no descartar a su filosofía como posible punto de partida para pensar un frente ante la opresión. En la segunda parte, me ocuparé de mostrar que la filosofía madura de Kant nos ofrece las herramientas para plantear un doble frente ante las diversas formas de opresión con su teoría del reconocimiento jurídico y ético-político. Además, trataré de iluminar dicho planteo desde teorías críticas no-ideales, con el fin de mostrar que la teoría del reconocimiento kantiano brinda una base para continuar pensando los distintos aspectos sociales (éticos y políticos) del reconocimiento de la diversidad y de la responsabilidad, sin jerarquías y de forma diferenciada. Es decir, que abordaré un frente desde Kant, siguiendo incluso más allá de Kant.

I. LA FILOSOFÍA KANTIANA COMO PUNTO DE PARTIDA CRÍTICO

Existen diversos escritos, ensayos y conferencias sobre Geografía, Antropología y Moral, en donde Kant ha desarrollado una jerarquía de los sexos, de las razas y de los pueblos, que lo han colocado en el lugar de representante moderno del concepto jerárquico supremacista de las personas de raza blanca, varones (hetero-cis), y de origen europeo.

En esta primera parte, quisiera repasar de forma panorámica algunas de las ideas centrales que evidencian dicho pensamiento jerárquico y algunas posturas que se han tomado en la literatura frente a ello, para pensar en qué sentido la filosofía kantiana puede ser tomada como punto de partida crítico.

a) Racismo. En la década de 1780, en su ensayo *Definición del concepto de raza humana*, Kant da una definición exclusivamente fisiológica de la raza, la cual desarrolla en conexión a ciertas características físicas, principalmente al color de piel. Las razas tienen un origen común¹ (DCHR, 8: 99 [142]; DHR, 2: 440 [124]), y se van diferenciando a partir de la mezcla de características físicas que se transmiten indefectiblemente en la herencia (DCHR, 8: 95, 100 [136, 143]), y que son modificaciones irreversibles (DCHR, 8: 105 [151]). Kant clasifica a los seres humanos de acuerdo a su color de piel en cuatro clases de razas: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos cobrizo (indios americanos) (DCHR, 8: 93 [133]).

La jerarquización racial y racista de Kant, según la cual la raza blanca y europea es considerada superior, se establece propiamente cuando realiza una conexión entre las características físicas con la perfección humana y el clima, por un lado, y con las capacidades intelectuales y morales, por el otro.

Tanto en las *Lecciones de Geografía Física*² como en el ensayo *Sobre las diversas razas humanas*, Kant conecta la formación y el desarrollo de las razas con la región y el clima en el que se instalan los pueblos. Mientras en el clima templado están las subespecies mejor adaptadas, en el clima frío están las subdesarrolladas (DHR, 2: 432-433 [108-109]). En la *Geografía física* califica a las razas de inferiores y superiores de acuerdo al «grado de perfección», poniendo en la cima a la raza blanca:

En los países cálidos el ser humano madura antes de todas maneras, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos (Eze, 2014 [1997], p. 231).

De igual modo, en las *Lecciones sobre Antropología*³ Kant dice que «la humanidad está en su mayor perfección en la raza blanca», la cual contiene «todos los incentivos y talentos» (LA, 15: 878 [Kleingeld, 2007, p. 577]). Y en *Sobre las diversas razas humanas*, también vincula al clima y la raza con la disposición y los talentos para alcanzar el mayor desarrollo (DHR, 2: 431 [107]). El resultado es que: el americano de región fría tiene «una fuerza vital medio apagada» (DHR, 2: 438 [117]); el negro, que surge del calor húmedo, es «fuerte, carnoso y flexible; pero vago, flojo y revoltoso cuando se halla bajo la rica provisión de su país natal» (DHR, 2: 438 [118]); y los habitantes del mundo antiguo contienen «la más afortunada mezcla de influencias de zonas frías y calientes, así como la mayor riqueza de criaturas sobre la Tierra», «se encuentran igual de bien preparados para toda trasplatación», y son «blancos, pero también morenos» y por ello se los considera los más cercanos a la especie original (DHR, 2: 440-441 [124-125]).

Finalmente, en *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, Kant establece una jerarquía conectando a la teoría física de las razas con distintos grados de capacidad intelectual y moral. Pone en el lugar más bajo de la jerarquía a los nativos americanos, «incluso muy por debajo del negro», pues se trata de una raza «demasiado débil para el trabajo duro, demasiado indolente para el trabajo perseverante e incapaz de toda cultura» (TPP, 8: 176 [180]). Además, considera que las personas de raza no blanca, como «los negros o indios criollos» no son aptos para extenderse a otras regiones septentrionales, y nunca han dado en descendencia «un linaje apropiado de agricultores o jornaleros sedentarios» (TPP, 8: 174 [177]).

Esta jerarquización racial ha sido entendida de diversas maneras en la literatura: Por una parte, están quienes sostienen que el racismo de Kant no afecta al núcleo de su filosofía moral. En contra de los críticos que consideran que las personas no blancas siguen siendo meros ciudadanos pasivos en el ámbito de la ética, Loudon (2000) considera

¹ Para un estudio sobre la monogénesis en Kant, esto es, la explicación de la existencia de diferentes razas a partir de un mismo origen, véase: Eze, 2014 [1997], pp. 232-233; Bernasconi, 2001, pp. 21-24.

² De esta obra utilizo la selección de pasajes citados en: Eze, 2014 [1997]; Kleingeld, 2014.

³ De esta obra utilizo la selección de pasajes citados en Kleingeld, 2007.

que Kant está fuertemente comprometido con que la especie humana en su totalidad se dirige hacia la perfección y hacia la moralización a través de la cultura y la civilización (p. 105). Concluye que, si bien los escritos de Kant exhiben muchos prejuicios privados y tendencias contradictorias, debemos centrarnos en que su teoría moral es más fuerte que sus prejuicios. No debemos eliminar los prejuicios, pero tampoco tenemos que sobrevalorarlos y hacer de ellos las características definitorias de la teoría moral kantiana (pp. 105, 177). Asimismo, Hill y Boxill (2001) rechazan un racismo radical y consideran que la filosofía crítica básica y la teoría moral de Kant no están infectadas de racismo (p. 449). Argumentan que sus principios filosóficos generales no son responsables del racismo en su teoría de la raza, pues Kant pudo haber derivado su teoría racial de esos principios, pero ello no es válido porque parece haberse basado en falsos supuestos fácticos o haberse dejado llevar por su prejuicio para sacar conclusiones injustificadas de su teleología (pp. 453, 458). También argumentan que la teoría moral kantiana es útil para abordar los problemas raciales contemporáneos (p. 449), como, por ejemplo, la necesidad de reestructurar nuestras instituciones sociales y la educación moral para combatir el racismo, no solo desde argumentos racionales sino también desde los sentimientos (p. 451).

Además, encontramos a quienes sostienen que el racismo de Kant es periférico a su teoría moral, en tanto que demuestran que modifica radicalmente su posición racista en la etapa de su pensamiento maduro. Muthu (2003) considera que cuando Kant «desarrolló su teoría de la humanidad como agencia cultural y su pensamiento antiimperialista, el concepto jerárquico y biológico de raza desaparece en sus escritos publicados» (p. 183). En su pensamiento tardío desplaza los supuestos cognitivos y las jerarquías de las razas, por una defensa explícita de los pueblos no europeos y la igualdad de los diversos estilos de vida colectivos (incluidos el pastoreo y el nomadismo), a la vez que ataca con vehemencia los imperios europeos y la conquista (p. 184). En la misma línea, Kleingeld (2007) considera que en «los segundos pensamientos», de la década de 1790, Kant abandona la jerarquía de las razas por una visión «más genuinamente igualitaria y cosmopolita», denunciando la injusticia perpetrada por las potencias coloniales (pp. 573, 585-586). A la vez, restringe el papel del concepto de raza a la fisiología. En la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, el único párrafo que Kant escribe sobre la raza (AP, 7: 320-321

[233-234]) «está destinado a comentar sobre las variedades dentro de una misma raza y no sobre la raza en sí» (Kleingeld, 2007, p. 590).

Por su parte, Lu-Adler (2022) sostiene que todo lo que Kant dijo o no dijo sobre la esclavitud muestra que nunca fue un igualitario racial (p. 263). Contra la posición de Kleingeld, ella dice que si Kant hubiera cambiado su posición respecto a la esclavitud racial tendría que haberse pronunciado en contra de su sugerencia anterior de que los «negros» son esclavos naturales y en contra de la institución de la esclavitud racial, a la vez de instar por su abolición en términos inequívocos, pero no hizo nada de eso (p. 280). De hecho, afirma que Kant si bien tenía conocimiento de la esclavitud racial, nunca la trató profundamente, porque nunca fue un problema moral urgente que requería atención propia para él. Más bien era indiferente, «ni la respaldó directamente como moralmente permisible ni la condenó como moralmente incorrecta» (p. 269). La esclavitud es solo tratada para mostrar en su contexto histórico los peligros de desestabilizar el orden global eurocéntrico con la expansión comercial (p. 280), pero no para cuestionar el bienestar, la dignidad o la libertad de los «negros» esclavizados y comercializados (pp. 281, 285).

En otra posición, están quienes consideran que no se pueden obviar las consecuencias del racismo de Kant para su teoría moral, y que su racismo implica un esencialismo para justificar la superioridad de la raza blanca (Bernasconi, 2001, p. 24; Eze, 2014 [1997], pp. 244, 249-250; Mills, 2005, p. 175), lo cual no solo es un tema de especulación teórica, sino también un semillero de los prejuicios contra los no blancos (Bernasconi, 2001, p. 24). Pero principalmente, consideran que ese esencialismo conduce a negar el valor y la dignidad, y con ello la completa humanidad de los no blancos. De modo que la humanidad plena pertenece solo a los blancos, europeos y varones, es decir, que solo a ellos se aplica la filosofía moral kantiana (Eze, 2014 [1997], pp. 236, 250; Mills, 2005, p. 170). En este sentido, Mills (2005) argumenta que para Kant la blancura es un requisito previo para la plena personalidad moral y limita a los no blancos al estatus de «subpersonas» (pp. 170, 188). Y concluye que, dada la inconsistencia de su universalismo e igualitarismo, deberíamos descartar la teoría moral de Kant (p. 188).

Frente a esta última posición, hay varias respuestas centradas en rechazar que en la filosofía moral kantiana la categoría de persona se aplique solo a los blancos europeos: Hill y Boxill (2001) notan que, si bien Kant considera la perfección en la raza de los

blancos, ello no implica que los no blancos carecen de dignidad, en el sentido que carecen de la capacidad de actuar moralmente (p. 455). El rechazo de Kant a la colonización europea, y su insistencia de que los asentamientos no pueden tener lugar por la fuerza, sino por medio de un contrato (*MS*, 6: 265-266 [82-83]), constituye la prueba de que incluso los indios americanos, que Kant consideraba los menos talentosos de las razas humanas, son agentes morales, dado que solo los agentes morales pueden hacer contratos (Hill y Boxill, 2001, pp. 455-456). Por su parte, Kleingeld (2007) considera que la interpretación de Mills proyecta erróneamente el concepto de personalidad de la filosofía moral kantiana, dado que Kant atribuye la personalidad a los seres humanos en tanto seres racionales, que son fines en sí mismo, y no en tanto grupo biológico (p. 583). De forma similar, Allais (2016), contra Mills, considera que, si bien Kant atribuye a los no blancos capacidades morales e intelectuales inferiores, no hay evidencia de que ello conlleve a determinar que no posean la capacidad para establecer y perseguir fines, o para actuar por razones, es decir, que carezcan de razón práctica (p. 18). El rechazo de Kant a la colonización implica que incluso los grupos supuestamente «inferiores» por cultura o biología son considerados personas (p. 19).

Por otro lado, Allais, sin embargo, acepta el punto de Mills sobre la importancia de reflexionar cómo es que Kant no pudo haber notado un problema tan obvio. Pero considera que, en vez de tratar de hacer consistente a Kant, podemos usar como herramientas a su psicología moral y a su filosofía moral y política, «para pensar acerca de la naturaleza no solo de su racismo sino del racismo» (Allais, 2016, p. 8). En esta línea, finalmente, encontramos a Marey (2021) que enfatiza sobre la importancia que tiene cuestionarnos qué significa para nosotros la ignorancia política voluntaria de Kant sobre el racismo y sobre otras injusticias estructurales (pp. 62-63). Sostiene que, «cuando el punto de partida de una teoría política es la interacción y sus consecuencias normativas, entonces estamos en una mejor posición para evitar teóricamente ofuscar las relaciones sociales, sus asimetrías e injusticias» (p. 64). En ese sentido, considera que Kant, en tanto deriva sus principios políticos de la interacción externa y de sus consecuencias, «puede ser un buen aliado de las nuevas teorías críticas sucesoras (antirracistas, anticolonialistas)» (*ibidem*).

b) Colonialismo. Ligado al racismo descrito, en la obra de Kant también se encuentra una defensa del colonialismo y del esclavismo. Kleingeld (2014)

sostiene que bajo la consideración de que los negros y los nativos americanos son incapaces de gobernarse políticamente a sí mismos, claramente Kant vincula las características jerárquicas de las razas con la justificación de los gobiernos coloniales europeos blancos (pp. 47-48). Esta afirmación se basa en una serie de pasajes clave de la década de 1780 que ella recoge en sus trabajos: primero, en las *Lecciones sobre Antropología*, Kant sostiene que «los americanos y los negros no pueden gobernarse a sí mismos. Por lo tanto, [ellos] sirven solo como esclavos» (*LA*, 15: 878) (Kleingeld, 2007, pp. 577, 589). Segundo, en las *Lecciones de Geografía Física* (*Doenhoff*), Kant sostiene que los pueblos indios son «fáciles de gobernar» y que serían una nación «más feliz» si fueran gobernados «por un soberano europeo» (Kleingeld, 2014, pp. 46-47). Y tercero, en *Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolita*, Kant dice que Europa «alguna vez, verosímelmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo» (*IaG*, 8: 29 [48]) (Kleingeld, 2007, pp. 577, 589; 2014, p. 44).

Por su parte, en cuanto a la relación del racismo y el colonialismo en Kant, Eze (2014 [1997]) sostiene que su racismo es esencialista porque el color de la piel determina la superioridad o la inferioridad, la carencia de talento y la capacidad de autoperfección moral (p. 231). Este esencialismo normativo lo conduce a la creencia de que «los otros son más o menos humanos o civilizados (“educables” o “educados”) en tanto se van aproximando al ideal europeo» (p. 226). Por tanto, «la única “raza” que reconoce, no solo como educable, sino también capaz de progreso en el proceso educacional de las artes y las ciencias, es la “blanca” europea» (p. 227). Eze concluye que Kant «coloniza la humanidad fundamentando la particularidad de los europeos como centro», es decir, como «superiores al resto del mundo» (p. 251).

Hill y Boxill (2001) aceptan que la filosofía moral de Kant puede alentar el desprecio hacia los pueblos no europeos, «simplemente porque sus estilos de vida difieren radicalmente de los modelos europeos masculinos blancos que Kant admiraba» (p. 450). Pero en oposición a Eze, sostienen que no hay nada en la teleología de Kant que nos conduzca a concluir que los no europeos carecen de capacidad para el autoperfeccionamiento (p. 457).

De otro lado, encontramos en la literatura la influyente interpretación sostenida por Muthu (2003) y por Kleingeld (2007, 2014), según la cual Kant modifica su posición colonialista e imperialista en la etapa madura de su pensamiento. Más precisamente, en sus escritos políticos de la década de 1790, en *La Paz Perpetua* y en *Metafísica de las Costumbres*,

con la inclusión del derecho cosmopolita en el derecho público (*ZeF*, 8: 358-259 [259-261]; *MS*, 6: 311, 352-353 [140, 192-194]), Kant concede un reconocimiento igualitario de la soberanía de los pueblos y de la diversidad de las culturas, a la vez que expresa un fuerte rechazo al colonialismo y al esclavismo (Muthu, 2003, pp. 187-199; Kleingeld, 2007, pp. 585-588; 2014, pp. 52-58)

Contra esta posición, Valdez (2017) sostiene que el cosmopolitismo anticolonial de Kant en *La Paz Perpetua*, a pesar de que se basa en el derecho, sigue siendo eurocéntrico, porque promueve el republicanismo y la progresión hacia la paz mediante el derecho internacional solo para los Estados europeos (pp. 820, 824). Valdez sostiene que la preocupación de Kant por los no europeos y su anticolonialismo «coexisten con visiones jerárquicas de la raza y la civilización» (pp. 820-821). Los Estados no europeos son considerados como los territorios coloniales por los cuales «compiten ferozmente» los Estados europeos a través de la expansión del comercio y las guerras intraeuropeas (p. 824), a la vez que solo la raza europea es capaz de desarrollarse moralmente por completo (pp. 826, 831-832). Kant nunca abandona su valoración de Europa como superior (p. 829).

c) Sexismo. Además del racismo y del colonialismo, en la obra de Kant hay diversas fuentes que muestran su sexismo. Entre todas sus declaraciones, menciono aquellas que son centrales y problemáticas para su filosofía práctica: en *Metafísica de las Costumbres*, Kant dice que es «el varón» el que «adquiere una mujer» (*MS*, 6: 277 [97]), que hay una «superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer para llevar a cabo el interés común del hogar», y un «derecho a mandar» fundado en esa superioridad (*MS*, 6: 279 [100]); asimismo, su homofobia queda patentada cuando dice que las relaciones homosexuales implican un uso «*contranatural*» de «los órganos y capacidades sexuales» del otro (*MS*, 6: 277 [97-98]), y que «tales transgresiones» son «insalvablemente reprobables» (*MS*, 6: 277 [98]); por otro lado, la exclusividad del matrimonio heterosexual y monógamo queda manifiesta cuando define al matrimonio como la unión entre «dos personas de distinto sexo» (*MS*, 6: 277 [98]), y que solo en la monogamia hay «una relación de *igualdad* en cuanto a la posesión» (*MS*, 6: 278 [99]); finalmente, Kant declara en *Teoría y Praxis* y en la *Metafísica de las Costumbres*, que las mujeres «carecen de personalidad civil» y, por tanto, son meras «ciudadanas pasivas», sin derecho a voto y sin independencia civil (*TP*, 8: 295 [51]; *MS*, 6: 314-315 [144]).

Estas declaraciones también han recibido distintas interpretaciones en la literatura: Mientras Kleingeld (2007) sostiene que el cambio hacia el igualitarismo que Kant muestra respecto a la raza y al colonialismo, no se aplica a todos los aspectos de su pensamiento, dado que en el caso de las mujeres no experimenta tal desarrollo (p. 586); otros, en cambio, sostienen que Kant presenta fundamentos igualitarios respecto a los varones y las mujeres. En esta perspectiva, Loudon (2000) plantea que debido a que Kant afirma que la especie entera progresa hacia la perfección, no pueden las mujeres ser una excepción, sino que también participarán del destino del proceso de moralización a través de la cultura y la civilización (pp. 87, 105). Respecto a ello, Rinne (2018) sostiene que, de hecho, Kant en la *Antropología* asigna un papel teleológico específico a las mujeres en el progreso moral de la especie, a saber, conducir al varón «hacia la moralidad, hacia al comportamiento civilizado, que es la preparación y la recomendación para aquella» (*AP*, 7: 306 [217]; Rinne, 2018, pp. 79-80). Sin embargo, sostiene que la mujer no es solo un medio, sino que es un fin en sí mismo, ya que el marido tiene como objetivo la felicidad de la mujer (p. 81).

De otro lado, Rinne apunta que, de acuerdo con los fundamentos igualitarios de su filosofía moral de madurez, Kant rechaza la poligamia, el concubinato y el matrimonio morganático (*MS*, 6: 278-279 [99-100]) por considerar que estos colocan a la mujer en una posición inferior (Rinne, 2018, pp. 74-75), pero también considera que estos fundamentos igualitarios están en tensión con la doctrina *de facto* de Kant sobre la mujer. Pues «las mujeres son sub-personas, subordinadas a sus maridos, y las evidencias publicadas parecen sugerir que él veía esto no como un hecho contingente sino como algo natural» (Rinne, 2018, pp. 76-77).

Frente a esta posición, encontramos aquella que afirma el igualitarismo en el tratamiento kantiano del matrimonio. En esta línea, Bertomeu (2005) sostiene que «la garantía de derechos iguales y exclusivos de propiedad es lo que permite conservar la personalidad en las relaciones sexuales» (p. 263). Asimismo, Varden (2020) sostiene que «el matrimonio público y legal es necesario para garantizar que la esfera doméstica compartida esté libre de relaciones de poder injustificables y para que haya derechos recíprocos exigibles para controlar mutuamente su vida privada compartida» (p. 257). Ambas filósofas acuerdan que, primero, los reclamos recíprocos sobre la persona del otro en el matrimonio es la única manera de asegurar provisionalmente los derechos de ambas partes a

la libertad (Bertomeu, 2005, p. 262; Varden, 2020, p. 252). Segundo, que el matrimonio otorga a cada cónyuge la legitimación activa con respecto a las decisiones para el trabajo individual y el tiempo libre (Varden, 2020, p. 253). Y tercero, que en el matrimonio ambos cónyuges por igual tienen la obligación legal de restringir las actividades sexuales entre sí, y que requieren igualmente el consentimiento continuo y autorizador (Bertomeu, 2005, p. 263; Varden, 2020, p. 253).

Por último, podemos mencionar aquella posición que, si bien acepta que Kant no es feminista, sostiene que en su filosofía práctica hay recursos para abordar de forma más inclusiva la opresión que sufren las mujeres y las minorías sexuales. De acuerdo con ello, Hay (2013) sostiene que «si bien Kant no era feminista, podemos encontrar en su trabajo los recursos para apoyar una teoría moral sólidamente feminista» (p. 52). Ella argumenta que estos recursos sirven para mostrar el pleno alcance de los daños psicológicos que las personas pueden experimentar cuando viven en condiciones sociales opresivas, y que también sirven para sugerir las formas novedosas de mejorar estos daños. El recurso central que propone es una explicación kantiana de la obligación de resistir la propia opresión, basada en el deber kantiano de respeto hacia uno mismo (pp. x-xi). Por su parte, Varden (2020) tampoco niega los errores de Kant en sus comentarios racistas, cisistas, sexistas y heterosexistas, ni busca justificar sus prejuicios y los de los demás en nombre de la universalidad de la moralidad (p. 5), sino que propone que la filosofía práctica de Kant ofrece las herramientas para reelaborar una teoría filosófica más completa e inclusiva del sexo, del amor y del género «como una realidad encarnada, social, ética y jurídico-política» (p. xiv). De modo que desde esta teoría se pueda abordar temas tales como: la violencia física y psicológica hacia las mujeres y las minorías sexuales, incluso aquellas que no están contempladas por la ley, como el acoso sexual y la violación marital; la prohibición del matrimonio a parejas no heterosexuales o parejas poliamorosas (pp. xi-xii); y los contextos históricos de comunidades jurídico-políticas particulares, en los cuales los grupos oprimidos pueden luchar por sus derechos (p. 14).

Respecto a la superioridad del hombre sobre la mujer, la independencia de la mujer y su ciudadanía pasiva: Varden (2020) argumenta que «si la mujer (como el varón) tiene la capacidad de gobernarse a sí misma por su razón práctica, no puede, en principio, ser considerada como desigual al varón» (pp. 79-80), sino que la mujer es igualmente responsable

de sus acciones y es independiente de estar obligada moralmente a establecer y perseguir fines particulares (pp. 80-81). Asimismo, Varden sostiene que «la explicación político-jurídica de Kant siempre se adapta a su explicación antropológica filosófica y normativa de la naturaleza de la mujer y nunca le niega el derecho a que ella misma trabaje para alcanzar una condición activa» (p. 81). En este sentido, nota que todos sus textos morales sobre la libertad están escritos en un lenguaje neutro en cuanto al género, y destaca al igual que Hay (2013, p. 52), que en *La Doctrina del Derecho* (MS, 6: 315 [145]) Kant afirma que todos los ciudadanos deben tener el derecho de pasar de una condición pasiva a una condición activa (Varden, 2020, pp. 82, 103-106). Varden concluye que «aunque Kant era sexista, su filosofía práctica en su conjunto no es inherentemente antifeminista» (Varden, 2020, p. 110).

d) Ahora bien, teniendo en cuenta todas estas discusiones es importante rescatar el sentido *crítico* que, ineludiblemente, nos hace preguntarnos ¿qué podemos hacer con y frente a esta evidencia de posturas racistas, colonialistas y sexistas de Kant que han influenciado a la posteridad del pensamiento y de las costumbres de Occidente, incluso hasta nuestros días?

Considero que el desafío no está, ni en el extremo de descartar la filosofía de Kant, ni en el otro de dejar intacta su teoría moral sin atender a las implicaciones de sus errores, sino que está en llevar a cabo una postura crítica y reconstructiva, como la que han emprendido Allais, Hay, Varden o Marey, para revisar y tomar las herramientas de la filosofía práctica kantiana, para repensarla en relación con los contextos sociales, políticos y éticos. Esta tarea es plausible, en primer lugar, porque, como se ha visto, Kant muestra en su pensamiento maduro significativos cambios sobre la raza, el colonialismo, la diversidad cultural y el lugar de la mujer en las relaciones legítimas de poder y en el progreso moral, y por ello podemos decir que su filosofía práctica no es inherentemente racista, colonialista y sexista. Y, en segundo lugar, porque podemos encontrar nuevas respuestas a las cuestiones de la opresión, no solo a partir de los recursos de la filosofía práctica kantiana, en su teoría moral (ética y política), antropológica y social, sino también más allá de Kant, reelaborando las lecturas para decir, como ilumina Varden (2020, p. 13), lo que Kant tendría que haber dicho para ser coherente con sus propios compromisos filosóficos y no dijo.

Esto es lo que me propongo hacer en lo que sigue. No abordando por separado al racismo, al

colonialismo y al sexismo, sino a todas ellas en tanto que formas de opresión. Si bien son todas distintas y requieren soluciones propias, en este trabajo partiré de la idea de Lorde (1983) de que «no hay jerarquía de opresión» (p. 9), y trataré de presentar un frente a todas ellas desde la teoría kantiana del reconocimiento y desde su profundización con teorías críticas no-ideales de la justicia.

II. DOBLE FRENTE A LAS DIVERSAS FORMAS DE OPRESIÓN

a) En lo que sigue, quisiera mostrar que, en consistencia con los cambios de la evolución del pensamiento de Kant, podemos encontrar la clave para abordar un doble frente a las diversas formas de opresión con su teoría del reconocimiento jurídico-político y ético-político⁴.

En su pensamiento maduro de la década de 1790, Kant desarrolla una teoría del *reconocimiento jurídico-político* de la igualdad y de la pluralidad entre los Estados y entre los individuos. El principio universal del derecho kantiano exige y asegura la coexistencia de las libertades externas según una ley universal (*MS*, 6: 230-231 [39-40]), y con ello la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro (*MS*, 6: 237 [48-49]). De acuerdo a este principio, el derecho público contiene el conjunto de leyes jurídicas que aseguran el igual ejercicio de la libertad, tanto para los individuos como para los Estados y sus pueblos que se encuentran en una relación externa de influencia mutua inevitable (*MS*, 6: 311-312 [139-140]). De ahí que el derecho público requiera para alcanzar una condición jurídica legítima el complemento de las tres formas del derecho: el derecho político, el derecho internacional y el derecho cosmopolita (*ZeF*, 8: 349 n. [252]; *MS*, 6: 311 [140]).

Por un lado, el derecho político asegura el reconocimiento de la igual libertad innata de todas las personas que conforman una comunidad política. Dicho reconocimiento exige el derecho de todas las personas a ejercer su libertad externa sin ser un obstáculo para otros y sin ser obstaculizada por otro arbitrio, en otras palabras, no puede haber un uso de la coacción unilateral que implique ejercer alguna forma de opresión sobre otro. La reciprocidad de las libertades y el respeto de la autonomía y la dignidad de las personas solo son posibles en un estado civil jurídico, en el cual se monopoliza

la coacción legítima bajo una autoridad pública representada por la voluntad unida de todos (*MS*, 6: 256 [69]). Solo con la erección de una autoridad pública, que implica la igual participación de todos sus ciudadanos y a la cual están sujetos también de igual manera todos ellos, podemos establecer de forma omnilateral obligaciones jurídicas recíprocas y los derechos correspondientes (*MS*, 6: 237-238 [48-49]; 383 [233]).

Esta concepción de la igualdad jurídica otorga una herramienta fundamental para pensar que la unidad bajo leyes públicas jurídicas y la igualdad del ejercicio de las libertades no tienen restricción de género, ni de clase, ni de raza. Aún quienes son considerados ciudadanos pasivos, como Kant menciona respecto de las mujeres o de los pobres, tienen no solo la posibilidad sino el deber de trabajar para pasar a una ciudadanía activa (*MS*, 6: 315 [145]). La cultura y la civilización darían los progresos para la efectiva participación igualitaria en la vida pública, mientras que la presencia de los Estados republicanos garantizaría las condiciones materiales necesarias de subsistencia para las personas pobres (*MS*, 6: 326 [159]), con vistas a que pudieran en algún momento asegurárselos sin los subsidios del Estado. Esto no implica que el Estado deje de estar presente para la realización del individuo, sino que cada vez que se aproxima más a la idea de una verdadera república, es decir, en cuanto sea cada vez más justo, garantizaría que todos sus ciudadanos estén libres de una coacción arbitraria por parte de otro, y que todos tengan las condiciones materiales y los medios necesarios para la igual participación política (*MS*, 6: 340-341 [179]), a la vez que se garantizaría la pluralidad de formas de vida que cada uno pueda elegir de acuerdo a sus deseos y metas (*MS*, 6: 381 [230]), como también la libre práctica del culto y elección de la propia religión (*MS*, 6: 327 [160-161]), siempre que ello no viole la dignidad y el derecho innato a la libertad de los demás (*TP*, 8: 290 [42]). Esta idea de república otorga el marco jurídico para juzgar los Estados existentes que, bien claro está, aún se encuentran lejos de cumplir con aquel ideal.

Por otro lado, la inevitable interacción de los Estados y sus pueblos en el globo terráqueo conlleva la necesidad de establecer una forma jurídica legítima para asegurar el ejercicio de la libertad, la igualdad jurídica y la pluralidad de los pueblos y sus formas de vida. Así el reconocimiento jurídico se expresa también en el derecho internacional y en el derecho cosmopolita⁵.

⁴ He defendido la tesis de una teoría kantiana de la justicia ensanchada por el reconocimiento en Quiroga, 2022b, pp. 15-32. En la presente sección me baso en ella para desarrollar un frente a las diversas formas de opresión.

⁵ He abordado en parte los argumentos en defensa de la Federación de Estados como la forma jurídica internacional

En principio, Kant rechaza que la condición jurídica legítima para el derecho internacional sea una monarquía universal o un Estado mundial, ya que ello implicaría que los Estados poderosos devorarían a los más débiles, anulando así su persona jurídica, su independencia, su constitución política, y con ello, por otro lado, la posibilidad misma de un derecho internacional que requiere una relación entre Estados plurales, libres e independientes (*RGV*, 6: 34n [53]; *ZeF*, 8: 344 [247]; 346 [249]; 354 [256]). La única condición legítima para dicho derecho, que deja en igualdad jurídica a los diversos Estados como soberanos y que respeta el derecho de sus pueblos, es una Federación o Liga voluntaria de Estados no coercitiva (*ZeF*, 8: 354 [256]; 356 [258]; *MS*, 6: 351 [191]). Es claro que esta forma del derecho internacional tiene como fin prioritario el resguardo de la soberanía y la libertad de cada Estado y sus pueblos, como de «poner un freno a las tendencias perversas e injustas» (*ZeF*, 8: 357 [259]). Esto significa que Kant realiza una defensa de la identidad cultural y nacional de cada pueblo, y fundamentalmente, que arremete contra todo tipo de imperialismo, que implica el sometimiento de otros pueblos y la anulación de las diferencias culturales.

Kant comprende que la limitación del imperialismo requiere sobre todo el control de las conquistas coloniales, pues sin un derecho cosmopolita que regule las relaciones externas entre las personas del mundo con los Estados y sus pueblos, fácilmente puede confundirse visitar una tierra con apropiarse de ella y de su gente, o del otro lado, ser tratado injustamente como un enemigo. El derecho cosmopolita exige y protege el reconocimiento de la pluralidad de los pueblos y sus modos de vida, y las relaciones de hospitalidad hacia todas las personas, independientemente de su origen y del territorio en el que se encuentren (*ZeF*, 8: 357-360 [259-261]; *MS*, 6: 352 [192]).

Este reconocimiento se patentó en los cambios de pensamiento que Kant realiza en sus escritos políticos de la década de 1790 con respecto al colonialismo, al imperialismo y al esclavismo: primero, el concepto del derecho cosmopolita prohíbe la conquista colonial de tierras extranjeras (*ZeF*, 8: 358 [259-260]), y prohíbe aprovecharse de la ignorancia de los habitantes en los términos del contrato, en los casos que se requiere asentamiento (*MS*, 6: 353 [193]). De esta manera se muestra una defensa de los pueblos de pastores

y de cazadores, con sus diversas formas de vida, contra la colonización de los europeos⁶. Kant dice que «el modo en como quieran [los pueblos] establecerse sobre la tierra es una cuestión discrecional, mientras se mantengan dentro de sus límites» (*MS*, 6: 266 [82-83]). Segundo, rechaza el argumento imperialista «agricultor», según el cual los colonos europeos están justificados a reclamar la propiedad de las tierras, y en cambio sostiene que los primeros habitantes tienen el derecho a la primera posesión, pues no es necesario trabajar la tierra para ser propietario (*MS*, 6: 265-266 [81-83]). Tercero, Kant enfatiza que el derecho cosmopolita es un derecho a visitar, pero no es un derecho a conquistar o a aniquilar. El derecho cosmopolita no se extiende más allá de las condiciones que hacen posible el comercio pacífico con los primeros habitantes. No se puede, bajo el pretexto del comercio, oprimir a los habitantes de un territorio, incitar a las guerras, a las hambrunas o demás males para los pueblos (*ZeF*, 8: 358 [260]; *MS*, 6: 353 [193]). Cuarto, está de acuerdo con que los Estados, como es el ejemplo de China o Japón, pongan restricciones para el ingreso de extranjeros a su territorio, en los casos en que ello implique un riesgo de colonización en nombre de la civilización (*ZeF*, 8: 359 [260-261]). Quinto, Kant considera que es una violación del derecho cosmopolita por parte de los europeos civilizados practicar «la más cruel esclavitud» en nombre de las ganancias comerciales (*ZeF*, 8: 359 [261]), y por otra parte prohíbe el abuso de la servidumbre que se convierte en esclavitud (*MS*, 6: 283 [105]). En conclusión, el derecho cosmopolita implica una condena al imperialismo y colonialismo europeo, a la vez que alienta las relaciones pacíficas y no explotadoras entre los Estados y los diferentes pueblos del mundo (*ZeF*, 8: 357-358 [259-260]; *MS*, 6: 350-351 [190-191]).

Ahora bien, el reconocimiento jurídico-político no abarca todas las formas de reconocimiento intersubjetivo necesarias para afrontar los diversos modos de opresión, sino que, como otra cara de la misma moneda, Kant también aborda en su pensamiento maduro, un *reconocimiento ético-político* para llegar donde la coacción del derecho no puede (Quiroga, 2022b, pp. 23-26). Este reconocimiento se desarrolla a partir de su ética de la virtud, como un sistema de fines y deberes que tenemos para con nosotros mismos y para con los demás, desde

legítima y el rol del derecho cosmopolita como complemento del derecho internacional para la defensa del derecho de gentes contra el colonialismo y el imperialismo, en Quiroga, 2022a, pp. 2-9.

⁶ Para un tratamiento de la resistencia de los pueblos nómadas no agrarios, como los cazadores y los pastores, para sostener la diversidad de formas de vida: Muthu, 2003, pp. 187-188; 2014, pp. 76-81.

el punto de vista de nuestra libertad interna, pero no por ello individualista y sin consideración del mundo que nos rodea, sino comunitariamente.

De acuerdo a la ética kantiana, nadie puede ser obligado a perseguir fines particulares (*MS*, 6: 381 [231]), sino que debe reconocerse a cada uno como fin en sí mismo con sus propios fines, y nunca como un medio (*MS*, 6: 395 [249-250]). No solo debe reconocerse que cada uno se propone los fines de la forma que quiera, de acuerdo a su concepción de felicidad y de la forma de vida que elija, sino además que cada uno es libre de elegir los medios para alcanzarlos (*TP*, 8: 290 [42]).

Partiendo de dicho principio de la virtud, Kant considera que el reconocimiento ético incluye tanto el respeto en la propia persona y en la del otro, como también el amor hacia los demás en la forma de beneficencia. Esto implica el reconocimiento de cada persona como fin, con dignidad y como ser necesitado de ayuda, al que no debemos humillar ni oprimir como medio para alcanzar nuestros fines.

El respeto, en sentido práctico, tiene de base el reconocimiento de sí mismo y de los demás como «personas» (*MS*, 6: 434 [299]; 6: 449 [318]). A partir de ello, toda persona tiene el deber de respetar al otro en su dignidad, es decir, «del reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado pudiera intercambiarse» (*MS*, 6: 462 [335]). Pero también tiene el deber y el derecho de hacerse respetar, pues de lo contrario no se cumpliría el deber de tener a la humanidad como fin en sí misma (*MS*, 6: 462 [335-336]; 6: 464 [337]). Kant lo dice así:

[El] ser humano, considerado como *persona*, es decir como sujeto de una razón práctica-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad.

La humanidad en su persona es el objeto del respeto que él puede exigir a cualquier hombre, y del que él tampoco ha de privarse (*MS*, 6: 434-435 [298-299], traducción enmendada).

Todo ser humano, en tanto fin en sí mismo, que no puede utilizar como medio ni su persona ni la de otro, «está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás seres humanos» y con ello a respetar a todo ser humano y

exigir recíprocamente el respeto de todos los demás (*MS*, 6: 462 [335-336]).

El deber del respeto tiene una exigencia contra cualquier forma de opresión por partida doble: ni uno mismo debe renunciar a dicha dignidad «humillándose y de un modo servil» (*MS*, 6: 435 [299]), como si se tratara de un hacer un favor o de complacer a otro; ni se debe degradar a otro ser humano, haciéndolo un mero medio para alcanzar nuestros fines y quitándole su valor absoluto como ser humano (*MS*, 6: 450 [318-319]), o despreciándolo, considerándolo carente de valor (*MS*, 6: 462 [335]), es decir, no reconociendo su valor de persona. Se trata de un deber estricto que uno tiene consigo mismo y con los demás, y que a la vez es un derecho a cuya pretensión no se puede renunciar (*MS*, 6: 464 [337]), y que, por ello, incluso cuando sea necesario a fin de resguardar este deber y derecho, en cualquier contexto de opresión, podemos «romper el trato [con los otros] mantenido hasta entonces o evitarlo en la medida de lo posible» (*MS*, 6: 474 [351], traducción modificada).

El frente contra la opresión requiere también que los demás no sean un medio para alcanzar nuestra felicidad, sino que «es un deber para mí fomentar como fin mío a la felicidad de los otros» (*MS*, 6: 388 [240]). Solo fomentando la felicidad ajena los otros pueden ser fines para nosotros. Y convertir en míos los fines de los otros es lo que Kant llama amar al prójimo (*MS*, 6: 450 [318]). El amor como un deber hacia los demás «tiene que concebirse como una máxima de benevolencia (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia» (*MS*, 6: 449 [318]). Esto significa que amar requiere adoptar máximas de acción de ayuda mutua, de hacer el bien recíprocamente, en tanto que todos somos seres necesitados de ayuda (*MS*, 6: 453 [323]). Y al igual que el deber de respeto, el deber de amor práctico, de ayuda para hacer el bien, requiere mantener la dignidad en su persona, esto significa que hay que evitar la humillación de quién recibe la ayuda, o dar la ayuda como si fuera un regalo, o dejar al otro en deuda y esperar algo a cambio (*MS*, 6: 448-449 [317]).

Podemos decir que el planteo del reconocimiento ético intersubjetivo requiere la unidad de las personas en una comunidad ética (*RGV*, 6: 94 [118-119]), bajo la cual todos los seres humanos, como personas con dignidad en igual valor y como seres racionales necesitados de ayuda mutua, se relacionen según leyes de virtud públicas de amor y respeto.

Con la idea de comunidad ética, Kant se compromete con que, a nivel de la interacción socio-ética, debemos resistir a ser subordinados por los demás,

a ser oprimidos y a ser opresores dejando triunfar a la corrupción de la humanidad con la propensión a rivalizar, dominar y ponernos por encima de los demás (*RGV*, 6: 27 [44]). En otras palabras, resistir a los males sociales que toman diversas formas, como la codicia, la avaricia, la rivalidad, los celos, y demás inclinaciones hostiles, que derivan en diversas formas de humillación y de opresión basadas en la creencia de superioridad y en el intento de dominación, como son el caso del racismo, el sexismo y el imperialismo. Solo en comunidad ética, bajo leyes públicas no coactivas, podemos hacer que la virtud cumpla su rol en las comunidades políticas sobre las cuales se erige (*RGV*, 6: 94 [119]), para contrarrestar las diversas formas de opresión y fomentar una resistencia a nuestra propensión natural de dominar y ser dominados, pues ello no se puede lograr individualmente, sino solo socialmente (*RGV*, 6: 94 [118]). La comunidad ética otorga el marco para realizar en el nivel concreto de las relaciones humanas una ética de respeto y amor recíprocos, sin lo cual no podemos pensarnos a nosotros mismos ni a los demás como responsables de no cumplir con los deberes que requieren el reconocimiento de todo ser humano como fin y nunca como medio, de fomentar la ayuda mutua y de evitar toda humillación y desprecio en la propia persona y en la de los demás.

En suma, podemos decir que Kant aborda las herramientas para resistir y contrarrestar a las diversas formas de opresión, con la defensa de la libertad, la igualdad y la pluralidad, desde el paralelo ético-jurídico. De acuerdo con ello, cada esfera aporta un complemento diferente como necesario para pensar el reconocimiento de las personas y de los Estados, con igual valor, con independencia de la coacción arbitraria y con pluralidad de formas de vida.

b) En esta última parte del trabajo, me apoyaré en teorías de la justicia no ideales⁷ a fin de extender el análisis sobre la libertad y el reconocimiento (ético y político) para contrarrestar a las formas de opresión.

Considero que el punto de partida para pensar desde Kant y más allá de Kant es la crítica al individualismo y la recuperación de lo social, de lo político, como acción conjunta en el ámbito público, «para organizar y coordinar nuestras acciones de la forma más justa» (Young, 2011, p. 122). Lo político debe entenderse como las diversas influencias

sociales, económicas, culturales, éticas, políticas y religiosas que configuran distintas formas de poder, de organización y de producción que, como dice Brown (2020) «no se reduce a las particularidades del poder político o del orden político. Más bien, lo político identifica un teatro de deliberaciones, poderes, acciones y valores donde la existencia común es pensada, formada y gobernada» (p. 72).

Como nos dejan claro Kant, Young, Lorde y Brown, hay que recuperar la acción y la unidad social por sobre la idea de los individuos aislados. Para Kant la coacción unilateral no es justa porque va en contra de la igual libertad innata, dando lugar a todo tipo de opresión, ya sea para los individuos o para los Estados (*MS*, 6: 231 [40-41]; 264 [80-81]; 344 [182]), y por ello, el derecho requiere la conformación de una comunidad política o de una federación de Estados para proteger la igualdad, la libertad y la independencia. A la vez que, desde el punto de vista ético, los individuos aislados no pueden solos contra la propensión al mal que se manifiesta en los distintos contextos sociales, sino que se requiere la unidad en una comunidad ética para relacionarse según leyes de la virtud que exijan el reconocimiento del respeto y el amor hacia los demás y hacia uno mismo (*RGV*, 6: 94 [118-119]). De la misma manera, Brown (2020) rescata lo social como el campo de las desigualdades y las jerarquías, pero también como el antídoto para ellas (p. 57). Ella dice, si se quita lo social y se centraliza en la acción de los individuos aislados, «entonces no hay tal cosa como el poder social generando jerarquías, exclusión y violencia, y ni hablar de subjetividad en la clase, el género o la raza» (*ibidem*). Lo social es necesario porque es en donde las opresiones se viven, se identifican, se reproducen y se contrarrestan también. Lo social es donde «practicamos o no la justicia, la decencia, la civilidad y el cuidado más allá de los códigos de instrumentalismo del mercado y del familiarismo» (pp. 57-58). Kant y Brown acuerdan en que la libertad que se ejerce «arrancada de lo social» se ejerce «sin preocupación por el contexto social o las consecuencias, sin límites, civilidad o cuidado por la sociedad como un todo o los individuos dentro de ella» (Brown, 2020, p. 58). Pues ello no hace más que generar la fecundidad de todo tipo de males, sufrimientos, guerras, opresiones y desigualdades «como las generadas por los legados de la esclavitud, el colonialismo y el patriarcado» (*ibidem*).

Además, considerar que en lo social también se halla el antídoto para las injusticias es reconocer que la responsabilidad sobre ello es colectiva, compartida por todos los que participan en las estructuras opresivas. En palabras de Young (2011), conlleva a que

⁷ En esta sección sigo la sugerencia de Marey (2022) de buscar «una interseccionalidad no ideal kantiana» para pensar en una transformación no solo sociopolítica sino también ética.

«el reconocimiento de mi responsabilidad también es el reconocimiento del colectivo embrionario del que formo parte y que en conjunto produce injusticia» (p. 120). Este punto de vista de Young nos ayuda a pensar en un doble⁸ reconocimiento de la responsabilidad: por un lado, una responsabilidad social, pues nadie puede cambiar las condiciones de injusticia solo (Young, 2011, p. 122), y de hecho, todos estamos involucrados por la posición social o rol social que ocupamos, incluso aunque no sea nuestra intención llevar a cabo actos opresivos (Young, 2011, pp. 78, 107-115). Pero, por otro lado, también debemos reconocer una responsabilidad individual. Es nuestra responsabilidad evaluar cómo nuestras acciones contribuyen a los procesos que producen consecuencias injustas, tales como si contribuimos a la privación de los medios para el desarrollo, si ejercemos dominación cuando tenemos una posición privilegiada en comparación con otros, si producimos o reproducimos condiciones opresivas, etc. (Young, 2011, pp. 87, 116). Si bien, como dice bell hooks (2021), adoptar la responsabilidad individual no significa que se puedan prevenir los actos de injusticia institucionalizada que se manifiestan en forma de racismo, sexismo y homofobia, entre otras, sin embargo, se puede optar por reaccionar ante estas (p. 83). Y en este sentido, Kant ofrece una herramienta para evaluar y reaccionar a las injusticias con el reconocimiento del respeto por el igual valor de las personas como fines en sí mismos, por un lado, y con el reconocimiento de todas las personas como seres necesitados de ayuda, que requieren mutuamente la cooperación, el cuidado y la no humillación ni desprecio por parte de los demás.

Recuperar lo social como campo de acción, contra el individualismo, y su solución social con el reconocimiento de nuestra responsabilidad colectiva como individual, requiere asimismo de la comprensión de que nuestras diferencias no pueden ser la excusa para que las luchas sean individuales y privadas, pues, como se dijo, solos no podemos hacer nada para lograr verdaderos cambios contra las opresiones que están entrelazadas en las sociedades. En este sentido, Kant debería acordar con Lorde, por un lado, en que no podemos creer que «la lucha por la liberación incumbe exclusivamente a una raza concreta, o a un solo sexo, o a un único grupo de edad o a una sola confesión religiosa, o a un grupo sexual o a una única clase social» (Lorde,

2003, p. 160). En otras palabras, no podemos creer que «la libertad puede pertenecer a uno de nuestros grupos mientras los demás no la tengan» (Lorde, 2003, p. 161). Y, por otro lado, en contra del error de interpretar la unidad como una necesidad de homogeneidad, debería acordar en que las diferencias no solo deben reconocerse, sino también definirse para afrontar una nueva relación entre iguales, y no entre opresores y oprimidos (Lorde, 2003, p. 123).

De ahí que, como han mostrado Davis (1981), Lorde (1983, 2003) y bell hooks (2020), debemos repensar las jerarquías de las formas de opresión y comprender que cada una de ellas no se puede entender separada de las demás. Todas ellas remiten a un grupo privilegiado que, directa o indirectamente, oprime, abusa y hace daño a otros a quienes se priva de desarrollar sus capacidades y sus objetivos (Young, 2011, p. 69). Cuando jerarquizamos las opresiones la consecuencia es que no se da cuenta de la completitud de las experiencias opresivas. Esto se ha evidenciado por ejemplo, en los orígenes del movimiento feminista, en el cual el sexismo se separaba del racismo y del clasismo, de forma que los reclamos por las reivindicaciones solo correspondían a las necesidades de las mujeres blancas burguesas y no de todas las mujeres, es decir, esas demandas atomizadas e individualistas no contenían las experiencias opresivas de las mujeres de color y de las mujeres de la clase trabajadora (Davis, 1981, pp. 59-60; Lorde, 1983, p. 124; bell hooks, 2020, p. 38).

Por último, sumado a la necesidad de pensar la intersección entre raza, clase y género, también tenemos que pensar en el reconocimiento jurídico y en el reconocimiento ético como dos caras de una misma moneda cuando hablamos de opresión, que requieren dos abordajes diferentes, pero igualmente necesarios y complementarios. En otras palabras, no se pueden separar porque, como muestra la historia, operan conjuntamente en la vida humana en sociedad. Podemos mencionar algunos ejemplos presentes en la literatura: Davis nos remite a un ejemplo histórico muy claro, en la época de 1894-1900, en un contexto de creciente racismo en la sociedad norteamericana (en el cual las personas negras eran torturadas, ahorcadas, quemadas, mutiladas, violadas, linchadas), dicha violencia estaba emulsionada por el apoyo institucional dado por la privación del voto a los hombres negros en el Sur, la legalización de la segregación racial y la vigencia de la ley Lynch, según la cual los vecinos podían apoderarse de una persona sospechosa de un delito y juzgarla, condenarla y ejecutarla en el acto. Todas esas medidas institucionales y jurídicas

⁸ Para un tratamiento de cómo la visión de la injusticia como banal resalta el carácter político de la responsabilidad colectiva e individual que tenemos por las injusticias, Jerade y Marey, 2022, pp. 1-17.

dieron rienda suelta a los linchamientos, las violaciones y las exclusiones sobre las personas negras (Davis, 1981, pp. 126-136). Otro ejemplo histórico que da la autora, data en 1932, cuando al menos 26 Estados norteamericanos habían aprobado leyes que regulaban la esterilización forzosa y establecían qué personas eran consideradas «ineptas» para reproducirse. Esta medida afectó directamente a los derechos reproductivos de la población negra y de clase trabajadora, dado que se buscaba perpetuar los privilegios de la supremacía blanca, con particular interés de perpetuar la gobernabilidad política sobre los grupos oprimidos (Davis, 1981, pp. 244-252). Otro ejemplo mencionado por Brown, es el caso emblemático de un fallo judicial a favor de un pastelero con el argumento de que no vendió una torta de casamiento a una pareja homosexual porque según la Iglesia católica el matrimonio es entre el varón y la mujer. Este caso muestra cómo la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos fue interpretada por la justicia para defender el cristianismo y la moralidad tradicional, en contra de los derechos de igualdad de las personas homosexuales (Brown, 2020, pp. 145-166). En suma, todos estos ejemplos muestran que sin el complemento entre el derecho y la ética-política, no podemos evaluar un verdadero respeto por la igualdad de las personas, ni alcanzar sociedades menos injustas y opresivas.

CONCLUSIÓN

Dada la tarea de examinar críticamente la filosofía práctica kantiana en relación con las distintas formas de opresión, vimos que, aunque Kant incurrió en un pensamiento racista, colonialista, imperialista y sexista, también realizó cambios fundamentales para apartarse de esas primeras posiciones. Aunque Kant no haya criticado explícitamente a todas esas formas de opresión, sin embargo, defendió en su pensamiento maduro una teoría del reconocimiento jurídico y ético coherente con la integración de la libertad, la igualdad, la pluralidad, la responsabilidad, la cultura y la naturaleza humana, que permite tejer las redes para corregir los errores y avanzar, tanto desde su propia filosofía como desde filosofías sucesoras, hacia explicaciones teóricas que den cuenta de formas sociales más justas y menos opresivas.

FUENTES

Se citan los textos de Kant siguiendo la edición académica: *Kant's gesammelte Schriften*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín,

1902 ss. Se consignan los textos mediante la sigla de la obra correspondiente, seguida por el número de tomo y el número de página de esta edición, seguidos, entre corchetes, por la página en la traducción castellana indicadas en el siguiente listado. Se utilizan las siguientes siglas y traducciones:

- (AP) (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII. [*Antropología en sentido pragmático*, (Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt), Fondo de Cultura Económica, 2014]
- (DCHR) (1785) *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [“Definición del concepto de raza humana”, en *La cuestión de las razas*, Lerussi, N., y Sánchez-Rodríguez, M. (Eds.), Abada, 2021).
- (DHR) (1775) *Von den verschiedenen Rassen der Mensch*, en *Gesammelte Schriften*, tomo II. [“Sobre las diversas razas humanas”, en *La cuestión de las razas*, Lerussi, N., y Sánchez-Rodríguez, M. (Eds.), Abada, 2021).
- (IaG) (1784) “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [*Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolita*, (Trad. Eduardo García Belsunce), Prometeo Libros, 2008].
- (LA) (1772-1789) *Reflexionen zur Anthropologie*, en *Gesammelte Schriften*, tomo XV. [*Lecciones sobre Antropología*, selección de citas en: Pauline Kleingeld (2007) “Kant’s Second thoughts on Race”].
- (MS) (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI. [*La Metafísica de las Costumbres*, (Trad. Cortina Orts, A. y Conill Sancho, J.), Altaya, 1996].
- (RGV) (1793/1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI. [*La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, (Trad. Martínez Marzoa, F.), Alianza Editorial, 2007].
- (TP) (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [*Teoría y Praxis*, (Trad. Correa, C.), Leviatán, 1984].
- (TPP) (1788) *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [“Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, en *La cuestión de las razas*, Lerussi, N., y Sánchez-Rodríguez, M. (Eds.), Abada, 2021).
- (ZeF) (1795) *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII. [*La Paz Perpetua*, (Trad. Rivera Pastor, F.), Porrúa, 2007].
- (1756-1796) *Physische Geographie* [*Geografía física*, selección de citas en: Emmanuel Chukwudi Eze

(1997) “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology”, y en Pauline Kleingeld (2014) “Kant’s Second Thoughts on Colonialism”].

BIBLIOGRAFÍA

- Allais, Lucy (2016), “Kant’s Racism”, *Philosophical Papers*, 45(1-2): 1-36. <https://doi.org/10.1080/05568641.2016.1199170>
- bell hooks (2020), *Teoría feminista. De los márgenes al centro*, (Trad. Ana Useros Martín), Traficantes de sueños.
- bell hooks (2021), *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas*, (Trad. María José Viejo), Paidós.
- Bernasconi, Robert (2001), “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race”, en Bernasconi, R., (Ed.), *Race*, Blackwell, 11-36.
- Bertomeu, María Julia (2005), “Derecho personal de carácter real: ¿stella mirabilis o estrella fugaz?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31(2): 253-279.
- Brown, Wendy (2020), *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, (Trad. Cecilia Palmeiro), Tinta Limón.
- Davis, Ángela (1981), *Mujeres, raza y clase*, (Trad. Ana Varela Mateos), Arden Fogatas.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2014 [1997]), “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology”, en Eze, E., Paget, H., Castro-Gómez, S., y Mignolo, W. (Eds.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Ediciones del Signo, 201-255.
- Hay, Carol (2013), *Kantianism, Liberalism, and Feminism: Resisting Oppression*, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137003904>
- Hill Jr. Thomas E. y Boxill Bernard (2001), “Kant and Race”, en Boxill B. (Ed.), *Race and racism*, Oxford University Press, 448-471.
- Jerade, Miriam, y Marey, Macarena (2022), “La banalidad de la injusticia”, *En-claves del pensamiento*, 0(32): 1-17. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.545>
- Kleingeld, Pauline (2007), “Kant’s Second thoughts on Race”, *The Philosophical Quarterly*, 57(229): 573-92. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>
- Kleingeld, Pauline (2014), “Kant’s Second Thoughts on Colonialism”, en Flikschuh, K., y Ypi, L. (Eds.). *Kant and Colonialism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669622.003.0003>
- Lorde, Audre (1983), “There is no hierarchy of oppressions”, *Interracial books for children bulletin: homophobia and education*, 14(3-4): 9.
- Lorde, Audre (2003), *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, (Trad. María Corniero), Horas y Horas.
- Louden, Robert B (2000), *Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press.
- Lu-Adler, Huaping (2022), “Kant and Slavery—Or Why He Never Became a Racial Egalitarian”, *Critical Philosophy of Race*, 10(2): 263-294. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.10.2.0263>
- Marey, Macarena (2021), “On Onora O’Neill’s Critique of Rawls, and on Rawls’ non-Kantianism, with a little help from Charles W. Mills”, *Public Reason*, 13(1): 47-66.
- Marey, Macarena (2022), “Helga Varden, Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory”, *Studi Kantiani*, 35, 229-232. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198812838.001.0001>
- Mills, Charles W. (2005), “Kant’s Untermenschen”, en Valls, A. (Ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell UP, 169-193.
- Mills, Charles W. (2015), “Decolonizing Western Political Philosophy”, *New Political Science*, 37:1: 1-24, <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995491>
- Muthu, Sankar (2003), “Kant’s Anti-imperialism: Cultural Agency and Cosmopolitan Right”, en *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, 172-209.
- Muthu, Sankar (2014), “Productive Resistance in Kant’s Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability”, en Flikschuh, K. y Ypi, L. (Eds.), *Kant and Colonialism*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669622.003.0004>
- Quiroga, Noelia E. (2022a), “Derecho Internacional y Comunidad Ética en Religión de Kant”, *Ágora: papeles de Filosofía*, 41(1): 1-16. <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7528>
- Quiroga, Noelia E. (2022b), “Una lectura de la justicia ensanchada en Kant: para repensar el debate entre Fraser y Honneth”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 10(5): 1-34.
- Rinne, Pärttyli (2018), *Kant on love*, Kantstudien Ergänzungshefte, 196, Walter de Gruyter.
- Valdez, Inés (2017), “It’s Not About Race: Good Wars, Bad Wars, and the Origins of Kant’s Anti-Colonialism”, *American Political Science Review*, 111: 819-834. <https://doi.org/10.1017/S0003055417000223>
- Varden, Helga (2020), *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, Oxford University Press.
- Young, Iris Marion (2011), *Responsabilidad por la justicia*. (Trad. Cristina Mimiaga Bremón), Morata.