

Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant

Philosophical racism: The concept of 'race' in Immanuel Kant

Patricio Lepe-Carrión¹
Universidad Católica de Temuco

Resumen

En el presente artículo revisaremos la obra antropológica del filósofo prusiano Immanuel Kant, en su relación con la instrumentalización científica por parte de las políticas imperiales de la época, y desde el punto de vista de la perspectiva postcolonial latinoamericana (decolonial). Nuestro objetivo es profundizar en la idea que tiene Kant acerca de la 'raza' en sus cursos sobre antropología y geografía física, lo que nos permitiría ampliar nuestro conocimiento sobre los alcances y dimensión que tuvo este tipo de racismo filosófico en la visión europea del 'salvaje' (en América, Asia y África), y las implicaciones hermenéuticas que tuvo el concepto de 'raza' en la filosofía de la historia.

Palabras clave: raza, racismo, Kant, eurocentrismo, decolonialidad.

Abstract

In this article we will review the anthropological work of the Prussian philosopher Immanuel Kant, in its relationship with the scientific instrumentalization by imperial policies of the time, and from the point of view of the Latin American postcolonial (decolonial) perspective. Our goal is to explore Kant's idea of 'race' in his courses on anthropology and physical geography, which allows us to broaden our understanding of the scope that this kind of philosophical racism had in the European view of the 'savage' (in America, Asia and Africa) and of the hermeneutical implications that the concept of 'race' had in the philosophy of history.

Keywords: race, racism, Kant, eurocentrism, decoloniality.

¹ Universidad Católica de Temuco. Núcleo Milenio CIECII. Rudecindo Ortega 02950, EB III 5° piso, código postal: 4780000, Temuco, Chile. E-mail: plepe@uct.cl

Introducción

Una de las tareas más difíciles para la filosofía en la actualidad, y más aún si se trata de pensar desde la periferia de los centros intelectuales europeos, es escudriñar en la situacionalidad (del conocimiento) de los autores canonizados por la academia occidental. Se vuelve una herejía, por ejemplo, afirmar que pensadores modernos como Hobbes (Lott, 2002), Locke (Squadrito, 2002; Uzgalis, 2002), Voltaire (Duchet, 1984; Kekavmenos, 2012), Rousseau (Moran III, 2002), Hume (Eze, 2000; Immerwahr, 1992) o Kant (Bernasconi, 2001, 2002, 2006; Eze, 1997, 2001; Hill y Boxill, 2001; Judy, 1991; Kleingeld, 2007; Larrimore, 2006, 2008; Loudon, 2000; McCarthy, 2005a, 2005b; Mills, 2005; Serequeberhan, 2001; Shell, 2006; Zammito, 2006) tuvieron alguna responsabilidad histórica en la construcción de un discurso sobre la 'raza'². Pero desde que comenzaron las críticas feministas, en torno a la ausencia del rol femenino en la historia de la filosofía (Pateman, 1995), se hizo casi inevitable que surgiera una ola de críticas más sobre la 'raza' y el 'racismo' (Eze, 1998; Goldberg, 1993; Mills, 1997, 1999; Pateman y Mills, 2007); y ya en estos años, se ha vuelto parte importante de las reflexiones académicas tanto europeas, norteamericanas y, principalmente, latinoamericanas (Castro-Gómez, 1998; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; De Toro, 1999; Escobar, 2003; Maldonado-Torres, 2007; Restrepo y Rojas, 2010).

La mayoría de los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII fueron cómplices de una emergente supremacía de la blancura en el sistema-mundo moderno colonial. Muchos filósofos condenaron la esclavitud como 'institución', pero no fueron capaces de advertir lo problemático que significaba la esclavitud en tanto 'práctica', cuando al mismo tiempo se pregona un ideario libertario y revolucionario contra la opresión y la injusticia social (cfr. Buck-Morss, 2005).

De ahí que Emmanuel Eze hable de un 'racismo filosófico', pero no en el sentido de preguntarse de manera casi superficial, si acaso Hume, Locke, Rousseau, o Kant fueron o no racistas, sino más bien de preguntarse por el interés que tuvo la filosofía moderna en el uso del concepto de 'raza', o de los fines a los que respondía dicha utilización; es decir, la investigación respecto a la idea de 'raza' en la filosofía moderna no debe restringirse a una crítica del sujeto histórico, como si éste fuera independiente a su obra, y menos considerar al sujeto histórico como ajeno a su experiencia vital, o al sistema (tanto estructural como subjetivo) desde el cual se ha posicionado su discurso: "La tarea consistiría en localizar el problema de la raza, del racismo o del racismo en el pensamiento moderno, en el nivel del lenguaje de sus obras, y de sus respectivos entornos intelectuales y culturales, en los movimientos científicos y culturales, como la Ilustración –por ejemplo–" (Eze, 1999, p. 55). De allí que no nos parezca significativa la seductora idea de enjuiciar moralmente a los autores señalados.

Nuestro objetivo es aportar a los estudios actuales sobre raza, racismo y filosofía, profundizando en el concepto que Kant tiene de la naturaleza del cuerpo en tanto objeto de prácticas civilizadoras (clasificación racial), y en las implicaciones hermenéuticas que este concepto tuvo en una filosofía de la historia que reforzó el imaginario indígena como salvaje, domesticable y culpable de su propia inferioridad.

² Más allá del determinismo biológico de fines del siglo XIX y principios del XX, con la palabra 'raza' estamos designando a los cimientos epistémicos con los cuáles esta categoría fue construida. Es decir, intentamos enfocarnos en el concepto mentado o que subyace en la palabra 'raza', más allá de su aparición durante el 'racismo científico'. El concepto de 'raza' es muy anterior a su sedimentación histórica de la palabra (Arias y Restrepo, 2010). Por esto, algunos autores prefieren hablar de 'proto-raza' (García Martínez, 2004), o de 'anterioridades' (De la Cadena, 2007).

Para ello, realizaremos una lectura atenta de los textos considerados como 'menores' por el canon académico, para proponer una interpretación desde una perspectiva geopolítica del conocimiento, es decir, de un pensamiento filosófico situado históricamente, contextualizado y atravesado por lo pasional, lo irracional, lo corporal y los prejuicios.

Los 'señores de la humanidad'

Immanuel Kant, en sus textos menos leídos,³ entrega muchas luces respecto a una visión de la humanidad que tiene a los europeos como 'conductores' del género humano, y a los nativos de los continentes colonizados como 'salvajes', irreflexivos, e incapaces de ilustrarse por sí mismos. Es decir, la visión que tiene Kant del colonizado (americano, asiático, y africano) respondería a una lógica de naturalización de la 'diferencia colonial' (Mignolo, 2003) entre señores y esclavos, como un 'hilo conductor' perfectamente tejido por la propia 'naturaleza' en provecho del perfeccionamiento de la especie humana en la historia.

Tsenay Serequeberham hace hincapié en señalar que es en el contexto de la Ilustración europea, en tanto 'salida de la minoría de edad' de los 'otros' no-europeos, que adquiere sentido la filosofía de la historia de Kant. El modelo heurístico de la 'insociable sociabilidad humana' coincide con la deplorable masacre llevada a cabo por el conquistador europeo en el África, Asia y América. Kant entiende la colonización –según la lectura que hace Serequeberham (2001) de *laG–*, como un lamentable pero necesario escenario de violencia que, por designio de la naturaleza, se ve gravitatoriamente inclinado a su ejecución:

¡Agradezcamos, pues, a la Naturaleza por la insociabilidad, por la envidiosa vanidad competitiva, por el insaciable afán de posesión y poder! [...] Sin eso todas las excelentes disposiciones [*Naturanlagen*] de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo [*unentwickelt*]. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia (laG AA 08, 021; traducción desde Kant, 2004a, p. 22).

El problema fundamental del racismo en Kant radica en que el filósofo prusiano ve los acontecimientos de su propio presente a la luz de una filosofía de la historia que coloca al sujeto en función de la especie humana (cfr. laG AA 08, 18-19).

De allí que la instauración de una 'Constitución política perfectamente justa' (*vollkommengerechtebürgerliche Verfassung*) sea el fin último donde reposaría el destino de la humanidad en su conjunto, como especie (cfr. laG AA 08, 22); esto es, donde tanto los 'negros', los 'indios', los 'americanos' y 'europeos' tengan cabida.

³ Las siglas que hacen referencia a las obras de Kant, corresponden a las utilizadas por la Kant-Gesellschaft en sus investigaciones. Todas las obras de Kant, a excepción de la *Crítica a la razón pura* (KrV), serán citadas conforme a la edición alemana en formato electrónico del Instituto de Investigación de la Comunicación y Fonética de la Universidad de Bonn, que se corresponde exactamente con la edición de la Academia (*Akademie-Ausgabe*). También será una excepción el texto 'Antropología Práctica' (*Anth. Prac.*) que ha editado Roberto Rodríguez Aramayo, el cual aún no aparece en la edición de la Academia que hemos utilizado; por lo mismo, lo citaremos conforme a nuestra nomenclatura, y siguiendo la numeración del manuscrito de Mrongovius (se citará también el texto de su traducción). La mayoría de las traducciones son nuestras, o son adaptaciones de traducciones ya existentes al español, e indicaremos oportunamente cada caso; aunque en las adaptaciones sólo mencionaremos el nombre del traductor del cual tomaremos la traducción principal, dando por entendido que puedan existir variaciones al español, que son de nuestra entera responsabilidad. Todas las adaptaciones han sido cotejadas con el original alemán, el cual hemos evitado transcribir por razones de espacio.

Y si el medio para alcanzar dicho objetivo radica en la educación (o ‘entrenamiento’ para el caso de los ‘negros’), la legislación y la religión, –entonces– el tránsito de un ‘hombre tosco o salvaje’ a un ‘hombre civilizado’,⁴ pasa necesariamente por el desarrollo de los ‘talentos’ o ‘disposiciones naturales’ a través de un complejo proceso de ‘Ilustración’ o ‘moralización’ al que los hombres están destinados (cfr. Anth AA 07, 324-325).

Ahora bien, cuando el ‘estado de naturaleza’ logre equilibrarse o equipararse al ‘estado de civilización’, y ambos dejen de permanecer en contradicción, es cuando habremos encontrado el más elevado grado de madurez como sociedad (cfr. Anth Prac., 132; cfr. Kant, 1990, p. 92-93). Pero, como dicha dicotomía entre barbarie y civilización no puede sino estar en permanente conflicto, es que el mismo Kant reconoce que un equilibrio entre ellas no deja de ser una ‘esperanza’ inalcanzable, aunque deseable:

La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (*respublicanoumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra (SF AA 07, 90-91; traducción desde Kant, 2004a, p. 162).

Por lo tanto, la Constitución política perfecta no sólo es inexistente como proyecto realizable total e inmediatamente, sino que se presenta únicamente como un postulado heurístico (cfr. laG AA 08, 18) que orienta la conducta humana y los proyectos de moralización de la humanidad.

El carácter asintótico del proyecto de realización de una ‘Constitución política perfecta’ tiene un claro antecedente en la República de Platón, en la que Kant ve un ‘ejemplo de perfección soñada’ del cual puede una sociedad cualquiera proponerse como ‘principio regulador’ u orientador de sus políticas concretas:

Aunque esto último nunca llegue a realizarse es, empero, enteramente acertada la idea que instaura a ese maximum como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible (KrVB373-374; traducción desde Kant, 2009, p. 397).

Y, como en Kant la educación, la civilización y su consecuente moralización son proyectos que tratan de la especie en su conjunto, o “colectivamente tomada (*universorum*), no de todos los individuos (*singulorum*)” (Anth AA 07, 328; traducción desde Kant, 1991, p. 286), es que en su particular concepción de la filosofía de la historia pueda prescindir de realizar un juicio respecto a los medios de que se sirve la Naturaleza empíricamente para conducir a la especie hacia su perfeccionamiento (cfr. laG AA 08, 20):

[...] en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, en cambio entre los hombres en rigor sólo la especie, de suerte que la especie humana sólo por medio de un progresar en una serie de inacabables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino (Anth AA 07, 324; traducción desde Kant, 1991, p. 281).

⁴ Para Kant, el tránsito de un estado de sociedad a otro “debe haber sido muy lento” (MAM AA 08, 118); del mismo modo, la ‘civilización’ de los individuos es un proceso paulatino que requiere de varias generaciones, es decir, que el proceso de ‘ilustración’ en la filosofía de la historia coloca al individuo en función del desarrollo de la especie.

Si bien todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, se diferencian de los animales en que aquéllos necesitan de un 'señor', son capaces de elegir entre ellos a un jefe y de atenerse a una autoridad legitimada por la mayoría que respete el imperativo de conducir moralmente a los individuos menos cultivados (cfr. laG AA 08, 23); sin embargo, nada nos garantiza que el 'señor' otorgue efectivamente 'leyes morales' a los súbditos. Es en esta ambigüedad del dilema kantiano del 'como si' (*als ob*) donde radica –a nuestro juicio– el origen de la pasividad o 'resignación' del pensamiento kantiano frente a ese lamentable 'inconveniente de la cultura': la desigualdad (cfr. TP AA 08, 291-294)⁵. Kant nos hace un llamado a suponer en nosotros una suerte de 'satisfacción' o de 'estar contento con la Providencia' (*mit der Vorsehungzufriedensein*), para así mantenernos valerosos al enfrentar las dificultades de esta vida (cfr. MAM AA 08, 121). En otras palabras, para Kant la 'desigualdad' de la sociedad (colonial) se hace necesaria para la superación y civilización de los pueblos, donde –como ya decíamos– la Providencia emplea los medios 'inescrutables' en la realización del gran proyecto de la especie humana:

Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano (Anth Prac., 127; traducción desde Kant, 1990, p. 78).

Lógicamente, este proceso de desigualdad es transitorio, y representa nada más que el 'lento', 'penoso' y, a veces, 'doloroso'⁶ esfuerzo de una sociedad encaminada hacia la construcción de un mundo sobre la base de una Constitución perfectamente justa.

Este es el punto que hemos destacado en el filósofo prusiano; su visión eurocentrada que coloca al pueblo europeo no sólo en la cúspide de la jerarquía humana, sino que, además, le otorga el deber de civilizar a los demás pueblos sobre la tierra como un 'señor' frente a sus 'vasallos', y que –ciertamente– viene a ser la nueva lógica del modelo contractual social que emerge con las teorías políticas de la Ilustración y que oculta en su interior la vieja dinámica de dominación, pero ahora disfrazada en el ropaje de las elucubraciones filosóficas en torno al 'estado salvaje' o 'natural' del ser humano.

La recepción de Buffon y la idea de 'raza'

Kant, a partir de 1777, hará una distinción muy explícita entre una 'historia genética de la naturaleza' (*Naturgeschichte*) y una 'descripción de la naturaleza'

⁵ Kant es muy enfático en señalar la 'igualdad' de los hombres dentro del Estado en cuanto 'súbditos'; sin embargo, la 'igualdad' de los individuos está siempre condicionada al 'talento' (*Talent*), la 'aplicación al trabajo' (*Fleiß*) y la 'suerte' (*Glück*); es decir, que la 'igualdad' convive perfectamente bien (*ganzwohl*) con la 'desigualdad' (cfr. Kant, 2004a, p. 113).

⁶ Kant piensa que el sentimiento de 'desgracia' que tiene el 'salvaje' frente a su 'señor' se asemeja al grito desesperado de un niño alejado del seno materno. El 'salvaje' no tiene –según Kant– ninguna 'habituación a la sumisión' (*nochnichtanUnterwürfigkeitGewöhnte*), o ninguna conciencia de sus propias capacidades; de las que sólo tomará real conocimiento gracias a la asimilación racional que haga de las 'leyes morales' (*moralischenGesetzen*) dictadas por quienes hayan alcanzado previamente ese estado de civilización (cfr. Anth AA 07, 268-269). La pregunta fundamental es –naturalmente– quiénes son aquellos que han alcanzado aquel estado de moralización que les permita ejercer legítimamente como 'señores' de la humanidad: "¿qué garantía tiene [el salvaje] de que un poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?" (Anth AA 07, 268); la respuesta a esta pregunta puede el lector encontrarla sintetizada en la polémica expresión: "[Europa] probablemente dictará leyes a las restantes partes del mundo" (cfr. laG AA 08,29).

(*Naturbeschreibung*), diferenciados principalmente por el modo como Buffon –en su crítica a Linneo, principalmente–, concibió el ‘tiempo’ en la organización y desarrollo de los seres vivos. Sin embargo, casi al finalizar su vida, y luego del conocido proceso de maduración de su filosofía crítica, Kant va a distinguir tres modos de indagación en la ‘historia natural’: el primero, como ya había dicho Buffon, relacionado al ordenamiento lógico de conceptos (como la taxonomía linneana), del cual Kant dirá que podría emerger un *Systematurae*; pero en cambio el segundo, más que lógico, era una indagación ‘física’ que incluía el ‘espacio’ y el ‘tiempo’ como fundamento (cfr. Sloan, 2008, 34.4).⁷

Este segundo modo, según Kant, y al cual daba el nombre de ‘descripción geográfica de la naturaleza’, podía proceder, a su vez, de dos formas. La primera, respecto al ‘espacio’, que consideraba a los organismos en el dominio de sus relaciones geográficas (hábitat), y que luego pasó a formar la parte de su obra conocida como ‘geografía física’; la que estaba subordinada a una segunda forma, referida al ‘tiempo’, y que podríamos llamar con mayor propiedad como ‘historia natural’, ya que se trataba de una explicación más exhaustiva de acuerdo a una visión histórica y genética de la naturaleza:

[...] la articulación de ciertas hechas actuales de las cosas naturales con sus causas en un tiempo anterior tan lejos como lo permita la analogía, según leyes eficientes no fingidas por nosotros, sino derivadas a partir de las fuerzas de la naturaleza, tal y como ésta se nos muestra ahora, eso sería historia de la naturaleza [...] (UGTP AA 08, 161-162; traducción desde Kant, 2004b).

Siguiendo a Buffon (cuando se refería a los ‘géneros’ en su crítica a Linneo), lo que hace Kant es diferenciar entre aquellos aspectos ‘físicos’ que influyen en la categorización de un determinado grupo, y aquellos otros aspectos ‘lógicos’, puesto que responderían a tipos de conocimiento absolutamente distintos:

La división de los resultados del conocimiento (*Erkenntnisse*) de acuerdo con conceptos es una división lógica. En cambio, aquella que va de acuerdo con el tiempo y el espacio es una división física. Por medio de la primera obtenemos un sistema natural (*Systematurae*), como, por ejemplo, el de Linneo. Por otro lado, mediante el segundo obtenemos una descripción geográfica de la naturaleza (PG AA 09, 159-160; traducción desde Sloan, 2008).

Dicho de este modo, un ‘grupo’ no puede definirse de acuerdo a la ‘semejanza’ de caracteres, como se hacía en los agrupamientos ‘lógicos’ de la taxonomía de Linneo, sino más bien, al reconocimiento de alguna ‘unidad’ otorgada por un tronco (*Stamme*) histórico común (cfr. Eisler, 1984b; cfr. Sloan, 2008, 34.4); incluyendo, de este modo, la ‘temporalización’ como articulación fundamental de la especie o género:

La división lógica [de los taxónomos] procede por clases de acuerdo con similitudes; la división natural las considera de acuerdo con su tronco [*Stamme*], y divide a los animales de acuerdo con su genealogía y con referencia a la reproducción. Uno produce un sistema arbitrario para la memoria, el otro un sistema natural para el raciocinio [*Verstand*]. El primero únicamente tiene la intención de poner la creación bajo títulos; el segundo intenta someterla a leyes (VvRM AA 02, 429; traducción y corchetes de Sloan, 2008).

⁷ En 1788 (UGTP AA 08, 163), Kant hablará de una ‘Fisiografía’ para una ‘descripción de la naturaleza’ (*Naturbeschreibung*) y de una ‘Fisiogonía’ para una historia y genética de la misma (*Naturgeschichte*). Puede consultarse también Eisler (1984c).

La diferencia que se hace aquí es radical y, por supuesto, esencial. Por un lado, están los sistemas 'arbitrarios' que disponen las cosas del mundo o, más bien, ajustan las cosas del mundo a las palabras o 'conceptos' (*Begriffen*); muy similar –volvemos a decirlo– a la crítica que hacía Buffon a Linneo, cuando decía que la 'especie', como la entendía el naturalista sueco, era como un 'ente abstracto' que en nada se parecía al 'ente real'. Y, por otro lado, o contrariamente, lo que propone Kant tiene directa relación con el giro epistémico de su *KrV*, es decir, que los conceptos *antecedan* a la experiencia.⁸

De algún modo, Kant nos quiere señalar que la multiplicidad de fenómenos dados en la intuición empírica se someten o 'subsumen' a una serie de categorías o leyes epistemológicas que la 'razón' deriva a partir de la propia experiencia. Así debe entenderse lo que señala al comienzo de su *BBeM*, en 1785, y en pleno período 'crítico' de su pensamiento, cuando dice lo siguiente:

Los recientes viajes han vulgarizado conocimientos acerca de las variedades de la especie humana; pero lejos de satisfacer al entendimiento, ese saber contribuye a estimular la investigación de semejante tema. Es importantísimo determinar previamente, y con extrema precisión, el concepto que se pretende aclarar mediante tales observaciones, y es necesario hacerlo antes de interrogar a la experiencia, pues en ésta sólo se encuentra lo que se precisa cuando de antemano se sabe lo que en ella se ha de buscar (*BBeM* AA 08, 091; traducción desde Kant, 2004a, p. 41).

De este modo, el carácter 'sintético' de aquella experiencia históricamente emparentada por un tronco común se volvía un argumento a favor del monogenismo; en tanto que su contraparte, o los teóricos del poligenismo, debían ahora enfrentarse a un doble dilema. Primero, que desde una 'descripción de la naturaleza' (*Naturbeschreibung*), tal como se venía practicando por algunos naturalistas siguiendo a Linneo, las 'variedades humanas' sólo eran explicables recurriendo a abstracciones sustentadas en la 'similitud' de caracteres, o diferencias 'morfológicas'. Es decir, creando taxonomías a partir de comparaciones entre una variedad humana con otra.

Y segundo, que, conforme al relato religioso, una variedad de especies distintas requería –a la vez– una variedad de 'creaciones' también distintas, por lo tanto, más que simplificar el conocimiento, lo hacía más complejo y engorroso, haciendo de ello una 'innecesaria multiplicación de los principios de la historia natural' (cfr. Eisler, 1984b; cfr. Sloan, 2008, 34.4). De ahí que el monogenismo constituyera no sólo una perspectiva compatible con una 'historia genética de la naturaleza', sino también la posibilidad de una metodología que respete el principio de economía del pensamiento.⁹

La forma, entonces, de proceder ante la definición de una 'raza' estaría determinada por las relaciones genealógicas que posea un grupo bajo un mismo 'tronco' (*Stamme*), y no por sus meras similitudes o diferencias 'accidentales' (como el clima, por ejemplo). Para Kant, el 'tronco' (*Stamme*) común era lo que definía a una 'raza', sólo

⁸ Sloan insiste en que el asunto de las 'razas' en Kant no fue un asunto periférico de su pensamiento crítico; muy al contrario, la fundamentación epistemológica de sus críticas constituía también un lenguaje muy preciso para el tratamiento de los problemas sobre 'historia natural', y su refutación al monogenismo: "Cuando Kant sacó a la luz el asunto de las razas, en 1777, se consideraba a sí mismo como un novato en antropología y en historia natural; parece que, hasta 1781, se mantuvo ocupado trabajando en su primer *Kritik*. Sin embargo, la recepción que dieron sus contemporáneos a sus ideas sobre las razas hicieron [sic] surgir interrogantes que aparentemente nunca estuvieron lejos de su mente; en 1785 y 1788, Kant volvió sobre el tema, esta vez armado con una detallada epistemología crítica" (Sloan, 2008, 34.4).

⁹ "[...] que los comienzos (principios) no deben multiplicarse sin necesidad (*entiapraeternecessitatem non esse multiplicanda*)" (*KrV* A 652/ B 680; traducción de Kant, 2009).

en tanto que ésta reproducía en una 'constante' histórica las características específicas de la misma, y era capaz, también, de reproducir 'descendencias intermedias' en el cruce de dos 'variedades' distintas: "el concepto de raza contiene, en primer lugar, el concepto de un tronco común, en segundo término, el carácter necesariamente hereditario de la diferencia de clases, entre los descendientes" (BBeM AA 08, 099). Por otro lado, el indicador del mestizaje constituye una prueba determinante para evidenciar la existencia de una 'raza' (cfr. Bernasconi, 2002, p. 156). Si la mezcla de hombres 'diversamente configurados' da como producto un mestizado, entonces podemos tener la seguridad que estamos frente a 'razas' distintas; en cambio, si la mezcla de estos hombres, por muy aparentemente diferentes que sean, da como producto 'lo mismo', es decir, si no hay 'mestizaje', entonces, podemos afirmar que pertenecen a la misma 'raza' (cfr. BBeM AA 08, 100). Y más adelante añade:

La transmisión específica infalible de las respectivas cualidades de los padres es la única piedra de toque verdadera y, al mismo tiempo, suficiente, de la diversidad de las razas a que pertenecen, y constituye una prueba de la unidad del tronco [*Stammes*] del que han nacido. Es decir, proporciona una demostración de que en este tronco [*Stamm*] hay simientes originariamente [*ursprüngliche Keime*] depositadas, y cualidades desarrolladas [*entwickelnden*] en la serie de las generaciones. Sin ellas no surgirían las diversidades hereditarias y, principalmente, no podrían ser necesariamente hereditarias (BBeM AA 08, 102; traducción desde Kant, 2004a, p. 52-53).

El concepto de *Entwickeln* es fundamental, puesto que Kant no lo emplea de manera deliberada. En su *KU* (cfr. AA 05, 422-423), Kant hace una distinción entre una preformación individual (*individuellen Präformation*) de una preformación genérica (*generischen Präformation*). La primera –explicado muy ligeramente– se trataría de un sistema o teoría de la evolución (*Evolutionstheorie*) que postulaba que Dios –de alguna misteriosa forma–, había creado de una sola vez todas las 'simientes' o 'gérmenes' de los seres orgánicos (incluso de los que estaban por nacer), de tal modo que la Naturaleza solamente permitía el despliegue o 'autodespliegue' de aquellos gérmenes pre-formados en el huevo o la sustancia seminal desde la creación misma, "dejando a la mano de la madre el cuidado de desarrollarlo [*Auswicklung*] y nutrirlo" (KU AA 05, 423; traducción nuestra)¹⁰.

La segunda, o preformación genérica (*generischen Präformation*),¹¹ por la cual se inclina el filósofo, y a la que también denomina como 'teoría de la involución' (*Involutionstheorie*), dice que, si bien existía una inserción de los gérmenes o simientes por la propia naturaleza desde el origen de un determinado 'tronco' o variedad humana, éstas no eran 'preexistentes' a los individuos, es decir, más que predestinadas a una determinada condición de vida, los cuerpos eran organizados mediante la acción de agentes externos o dinámicas exógenas, que podían 'modificar' o causar efectos degenerativos en el transcurso del desarrollo. Es inevitable asociar esto a Buffon, cuando hablaba de una *force pénétrante*, ya que Kant debe recurrir necesariamente a la existencia de una fuerza orgánica o fuerza vital (*vis vivifica*) que vaya más allá de la mera 'extensionalidad' de la materia (como en Descartes) y sea capaz de permitir a esta materia orgánica su 'autoorganización' (cfr. Moya, 2005a, p. 151-53).¹²

¹⁰ "[...] mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswicklung und Ernährung derselben zu überlassen".

¹¹ La 'preformación genérica' es sinónimo –en Kant– de un *System der Epigenesis* (KU AA 05, 423).

¹² Kant se toma una interesante licencia en su *KU* para alabar el trabajo de Blumenbach, diciendo que éste, probando las teorías del epigenismo, había puesto un freno a los abusos que se hacía en las especulaciones sobre el origen de la vida orgánica a partir de la 'materia bruta'. Nos excederíamos si pretendiéramos abordar el interesante, aunque complejo, concepto de *Bildungstrieb*, que emplea tanto Kant como Blumenbach.

En el epigenismo de Kant (Cohen, 2006; Eisler, 1984a; Moya, 2005a, 2005b; Sánchez Madrid, 2008, 2007a, 2007b; Sloan, 2008) y, por supuesto, en la Historia Natural del siglo XVIII, se hace imprescindible diferenciar –volviendo a la cita que habíamos hecho– entre *auswickeln*, o desenvolvimiento o des-empaquetamiento de aquellas partes que son pre-existentes de los individuos (preformismo), de una *entwickeln*, o desarrollo de los gérmenes originarios (*ursprüngliche Keime*) en un proceso 'autoorganizativo' (no preestablecido, sino formado por una 'fuerza vital') de los seres, como vimos sucedía en el epigenismo.

Lo que vale destacar acá es que Kant emplea esta idea de 'desarrollo' (*entwickeln*) como un proceso natural por el cual los diferentes 'truncos' de la especie humana podrán ejercer una 'transmisión infalible' de sus características esenciales. La herencia, o la recepción de aquellos rasgos propios de un desarrollo genético de largo alcance, constituiría en Kant el criterio fundamental o la prueba fehaciente de la pertenencia a una de las 'razas'; las que, naturalmente, se han visto 'degeneradas' (en sentido estrictamente buffoniano) con el tiempo, con el clima y con la geografía a que, eventualmente, se haya visto enfrentada la especie respectiva.

Mapa racial y naturalización de las diferencias

En las notas sobre 'geografía física', Kant señala que: "La humanidad encuentra su mayor plenitud [*Vollkommenheit*] en la raza blanca. Los indios amarillos [asiáticos] tienen menos talento [*Talent*]. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos" (PG AA 09, 316, traducción nuestra).

La escala cromática de la taxonomía racial en Kant sigue muy de cerca el modelo linneano de la división de la humanidad conforme al color de la piel y su respectiva distribución geográfica, con la clásica atribución temperamental de cada una de las 'variaciones':

[raza originaria] Blanca de color morena.¹³

Primera raza, Rubia alta (Nórdicos europeos), del frío húmedo [flemática].

Segunda raza, la roja cobriza (americanos), de frío y seco [melancólica].

Tercera raza, Negra (Senegambia– africanos), de calor húmedo [sanguínea].

Cuarta raza, amarilla oliva (India – asiáticos), de calor seco [colérica] (VvRM AA 02, 441, traducción y corchetes son nuestros).

Por otro lado, el filósofo prusiano nos señala que, si bien la humanidad alcanza su máximo grado de madurez o plenitud por medio de un uso gradual de la 'razón' (donde algunos pueblos de Europa ciertamente van por delante), la especie humana en su conjunto se ha visto auxiliada o asistida (*Beihülfe*) por la 'naturaleza' en una cierta complicidad, al diferenciar y otorgar las facultades que cada 'variación' requiere en los ambientes que le ha tocado desarrollarse; es decir, "la Naturaleza le ha dado a cada tronco [*Stamm*], de un modo originario [*ursprünglich*], su correspondiente carácter, en relación con el clima y la adecuación al mismo" (BBeMAA 08, 98; traducción desde Kant, 2004a, p. 48).

¹³ La expresión 'raza blanca de color moreno' (*Weiße von brünetter Farbe*), la hemos traducido de manera 'literal' con tal de respetar el amplio espacio interpretativo que deja Kant con la misma. Aunque parezca confusa o ambigua, nosotros creemos que se trata de una toma de postura por parte del filósofo frente a las teorías del poligenismo imperante de la época. Kant piensa que las cuatro 'razas' no emergen cada una de manera independiente, sino, como derivadas de un 'tronco histórico común'; de allí que hable de un 'origen' que contenga la totalidad de colores posibles o los gérmenes de cada 'variación' o especie distinta.

De este modo, Kant se hace eco de una distinción que vuelve a explicitar en su *Anth* cuando dice que “[el carácter físico] es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; [...] [y el carácter moral] lo distingue como un ente racional, dotado de libertad” (*Anth* AA 07, 285; traducción desde Kant, 1991, p. 229). Del primero, se dice de las ‘naturalezas individuales’ y los ‘temperamentos’ (una especie de Antropología fisiológica), que son aquellas disposiciones que indican lo que ‘naturaleza’ puede hacer del hombre; en cambio, la segunda, relativa más estrictamente a una ‘antropología pragmática’, se dice de aquellas disposiciones por las cuales el hombre puede hacerse a sí mismo. De este modo, los ‘talentos’ son disposiciones ‘innatas’ (*angeboren*) sobre los que se construyen las diferencias habidas entre individuos y pueblos pertenecientes o descendientes de cada una de las cuatro ‘variaciones’ de la especie humana (cfr. McCarthy, 2005b, p. 44).

Así, el ‘color de la piel’ no se refiere al tono accidental que varía con las influencias del ambiente (Kant llama a esto ‘variedad’),¹⁴ como si el clima fuera el factor determinante en la configuración de una ‘raza’:

El tinte añadido a la piel por el sol, y que se vuelve a perder en una atmósfera más suave, no se debe confundir con el color propio de la raza, puesto que jamás se hereda. Por eso, las simientes [*Keime*] originariamente depositadas en el tronco [*Stamm*] de la especie humana, destinadas a la procreación de las razas, tuvieron que desarrollarse [*entwickelt*], en las épocas más remotas, según las necesidades del clima, siempre que la estadía en tales regiones durara mucho tiempo. Cuando algunas de estas disposiciones [*Anlagen*] se desarrollan [*entwickelt*] en un pueblo borran por completo las otras (BBEM AA 08, 105; traducción desde Kant, 2004a, p. 55-56).

Lo que se pretende dejar claro es que, para Kant, cada ‘raza’ es superior o inferior (en el contexto del proyecto civilizatorio) conforme a los ‘dones’ naturales (*Naturgabe*) que han sido depositados en ellas, y con los cuales han logrado desarrollar (*entwickelnden*) sus disposiciones naturales (*Naturanlagen*) y sus gérmenes originarios (*ursprüngliche Keime*) en el transcurso del tiempo.¹⁵

Cuando señala que los asiáticos tienen menos talento (*Talent*) que los europeos, o que los ‘negros’ estén por debajo (en ‘talento’) que los asiáticos, y que una parte de los americanos se mantengan aún más bajo que los negros, Kant está diciendo que la ‘naturaleza’ ha dotado a cada ‘raza’, desde su origen o ‘tronco’ (*Stamm*), de una determinada cualidad o disposición para el desarrollo de sus facultades; y que éstas son las que permiten y condicionan las capacidades de adaptarse y desenvolverse en el antagonismo de la existencia humana.

Sobre el ‘talento’ (*Talent*), Kant decía que es una ‘facultad de conocer’ (*Erkenntnißvermögens*) presentada al hombre como un “don natural” (*Naturgabe*); y

¹⁴ Nótese el uso que hemos hecho de ambas palabras. ‘Variedades’ (*Varietäten*) se refiere a los cambios producidos en las características de una raza por influencia del ambiente, donde pueden desaparecer o reaparecer de una generación a otra. Y ‘variaciones’ (*Spielarten*) a las características que permanecen indefectiblemente en una raza a lo largo del tiempo, y que serán transmitidas al producto ‘híbrido’ entre dos razas distintas. De este modo, las ‘variaciones’ diferencian una raza de otra, pero cada una de ellas puede tener una serie innumerable de ‘variedades’ que darían origen a los distintos linajes (*Schlag*).

¹⁵ Kant hace no sólo una distinción entre ‘*Keime*’ y ‘*Anlagen*’, diciendo que el primero se refiere a una función propia de la materia, mientras que el segundo a la forma o proporción en su conjunto (VvRM AA 02, 434); ambos conceptos se refieren a la ‘forma’ en tanto conductores del complejo proceso de materialización (*forma datesserei*), y, según recuerda Kant en su *KrV* (B 75), éstos permanecerían en ‘potencia’ o ‘ciegos’ si no entraran en contacto directo con el medioambiente para que puedan desarrollarse (Sánchez Madrid, 2008). Sin embargo, acá hemos reducido considerablemente su significado y hemos optado por entenderlos como sinónimos, tal como aparece en BBEM (AA 08, 98; y 105). Sobre la identificación de ambos conceptos ‘*Keime*’ y ‘*Anlagen*’, véase: Bernasconi (2006, p. 79).

como tal, que "no depende de la instrucción, sino de las disposiciones naturales del sujeto" (Anth AA 07, 220; traducción desde Kant, 1991, p. 142); es decir, el 'talento' es –como ya insinuábamos– una disposición que indica lo que la 'naturaleza' puede hacer del individuo; y como tal, no se aprende en la escuela ni por disciplina alguna, simplemente se tiene o no se tiene.¹⁶

Implicancias hermenéuticas en la filosofía de la historia

¿Qué es la Ilustración según Kant?

La Ilustración [*Aufklärung*] es la salida [*Ausgang*] de la humanidad de un estado de inmadurez, de la que ella misma es culpable [*verschuldeten Unmündigkeit*]. El estado de inmadurez es la incapacidad de hacer uso del propio entendimiento, sin la guía de otro. La falta de decisión y valentía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece en ese estado (WA AA 08, 35; traducción y corchetes nuestros).¹⁷

Hay dos maneras tradicionales de interpretar la Ilustración kantiana y, por extensión, la Ilustración europea en general. Primero, en un sentido asintótico, como un estado moral deseado, o un momento futuro del progreso de la humanidad en que podría realizarse la perpetuidad de una paz entre los pueblos; esto es, la homogeneización global en torno a una Constitución civil 'perfecta', que la Modernidad tiene como propósito, pero que no existe como tal. Y, segundo, en su sentido dinámico y real, como un 'motor' o 'dinámica' que posibilitaría la consecución de dicho estado. Esto es, la Ilustración sería tanto un 'futuro estado moral de realización', como un 'proceso de constante liberación o 'salida' (*Ausgang*) (cf. Menéndez Ureña, 1989); de ahí que el propio Kant afirmara muy oportunamente que su presente sólo estaba en vías de la Ilustración: "¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de Ilustración" (WA AA 08, 40; traducción desde Kant, 2004a).

De este modo, si la Ilustración es un proceso en el que 'atreverse a pensar por sí mismos' (*Sapere aude*) se convierte en la consigna o divisa (*Wahlspruch*); por un lado, atreverse a utilizar adecuadamente, y con la convicción necesaria el propio 'entendimiento' (no de la 'razón'), puede hacer referencia al 'buen juicio' o 'sentido común' (cfr. Duque, 2004, nota 4) del cual el hombre ha sido dotado 'naturalmente' (*Naturgabe*) y diferenciado conforme a las necesidades que cada 'variación' de la especie humana ha requerido desde sus orígenes.

¹⁶ Se hace muy curioso este juego de palabras, cuando Kant, en su opúsculo sobre la Ilustración, hace un llamado universal a hacer uso del propio entendimiento (*Sapere aude*). Puesto que si el 'talento' (*Talent*) pertenece al 'entendimiento' (*Verstande*), ¿deberíamos entonces entender este llamamiento a la emancipación y ejercicio público de nuestra libertad como una afirmación de aquella 'igualdad de posibilidades' que coloca el destino de la justicia social en las manos de una 'libre competencia' entre 'todos' los individuos 'por igual', aunque diferenciados conforme a sus 'talentos', dejando de este modo en manos del 'plan oculto de la naturaleza' el futuro de la sociedad? Kant concibe la 'desigualdad' social como un 'inconveniente' al interior del proyecto de civilización. Cree que los seres humanos son 'iguales' en un sentido 'participativo', en tanto nadie debe ser 'desplazado' de dicho proyecto; sin embargo, al mismo tiempo dice que la 'necesaria' diferencia entre 'señores' y 'súbditos' está determinada por los 'talentos' (*Talent*), la 'aplicación al trabajo' (*Fließ*) y la 'suerte' (*Glück*) de los individuos y/o pueblos que componen el entramado social.

¹⁷ El empleo de las palabras 'decisión' y 'valentía', las hemos tomado prestadas de la traducción de Menéndez Ureña (cfr. 1979, p. 56-60). Enrique Dussel, emplea las palabras 'pereza' y 'cobardía' respectivamente (Dussel, 1992, p. 14).

Pero, por otro, deberíamos también considerar como necesaria su contraparte, es decir, aquello que ‘maquina’ intencionadamente ‘en contra’ de la Ilustración de los pueblos; esto es, de aquello que impide la salida del hombre de su minoría de edad. Y como el entendimiento nos es dado ‘por naturaleza’ (*Naturgabe*), hay quienes han hecho un ‘abuso’ de aquellos dotes, para subyugar o mantener en estado de precaria inmadurez a quienes han sido menos favorecidos: “Los grilletes que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso, de sus dotes naturales [*Naturgaben*]” (WA AA 08, 36; traducción desde Kant, 2004a, p. 34).

Pero aunque la restricción de nuestro ‘entendimiento’ esté dado, incluso, por algún ‘poder superior’ –nos dice Kant–, es decir, tan poderoso que su ‘abuso’ sobrepase todas nuestras fuerzas, nadie podría restarnos de la más inocente de todas las facultades del ser humano: ‘la libertad de hacer un uso público de la propia razón’.

Pensando en la ‘colonización’ europea en América, podemos estar seguros de encontrar aquí una reverberación de aquella ‘culpa’ que la Modernidad atribuirá a los vencidos. No hay poder alguno que pueda coartar la libertad del pensamiento más que la propia falta de ‘decisión’ y ‘valentía’ o, dicho en otras palabras, nada más que la propia ‘pereza’ y ‘cobardía’ podría determinar la condición de ‘infancia’ o de subyugación respecto a ese poder externo (o metropolitano), que se apropia de la voluntad del ‘otro’ colonizado (cfr. Dussel, 1992).

De allí que se apele permanentemente a la ‘libertad’ como único valor garante de la ‘igualdad de posibilidades’, de aquella que les permita a ‘todos por igual’ la participación en el sistema político y legal que se propone. Y, puesto que cualquier ser humano está presto a pensar por sí mismo o a ejercer dicha ‘libertad’ del pensamiento, por lo mismo, es ‘culpable de su propia dominación’ en la medida en que no hace uso de aquella inocente, aunque poderosa facultad. Es más, la ‘culpa’ por sí misma equivaldría a “violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad” (WA AA 08, 39).

Puestas así las cosas, adquiere sentido la polémica frase del filósofo: “¡razonad tanto como queráis, y sobre lo que queráis, pero obedeced!” donde insinúa que el pueblo que aún no ha alcanzado un grado considerable de Ilustración debe someterse ‘libremente’ a las bondades de un ‘señor’ que sí haya llegado a ese elevado estado de moralidad y que le permita gobernar ‘como si’ (*als ob*) sus acciones nunca proscibieran algo en contra de la salida de la ‘minoría de edad’ de los súbditos.

Habría que subrayar lo siguiente: la ‘libertad’ exigida y posibilitada por un gobernante (ilustrado) no es otra cosa que la legitimación de un sistema de segregación que ‘naturaliza’ las diferencias sociales (como originadas en lo ‘innato’, y potenciadas por factores externos); sistema en cierto modo ‘racial’ (o proto-racial), en cuanto concibe las diferencias sociales (la desigualdad, por ejemplo) como producto de un proceso ‘natural’, donde las ‘disposiciones naturales’ (*Naturanlagen*) que han sido depositadas en los distintos ‘truncos’ (*Stämme*) o variaciones de la humanidad (evidenciados por el color de la piel) se han visto afectadas conforme a la capacidad adaptativa y receptiva frente a factores externos al sujeto. Por eso, decíamos, para Kant la ‘desigualdad’ en el mundo era sólo un ‘inconveniente (transitorio) de la cultura’, que resultaba del antagonismo propio de la existencia humana en su camino por alcanzar un grado de civilización más avanzado.

Por supuesto, la insistencia política de la ‘libertad’ es también una legitimación de la consecuente ‘desigualdad en los resultados’, es decir, de las condiciones materiales y efectivas de los individuos; sin embargo, en Kant –como ya hemos dicho–, esto pasa a segundo plano en la medida en que lo que le interesa es el resultado de la especie en su conjunto, y no del individuo; de allí su indiferencia o pasividad frente a los horrores del presente, y de los cuales ha preferido hacer a un lado su vista, para contemplar tranquilamente el devenir antagónico de la existencia

humana, muy en sintonía y como una coincidencia de la época, con el 'dejar hacer, dejar pasar' (*'laissez faire, laissez passer'*) de los 'talentos' (*Talent*), la 'aplicación al trabajo' (*Fleiß*) y la 'suerte' (*Glück*).

Conclusión

Según lo expuesto, estamos en condiciones de comprender algunas de las citas más oscuras de los apuntes y manuscritos sobre antropología. El texto póstumo editado por Friedrich Christian Starke (*Lecciones de Antropología*) señala lo siguiente: "El pueblo americano no quiere educarse. No tiene motivación, porque le falta afecto y pasión. No sienten amor, por eso tampoco sienten miedo. Casi no hablan, no se hacen caricias, no les importa nada, y son perezosos" (Kant, 1831, traducción nuestra)¹⁸. Y en los manuscritos sobre Antropología encontramos: "Todas las razas se extinguirán (los americanos y los negros no pueden gobernar. Por lo tanto, sólo sirven como esclavos), pero menos la raza blanca" (HN AA 15, 878, traducción nuestra).

No podríamos asegurar si esta última frase se refiere a la esclavitud como institución colonial, o a la precaria condición de autonomía moral de los pueblos 'salvajes'. Lo que sí queda claro es que, para el filósofo prusiano, el nativo americano habita más cerca del mundo de los impulsos naturales o de sus inclinaciones que de las aptitudes morales o espirituales. Y, por lo mismo, carece de las cualidades propias un pueblo que sabe regirse por leyes (*Regitur Ritibus*): "[los blancos] tienen todas las motivaciones, los afectos y pasiones, todos los talentos, todas las disposiciones naturales para la cultura y la civilización, y pueden tanto obedecer como mandar" (HN AA 15.2, 878, traducción nuestra).

El europeo –dirá Kant–, gracias a las disposiciones que la naturaleza le ha otorgado, es capaz de autoformarse o, al menos, de ingresar en algún proceso educativo que despierte en él sus facultades; del americano, en cambio, es más fácil predecir lo que la naturaleza ha hecho de él,¹⁹ y, por lo tanto, su proceso de aprendizaje debe ser no sólo más pausado, sino también acompañado u orientado por quienes hayan alcanzado previamente ese estado de máxima plenitud (*Vollkommenheit*).

Hay una profunda revisión de las ideas racistas en Kant, a partir de la década del 1790's. De hecho, no nos detendremos a examinar las expresiones más desgraciadas del filósofo sobre los 'negros' y especialmente en contra de los 'americanos', frases que últimamente han sido exageradamente utilizadas en su contra. Creemos, junto a Emmanuel Eze (cfr. 1999), que la importancia de estudiar la teoría sobre las diferencias raciales en Kant no radica en responder si el filósofo era o no un 'racista', y satisfacernos morbosamente con la exhibición de sus prejuicios. Lo fundamental radica en otros niveles de análisis, a saber, en el interés que tuvo la filosofía moderna por el uso del concepto de 'raza' propiamente tal, o por la instrumentalización que hicieron los grandes imperios de los saberes emergentes durante el siglo XVIII, principalmente de la Historia Natural; y, en este caso específico, de cómo Kant pertenece también a ese engranaje biopolítico de naturalización de las diferencias entre los pueblos y las personas, y a la consecuente 'intervención' de los poderes

¹⁸ Debemos la ubicación de esta cita a Eze (cfr. 2001, p. 224-225).

¹⁹ Con los 'negros' no empleará la palabra 'educar' (*Bildung*), sino que prefiere 'entrenar' (*abrichten*). Dirá que –muy contrariamente a los americanos– están rebasados de afecto y pasión, que son muy activos, buenos para entablar conversaciones y muy vanidosos; y agrega que pueden perfectamente ser 'entrenados' como esclavos, poseen mucha motivación, y tienen mucho miedo a los golpes (cfr. Kant, 1831, p. 353). Véase también en el texto de Eze algunos consejos que da el filósofo prusiano para castigar de manera eficiente a un 'negro'; dice que en vez de usar un látigo, que casi no le causa dolor a los negros a raíz de su piel gruesa, es mejor utilizar una caña de bambú partida en dos, procurando –obviamente– no llegar a causarle la muerte al esclavo (Eze, 2001).

imperiales en la dominación y explotación de los continentes colonizados.

Immanuel Kant, durante la segunda etapa de su pensamiento sobre las diferencias raciales,²⁰ elude –por una parte– referirse de una manera explícita a las jerarquías raciales del modo pre-juicioso en que antes lo había hecho, otorgándoles ahora una aparente mayor igualdad (no así al papel de la mujer). De hecho, en su *Antropología* en sentido pragmático, el sentido de ‘raza’ será muy diferente al esgrimido en años anteriores, y, fuera de este texto, el tono grotesco y despectivo ya casi desaparece por completo. A partir de mediados de la década de 1790’s, muestra una gran diferencia respecto a la ‘dominación por la fuerza’ y la esclavitud, las cuales condenará en más de una ocasión; una prueba de ello es que en su *ZeF* (AA 08, 358) prohíbe explícitamente la conquista de tierras extranjeras, o que en la *Metafísica de las costumbres* trate a las demás ‘razas’ como ‘ciudadanos de la tierra’, o que proponga el acuerdo contractual que legitime a los europeos establecerse en otras tierras (*iusincolatus*) (MS AA 06, 352-353), o que sostenga la inclusión jurídica de los nativos, es decir, ya no por la fuerza, sino por un proceso de violencia simbólica.

Sin embargo, su pensamiento sobre las razas no sólo es importante porque fortaleció el ideario racial de los intereses imperiales en un momento en que ya había comenzado su aparición ‘otra’ literatura que se oponía directamente a las prácticas colonizadoras (por ejemplo, en Herder); sino que mantuvo hasta la muerte un ferviente deseo de construir un cosmopolitismo imperial en base a un ideal civilizatorio donde el ‘color’ y su consecuente ‘imaginario’ cultural funcionaría como un dispositivo estético y epistémico para la elaboración de un nuevo ‘orden’ jerárquico que legitimaría la autoproclamación de Europa en el liderazgo mundial de aquella cruzada universal por medio del coloniaje y la esclavitud.²¹

Referencias

- ARIAS, J.; RESTREPO, E. 2010. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Emancipación y Crítica*, 3:5-64.
- BERNASCONI, R. 2001. Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race. In: R. BERNASCONI (ed.), *Race*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 11-36.
- BERNASCONI, R. 2002. Kant as an Unfamiliar Source of Racism. In: J. WARD; T. LOTT (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 145-166.
- BERNASCONI, R. 2006. Kant and Blumenbach’s Polyps: A Neglected Chapter in the History of the Concept of Race. In: S. EIGEN; M. LARRIMORE (eds.), *The German Invention of Race*. New York, State University of New York Press, p. 73-90.
- BUCK-MORSS, S. 2005. *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 103 p.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 1998. Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”: la crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. In: R. FOLLARI; R. LANZ (eds.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas, Editorial Sentido, p. 155-182.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. 2007. Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFUGUEL (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre, p. 9-23.

²⁰ Kleingeld (cfr. 2007) propone que durante el período que comprende entre 1788 y 1795 se efectuaría un cambio en el pensamiento antropológico de Kant; dividiendo de esta forma su pensamiento antropológico en ‘dos momentos’ muy diferenciados: uno muy acentuado –y claramente racista– antes y durante la década de 1780’s, y otro más tenue y moderado en la década de 1790’s.

²¹ “*Der Begriff einer Race enthält also erstlich den Begriff eines gemeinschaftlichen Stammes, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des klassischen Unterschiedes der Abkömmlinge desselben von einander*” (traducción desde Kant, 2004a, p. 49).

- COHEN, A.A. 2006. Kant on Epigenesis, Monogenesis and Human Nature: The Biological Premises of Anthropology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37:675-693. <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.005>
- DE LA CADENA, M. 2007. Introducción. In: M. DE LA CADENA (ed.), *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán, Envió, p. 7-34.
- DE TORO, A. 1999. La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización: ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano? In: A. DE TORO; F. DE TORO (eds.), *Theorie und Kritik der Kultur und Literatur* 18. Madrid/Frankfurt, Vervuert/Iberoamericana, p. 31-77.
- DUCHET, M. 1984. *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*. México, Siglo Veintiuno, 477 p.
- DUQUE, F. 2004. Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel. *Tópicos*, 12:5-40.
- DUSSEL, E. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*. México, Editorial Cambio XXI, 219 p.
- EISLER, R. 1984a. Entwicklung. In: R. EISLER, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, p. 119-122.
- EISLER, R. 1984b. Rasse. In: R. EISLER, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, p. 439-440.
- EISLER, R. 1984c. Naturgeschichte. In: R. EISLER, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, p. 380.
- ESCOBAR, A. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1:51-86.
- EZE, E.C. 1997. *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford, Wiley-Blackwell, 166 p.
- EZE, E.C. 1998. *African Philosophy: An Anthology*. Malden, Blackwell Publishers, 494 p.
- EZE, E.C. 1999. Philosophy and the 'Man' in the Humanities. *Topoi*, 18(1):49-58. <http://dx.doi.org/10.1023/A:1006280915080>
- EZE, E.C. 2000. Hume, Race, and Human Nature. *Journal of the History of Ideas*, 61(4):691-698. <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2000.0039>
- EZE, E.C. 2001. El color de la razón: las ideas de 'raza' en la antropología de Kant. In: W. MIGNOLO (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, p. 201-251.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. 2004. *La construcción sociocultural del racismo: análisis y perspectivas*. Madrid, Dykinson, 264 p.
- GOLDBERG, D.T. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Malden, Blackwell Publishing, 313 p.
- HILL, T.; BOXILL, B. 2001. Kant and Race. In: B. BOXILL (ed.), *Race and Racism*. New York, Oxford University Press, p. 448-472.
- IMMERWAHR, J. 1992. Hume's Revised Racism. *Journal of the History of Ideas*, 53(3):481-486. <http://dx.doi.org/10.2307/2709889>
- JUDY, R. 1991. Kant and the Negro. *Surfaces*, 1(8):1-70.
- KANT, I. 1831. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Leipzig, nach handschriftliche Vorlesungen, hrsg. von Friedrich Christian Starke, 374 p.
- KANT, I. 1990. *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de e.e. Mrongovius, fechado en 1785). Madrid, Tecnos, 93 p.
- KANT, I. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 299 p.
- KANT, I. 2004a. *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. La Plata, Terramar Ediciones, 165 p.
- KANT, I. 2004b. Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 37:7-47.
- KANT, I. 2009. *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe. México, FCE, UAM, UNAM, 734 p.
- KEKAVMENOS, G. 2012. Voltaire and the 'Blacks': The True, Repugnant Face of the "Enlightenment". Disponible en: http://www.oodegr.com/english/atheismos/diafwt_ratsism.htm. Acceso el:08/2012.
- KLEINGELD, P. 2007. Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57(229):573-592. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>
- LARRIMORE, M. 2006. Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant. In: S. EIGEN; M. LARRIMORE (eds.), *The German Invention of Race*. New York, State University of New York Press, p. 91-120.

- LARRIMORE, M. 2008. Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant. *Patterns of Prejudice*, 42(4-5):341-363. <http://dx.doi.org/10.1080/00313220802377313>
- LOTT, T.L. 2002. Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy. In: J.K. WARD; T.L. LOTT (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 63-80.
- LOUDEN, R. 2000. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York, Oxford University Press, 254 p.
- MALDONADO-TORRES, N. 2007. Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Revista Nómadas*, 26:188-195.
- McCARTHY, T. 2005a. Filosofía política e injusticia racial: de la teoría normativa a la teoría crítica. *Estudios de Filosofía*, 31:9-26.
- McCARTHY, T. 2005b. Ética pura e impura en Kant: las nociones de raza y desarrollo. In: M. HERERA; P. DE GREIFF (eds.), *Razones de la justicia: homenaje a Thomas McCarthy*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, p. 35-65.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. 1979. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant, predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos, 151 p. (Colección Ventana Abierta).
- MENÉNDEZ UREÑA, E. 1989. Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant. In: J. MUGUERZA; R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid, Tecnos, p. 221-233.
- MIGNOLO, W. 2003. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal Ediciones, 452 p.
- MILLS, C. 2005. Kant's Untermenschen. In: A.WALLS (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*. New York, Cornell University Press, p. 169-193.
- MILLS, C.W. 1997. *The Racial Contract*. New York, Cornell University Press, 171 p.
- MILLS, C.W. 1999. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. New York, Cornell University Press, 244 p.
- MORAN III, F. 2002. Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse. In: J.K. WARD; T.L. LOTT (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 125-144.
- MOYA, E. 2005a. Epigénesis y validez: el papel de la embriología en el programa trascendental de Kant. *Theoría*, 53:143-166.
- MOYA, E. 2005b. Apriorismo, epigénesis y evolución en el trascendentalismo kantiano. *Revista de Filosofía*, 30(2):61-88.
- PATEMAN, C.; MILLS, C.W. 2007. *Contract and Domination*. Malden, Polity, 306 p.
- PATEMAN, C. 1995. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 318 p.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 234 p.
- SÁNCHEZ MADRID, N. 2008. La Antropología desde un punto de vista fisiológico: el despliegue del hombre como hijo de la Tierra o Idea para la historia de una encarnación en clave cosmopolita. In: *Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo*. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/8683/>. Acceso el: 19/04/2012.
- SÁNCHEZ MADRID, N. 2007a. Kant y la expulsión del demiurgo: estatuto y alcance de la Antropología desde un punto de vista fisiológico. *Daimon: Revista de Filosofía*, 42:157-174.
- SÁNCHEZ MADRID, N. 2007b. La función de la epigénesis en la antropología kantiana: las condiciones de ejecución de una 'Historia Natural' del hombre. *Thémata: Revista de Filosofía*, 39:321-327.
- SEREQUEBERHAN, T. 2001. La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. In: W. MIGNOLO (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, p. 253-281.
- SHELL, S. 2006. Kant's Concept of a Human Race. In: S. EIGEN; M. LARRIMORE (eds.), *The German Invention of Race*. New York, State University of New York Press, p. 55-72.
- SLOAN, P.R. 2008. La evolución del concepto de especie biológica: la contribución de Kant. In: N. PAPAVERO; J. LLORENTE-BOUSQUETS (eds.), *Principia Taxonomica: una introducción a los fundamentos lógicos, filosóficos y metodológicos de las escuelas de taxonomía*. III; México, Universidad Autónoma de México [CD-ROM].
- SQUADRITO, K. 2002. Locke and the Dispossession of the American Indian. In: J.K. WARD; T.L. LOTT (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 101-124.
- UZGALIS, W. 2002. "An Inconsistency not to be Excused": On Locke and Racism. In: J.K. WARD; T.L. LOTT (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford, Blackwell Publishers, p. 81-100.

ZAMMITO, J.H. 2006. Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach. *In*: S. EIGEN; M. LARRIMORE (eds.), *The German Invention of Race*. New York, State University of New York Press, p. 35-54.

Submitted on December 19, 2013

Accepted on February 12, 2014