

RLFPP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. X • Nº 5 • 2022 • Buenos Aires • Argentina

**UNA LECTURA DE LA JUSTICIA ENSANCHADA EN KANT:
PARA REPENSAR EL DEBATE ENTRE FRASER Y HONNETH**

Noelia Eva Quiroga

UNA LECTURA DE LA JUSTICIA ENSANCHADA EN KANT: PARA REPENSAR EL DEBATE ENTRE FRASER Y HONNETH

Noelia Eva Quiroga

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

noeliaeva.quiroga@gmail.com

RESUMEN

En el presente trabajo intentaré ofrecer un análisis crítico de la teoría de la justicia, que comprende tanto la redistribución como el reconocimiento. Para dicho objetivo, en principio, retomaré los ejes centrales del debate entre Fraser y Honneth en torno a la teoría crítica de la justicia, para luego ponerlos en juego con una lectura de la teoría de la justicia ensanchada de Kant. Mostraré que a partir del dualismo de Kant, que comprende una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud, se puede avanzar en distintas formas de abordar la justicia social, sin reducir una a la otra. Apoyaré esta tesis en una lectura republicana de la justicia kantiana, por una parte, y en una lectura de la ética política kantiana a partir de los deberes de virtud y la comunidad ética, por la otra.

Palabras clave: Kant, Honneth, Fraser, justicia, ética política, virtud, redistribución, reconocimiento.

ABSTRACT

In this paper I will attempt to offer a critical analysis of the theory of justice, which includes both redistribution and recognition. To this end, I will first take up the central axes of the debate between Fraser and Honneth on the critical theory of justice, and then bring them into play with a reading of Kant's broadened theory of justice. I will show that from Kant's dualism, which comprises a doctrine of right and a doctrine of virtue, it is possible to advance in different ways of approaching social justice, without reducing one to the other. I will support this thesis on a republican reading of Kantian justice, on the one hand, and on a reading Kant's political ethics on the basis of the duties of virtue and the ethical community, on the other.

Keywords: Kant, Honneth, Fraser, justice, political ethics, virtue, redistribution, recognition.

1. Introducción

En los debates contemporáneos, la categoría de justicia social ya no es definida tanto ni únicamente desde la teoría de la distribución, la cual tiene su antecedente en la tradición liberal, con los Estados democráticos de bienestar, y el enfoque de las soluciones en el plano económico y en el principio de igualdad; sino que la discusión acerca de las identidades y las diferencias, que reclaman reconocimiento y respeto por parte de los grupos sociales culturales minoritarios, han marcado un nuevo horizonte de justicia que va más allá de las desigualdades económicas y las desigualdades en la distribución de los bienes materiales. De hecho, nuestro escenario socio-político muestra como ambas cuestiones están interconectadas, y prácticamente todas las luchas en contra de las injusticias requieren reivindicaciones tanto de redistribución como de reconocimiento (Cf. Fraser 2000, 1-6). De modo que, con este escenario, resulta imperioso que el pensamiento político actual, si quiere dar con una teoría de la justicia integral, se aboque a la tarea de abordar ambas problemáticas y sus relaciones.

Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) plantean una lúcida y fructífera discusión en torno a dicha tarea. Si bien ambos acuerdan que una teoría de la justicia debe abordar las dos problemáticas mencionadas, sin embargo, mantienen un desacuerdo respecto de cómo debe concebirse al reconocimiento y de cuál es su relación con la distribución. Mientras Honneth propone un “monismo teórico moral”, que concibe al reconocimiento como una categoría fundamental de la cual se deriva la distribución, quedando esta última reducida a ser una subvariedad de la lucha por el reconocimiento; Fraser, niega tal reduccionismo y plantea, en cambio, una “perspectiva dualista”, que considera al reconocimiento y a la distribución como dos dimensiones mutuamente irreductibles, pero interrelacionadas, de la justicia (Cf. Fraser y Honneth 2006, 14, 150).

En este trabajo no pretendo cerrar dicha discusión, sino que quiero centrarme en una lectura de la filosofía práctica kantiana, y en especial en su proyecto político con inclusión de su ética política, para repensar este debate y para tomar posiciones frente a él. Con ello, a la vez, quiero alejar a Kant, tanto de lecturas que consideran su filosofía política como liberal e individualista, centrada en garantizar la libertad individual y asegurar la propiedad privada con un Estado no intervencionista en la redistribución de la riqueza; como de lecturas que consideran su ética como meramente formal y abstracta, que no tiene en cuenta el contexto social e histórico, ni tampoco la virtud y las características propias de cada persona, como sus sentimientos y proyectos de vida¹.

Como intentaré mostrar, dichas lecturas sobre la filosofía práctica kantiana solo pueden tener lugar cuando se desconoce su producción crítica madura, especialmente la que ha tenido lugar en la década de 1790, en la cual lleva adelante una sistematicidad de su teoría moral, que incluye tanto una doctrina del derecho (*Rechtslehre*) como

¹ Para un tratamiento de dichas críticas, que podemos encontrar comúnmente por parte de hegelianos, de teóricos liberales de la justicia y de teóricos de la ética de la virtud, véase por ejemplo: Honneth 1997, 207-208; O’Neill 1998, 77-79; Wood 1999, 331-332; Rivera 2003, 12-13, 22-28; Hill 2008, 30-32; Bertomeu 2019, 170-177; Marey 2021, 28-32.

una doctrina de la virtud (*Tugendlehre*). Por un lado, Kant presenta una teoría republicana de la justicia, que consiste en garantizar el ejercicio omnilateral y recíproco de la libertad, según una ley universal, a la vez que hacer compatible el igual derecho a la libertad de todos con la independencia material de los ciudadanos, en tanto medio para asegurarla. Y por otro lado, presenta una teoría de la virtud, que contiene los fines que son a la vez un deber tener, a partir de los cuales podemos exigir el reconocimiento de la humanidad en sí misma con valor absoluto y tener colectivamente fines morales en común.

Pero, fundamentalmente, si hacemos una lectura conjunta de *Religión dentro de los límites de la mera Razón*² y *Metafísica de las Costumbres*, veremos que Kant elabora también el modo en que ambas esferas, la del derecho y la ética, se interrelacionan en una *ética política*³, con lo cual muestra su proyecto ético en relación con el progreso social, histórico y cultural. Pues, mediante el concepto de comunidad ética muestra la encarnación social de la virtud para contrarrestar, sin coacción y en el ámbito público, al mal social, allí

² Siguiendo el uso establecido en las referencias a las obras de Kant, en este trabajo citaré primero por medio de la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido enmendada.

³ Como bien destaca DiCenso, la ética política amplía el sentido de “lo político”, dado que, como lo resume el historiador Stephen Englund, “*le politique* transfiere la atención del caos de la lucha por ganar en la arena pública al panorama más amplio, que son las formas, los usos, y la distribución del poder en la sociedad. Como tal, apunta a una amplia gama de fenómenos, desde la organización social y la estructura económica hasta la cultura y la producción intelectual” (DiCenso 2011, 4-5). Así también forma parte del campo de lo político aquello que influye en “la configuración de las identidades, los valores éticos y las prioridades de las personas, [...] y sus relaciones entre sí” (Ibíd.). Si bien Kant no utiliza explícitamente el término “ética política”, sin embargo, se aplica a una interpretación de la filosofía ética kantiana, en tanto que en ella se encuentran conceptos claves de la filosofía política. Con este término “se indica cómo los principios éticos se ven afectados por las fuerzas culturales y políticas, y cómo las decisiones políticas, las prácticas y los modos de organización a menudo tienen implicaciones éticas sustanciales” (DiCenso 2011, 9).

donde el poder político jurídico no llega⁴. Este mal social que combate la comunidad ética está imbricado con las injusticias sociales⁵ que se encuentran en la base de dicha comunidad, es decir, en las comunidades políticas.

A partir de considerar que la justicia no solo responde a cuestiones distributivas, sino también de reconocimiento, sumado a la consideración del dualismo kantiano de las esferas morales y de su interrelación, mi hipótesis de trabajo es que, si interpretamos la ética kantiana de la virtud como una ética política, podemos sostener que Kant plantea una *teoría de la justicia ensanchada*. Según dicha teoría, la distinción entre las esferas del derecho y de la ética permitiría abordar en la esfera pública compartida, desde distintos enfoques, distintas formas de injusticia social, tales como la pobreza, la desigualdad de condiciones de participación política, la desigualdad de estatus y el no reconocimiento del valor intrínseco de las personas en sí mismas.

Esta hipótesis de la justicia ensanchada plantea una teoría ideal para evaluar a todas las sociedades políticas existentes a lo largo de la historia, teniendo en cuenta su variabilidad. Por ello, su estudio se puede aplicar también a las sociedades contemporáneas sobre las que discuten Fraser y Honneth. En otras palabras, siguiendo a Fraser, lo que vale para cualquier sociedad vale también para la sociedad capitalista (Fraser y Honneth 2006, 160).

En lo que sigue, para mi argumentación dividiré el trabajo del siguiente modo: en la Primera Parte, me ocuparé de exponer los que considero que son los tres ejes fundamentales de la discusión entre Fraser y Honneth para evaluar, luego, cómo entra en juego la concepción kantiana de justicia ensanchada. Estos ejes son: a) si la teoría de la justicia precisa un enfoque monista o dualista, b) cómo debe entenderse la categoría de reconocimiento y cómo se relaciona con la de la distribución y, c) por último, si dicha teoría precisa de principios abstractos o de un punto de referencia empírico como los movimientos

⁴ He abordado en detalle la tesis del mal radical como producto social y su solución con la conformación de la comunidad ética en: Quiroga 2020.

⁵ Para una lectura del mal radical social como injusticia social, Cf.: DiCenso 2011, 30, 223-225; DiCenso 2019, 38-45; Marey 2021, 40, 268-270, 307.

sociales. En la Segunda Parte del trabajo, para posicionarnos en la discusión desde la filosofía práctica kantiana, en principio, a) analizaré la “Metafísica de las Costumbres” (*Sitten*) como un sistema de deberes jurídicos y de virtud, para mostrar cómo a partir del dualismo que propone Kant se puede avanzar en distintas formas de abordar la justicia social. Para ello, b) primero, abordaré los problemas que competen a la justicia y al derecho, en relación con la lectura republicana de la libertad, la igualdad y la independencia. Luego, c) abordaré cómo los deberes de virtud dan lugar a la interpretación de una ética política, encarnada en una comunidad ética, que ensancha la concepción de justicia kantiana. Finalmente, siguiendo las tesis defendidas, d) destacaré las posiciones kantianas frente al debate que nos ocupa.

2. El problema de la justicia en las teorías del reconocimiento de Honneth y Fraser

En esta Primera Parte del trabajo reconstruiré de manera extensa los que considero que son los puntos clave de la discusión entre Fraser y Honneth, para mostrar, en la Segunda Parte, cómo entra en juego la propuesta kantiana para teorizar el problema de la justicia.

a) El primer punto clave de la discusión que quiero destacar gira en torno a si la teoría de la justicia precisa un enfoque *dualista* o *monista*. Este eje está ligado a la pregunta de si la justicia distributiva y el reconocimiento constituyen dos paradigmas normativos distintos, *sui generis*, o si cada uno de ellos puede subsumirse en el otro (Cf. Fraser y Honneth 2006, 40-42).

Para comprender la posición de Fraser, en principio, debemos aclarar en qué términos plantea el problema de la justicia. Por su parte, considera que para avanzar en una teoría de la justicia debemos distinguir analíticamente redistribución y reconocimiento como dos paradigmas (Fraser 2000, 3). El primero se centra en las injusticias socioeconómicas, ligadas a la desigualdad enraizada en la estructura económica de la sociedad, mientras que el segundo se centra en las injusticias culturales, ligadas a la falta de respeto cultural, como

consecuencia de la no aceptación de las diferencias y la asimilación de las culturas dominantes (Cf. Fraser y Honneth 2006, 17, 22; Fraser 2000, 2-5). Dado que nadie pertenece, sostiene, solamente a uno de los paradigmas, se requiere “un enfoque integrado que englobe y armonice ambas dimensiones de la justicia social” (Fraser y Honneth 2006, 34). Pues, una teoría de la justicia tiene que examinar no solo la distribución de derechos y bienes, sino también si los patrones institucionalizados de valor cultural impiden la paridad de participación en la vida social (Fraser y Honneth 2006, 40). En esta dirección, la autora propone un enfoque “bidimensional”⁶ de la justicia.

Este enfoque se opone a la visión “reduccionista culturalista de la distribución”, que Fraser atribuye a Honneth (Fraser y Honneth 2006, 41), según la cual se supone que todas las desigualdades económicas se derivan de un orden cultural que privilegia el valor de ciertos trabajos sobre otros, y se considera que el cambio del orden cultural es suficiente para impedir la mala distribución (Cf. Honneth 1997, 150-151). Pero también se opone a un dualismo esencial, según el cual la distribución y el reconocimiento constituyen dos esferas separadas de justicia, que no están interconectadas, y que pertenecen a dos dominios separados, el económico y el cultural (Cf. Fraser y Honneth 2006, 62-63).

En cambio, el enfoque “bidimensional” de Fraser consiste en un dualismo perspectivista, según el cual se distingue analíticamente a la distribución y el reconocimiento como dos perspectivas diferentes e irreductibles de un mismo y único núcleo normativo de la justicia, a saber, la idea de la paridad participativa, y se considera que dichas perspectivas pueden asumirse en relación con cualquier dominio. La norma de la paridad participativa exige que se den tanto las condiciones distributivas como las culturales para que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen como iguales. Por un lado, la distribución de

⁶ En un texto posterior, Fraser refina su teoría de la justicia adicionando a las dimensiones económica de la redistribución y cultural del reconocimiento, una tercera dimensión, la política de la representación (Cf. Fraser 2008, 15, 23-25). Sin embargo, esto no es un problema adicional para los términos del debate del presente trabajo, dado que Fraser no plantea un cambio de tesis, pues con la política de representación no se refiere a una esfera diferente, sino que también se trata de otra dimensión del único principio normativo de la paridad participativa.

los recursos materiales debe garantizar la independencia y la “voz” de todos los participantes y, por otro, los patrones institucionalizados de valor cultural deben expresar el respeto igual a todos los participantes y garantizar la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (Fraser y Honneth 2006, 42).

Esta propuesta de Fraser es cuestionada por Honneth, pues considera que encierra cierta arbitrariedad al no brindar ningún argumento que explique por qué las dos perspectivas analíticas han de ser la de la “economía” y la de la “cultura”. Es más, dice Honneth, parece igualmente posible analizar el campo objeto desde otras perspectivas, como la “moral” y el “derecho” (Fraser y Honneth 2006, 124). Lo cierto es que Fraser da “*por supuesto* que esta sociedad engloba dos órdenes de subordinación diferentes desde el punto de vista analítico” (Fraser y Honneth 2006, 163, el resaltado es mío), y que ello es evidente para cualquiera que analice las luchas de la justicia en el mundo real (Fraser 2000, 3). De hecho, Fraser afirma en otro lugar, que el dilema redistribución-reconocimiento es real y que no existe ninguna iniciativa teórica en virtud de la cual pueda disolverse o resolverse. Asume que lo mejor que nos queda por hacer es proponer un enfoque que intente atenuar estas injusticias, sobre todo en los casos que se dan simultáneamente (Fraser 2000, 28).

Así, mientras Fraser presenta un dualismo perspectivista aplicado a un único principio normativo, y no un pluralismo de principios (Fraser y Honneth 2006, 137-138), en cambio, Honneth presenta un “monismo teórico moral” que propone una pluralidad de tres principios normativos de justicia, en el marco de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento (Cf. Fraser y Honneth 2006, 91, 124, 176). Estos principios son: el del amor, el de la igualdad jurídica de trato y el del éxito⁷. Mediante el primero, los individuos se reconocen con sus propias necesidades; mediante el segundo, los individuos se reconocen como personas jurídicas con igual autonomía en tanto miembros de la sociedad; y mediante el tercero, las personas se

⁷ Para la exposición y argumentación de la tripartición de las formas del amor, el derecho y la solidaridad, clasificadas como patrones de reconocimiento recíproco intersubjetivo, Cf.: Honneth 1997, 115-169; Fraser y Honneth 2006, 113, 141-142.

reconocen como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad. Cualquier violación de estos principios constituye una injusticia social. De hecho, la tesis fuerte de Honneth es que “incluso las injusticias distributivas deben entenderse como la expresión institucional de la falta de respeto social o, mejor dicho, de unas relaciones injustificadas de reconocimiento” (Fraser y Honneth 2006, 92).

b) Ahora bien, esta distinción de enfoques de la justicia nos conduce directamente al siguiente punto clave de la discusión, a saber, cómo debe entenderse, entonces, según cada uno de ellos, la categoría de reconocimiento y su relación con la categoría de la distribución.

La diferencia fundamental entre ambos enfoques radica en que, mientras Fraser considera que el reconocimiento es una cuestión de justicia social, en tanto cumplimiento de la paridad participativa, Honneth sostiene que sirve para explicar, mediante sus tres principios, que la formación de identidad tiene una faceta social y pública (Cf. Fraser y Honneth 2006, 36, 138, 164). Mientras Fraser sostiene un único principio normativo, el de paridad participativa, que abarca toda la complejidad y dinámica cultural, y que refiere al orden de estatus en su conjunto y no a una identidad intacta, Honneth “divide la dimensión de reconocimiento en tres esferas separadas, asociada cada una de ellas con una institución social diferente, un daño psicológico distinto y un principio normativo diverso” (Fraser y Honneth 2006, 164).

En otras palabras, mientras Fraser sostiene un modelo de estatus de reconocimiento, Honneth sostiene un modelo de autorrealización. Según el modelo que sostiene Fraser, se considera injusticia, no a la subjetividad o identidad dañada como consecuencia de haber sido despreciado por otros, sino al hecho de que a algunos individuos y grupos se les impida el estatus de interlocutores plenos en la interacción y vida social como consecuencia de que se institucionalicen ciertos patrones de valor cultural, quedando excluidos y menospreciados aquellos que, por un lado, poseen características distintivas a esos patrones culturales, y que, por otro, no han participado como iguales de la elaboraciones de los mismos (Cf. Fraser y Honneth 2006, 35-36).

Honneth, en cambio, propone un concepto de reconocimiento suficientemente diferenciado, al cual debe ajustarse una ética política o moral social. Pues, la justicia (o el bienestar de la sociedad) debe asegurar, por medios intersubjetivos, las condiciones de reconocimiento mutuo en la formación de la identidad personal y la autorrealización individual (Cf. Fraser y Honneth 2006, 136). De ahí que, desde este modelo, se considera injusticia social a la negación⁸ de un reconocimiento legítimo (Fraser y Honneth 2006, 134). Esto es, cuando los principios normativos del reconocimiento son negados, producen las diferentes experiencias de injusticia o de falta de respeto y humillación social, que afectan a la propia comprensión positiva de las personas (la cual se obtiene intersubjetivamente), y a su capacidad para alcanzar una vida buena (Cf. Fraser y Honneth 2006, 120, 134-136).

Como se mencionó más arriba, la teoría fuerte de Honneth es que incluso las injusticias distributivas deben entenderse como faltas de respeto. Desde su punto de vista, si Fraser entiende la economía y la cultura como dos perspectivas diferentes, es porque omite considerar la dimensión de la igualdad jurídica como campo de las luchas sociales (Cf. Fraser y Honneth 2006, 108, 120). Pues, es en dicha dimensión que se muestran los conflictos distributivos como luchas por el reconocimiento (como por ejemplo, las disposiciones especiales en relación con el embarazo en la legislación laboral). El problema es, en otras palabras, que Fraser no reconoce que la mayoría de las demandas relativas a la política de identidad solo pueden comprenderse con pleno sentido en cuanto se las considera expresiones de una lucha extendida por el reconocimiento jurídico (Fraser y Honneth 2006, 133). Fraser no considera al derecho como una esfera, y así omite que gracias a esta se puede garantizar a todos los miembros de la sociedad un respeto igual a su autonomía individual. Con relación a ello, Honneth se diferencia porque considera a la igualdad jurídica como un fundamento normativo

⁸ Cf. Honneth (1997), donde sostiene que las formas de menosprecio o denegación de reconocimiento son la violación, la desposesión y la deshonra. Todas refieren a una ofensa o humillación para la persona (160). Estas formas de menosprecio pueden motivar a las personas a una lucha por el reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones (165).

para hacer que el bienestar económico mínimo sea un imperativo del reconocimiento jurídico. Pues, sostiene que mediante este principio es posible reclamar la aplicación de los derechos sociales que garantizan a todos los miembros de la sociedad unos bienes esenciales mínimos, con independencia del éxito (Fraser y Honneth 2006, 121).

Frente a esta crítica de Honneth, por un lado, Fraser sostiene que efectivamente el derecho no es una esfera, sino que es un instrumento que pertenece tanto a la dimensión de la distribución como a la del reconocimiento, y que, al mismo tiempo, sirve como vehículo y como reparación de la subordinación de estatus (Fraser y Honneth 2006, 165). Advierte que mientras algunas luchas por la igualdad jurídica pretenden reparar la subordinación de estatus que se establece de forma expresa en el derecho, como la lucha por legalizar el matrimonio igualitario; otras luchas pretenden reparar la subordinación de estatus que no está plasmada en el derecho, como por ejemplo la lucha para proscribir la confección de perfiles raciales. Estas luchas no se ubican en una esfera especial, sino que están donde se impide la paridad participativa. Por ello, desde la posición de Fraser, debemos entender el orden de estatus en sentido amplio, de modo que abarque toda la gama de instituciones sociales contemporáneas, es decir, no solo la ley, sino también la familia, los medios de comunicación y la religión, entre otras (Cf. *Ibíd.*).

Por otro lado, a diferencia de Honneth, Fraser sostiene que tanto la autonomía como el valor igual de los seres humanos deben basarse en el principio de la paridad participativa (Fraser y Honneth 2006, 171-172). Pues, para alcanzar la igualdad de autonomía y el valor moral de los demás, este principio de justicia exige que se respete el estatus de participantes de pleno derecho en la interacción social. Esto implica que se garantice el acceso a todos tanto a los recursos económicos como a la posición social necesarios para participar por igual con los demás.

c) Ahora bien, estos distintos enfoques no solo se diferencian por como comprenden la relación entre la cultura y la economía (Fraser y Honneth 2006, 123), sino también por sus puntos de partida. Y a ello quisiera referirme ahora como el último tema clave de la discusión, a

saber, si la teoría de la justicia requiere como punto de partida principios abstractos o una referencia empírica como los movimientos sociales.

Fraser sostiene en su enfoque bidimensional que la redistribución y el reconocimiento no se asocian cada uno a un movimiento social concreto, como sería asociarlos con la política de clase y la política de la identidad respectivamente, sino que ambos son expresión de una perspectiva distinta de la justicia social, que pueden asociarse a la situación de cualquier movimiento social (Fraser y Honneth 2006, 21-22).

En oposición radical, Honneth sostiene que los conceptos normativos en una teoría social no deben derivarse de una consideración de los movimientos sociales, porque ello tiene la consecuencia de reproducir las exclusiones políticas (Cf. Fraser y Honneth 2006, 93-95). Pues, considera que cuando una teoría social crítica solo recoge los objetivos normativos que ya han sido formulados públicamente por ciertos movimientos sociales, es una teoría que queda delimitada al conflicto político-moral de una determinada sociedad. En tal caso, solo se tomaría como relevante las experiencias de sufrimiento que ya están en el foco de la atención de los medios de comunicación de masas, quedando afuera la posibilidad de tematizar nuevas situaciones socialmente injustas y de reclamar por sus reivindicaciones. En este sentido, Honneth propone formular conceptos normativos con independencia de la articulación política efectuada por los movimientos sociales, para que se incluyan todas las formas de sufrimiento que pueden ser causadas institucionalmente (Fraser y Honneth 2006, 100). Mediante su enfoque, las luchas y los conflictos se presentan como productos del incumplimiento de alguno de los principios normativos de reconocimiento mutuo que la sociedad tiene por legítimos. Para Honneth la falta de respeto constituyen la base motivacional de todos los conflictos sociales, siendo así los conflictos “económicos” y “culturales” solo formas específicas de experiencias de falta de respeto (Cf. Fraser y Honneth 2006, 124-125).

Con dicha posición que evita buscar el punto de referencia empírico en los movimientos sociales, Fraser critica a Honneth que se distancia de las disputas políticas del presente. Frente al hecho de que

Honneth adjudica la base de toda negación de reconocimiento al descontento social, por la falta de reconocimiento adecuado de la propia identidad personal, Fraser sostiene que no está en absoluto claro que el descontento cotidiano dependa siempre de la negación del reconocimiento. De allí que considera que la postura de Honneth es, sino inverosímil, al menos excesiva en cuanto al privilegio que otorga al descontento social como un fundamento incorregible (Cf. Fraser y Honneth 2006, 152-154). En cambio, plantea que su propuesta es superadora porque al centrarse en los paradigmas populares de justicia presenta un punto de referencia no subjetivo para la teoría crítica. Es decir, que lejos de reflejar solo la experiencia inmediata, “estos paradigmas populares constituyen formaciones discursivas despersonalizadas que median el desacuerdo moral y la protesta social” (Fraser y Honneth 2006, 156).

Asimismo, Fraser critica a Honneth que para satisfacer el requisito de la falta de sectarismo, termina interpretando sus categorías normativas como simplemente formales (Cf. Fraser y Honneth 2006, 169). De esta manera, vacía a los principios normativos de contenido concreto y resta fuerza normativa, porque termina cayendo en la indeterminación. Fraser concluye que “paradójicamente, un punto de partida ético, pensado para superar el formalismo vacío desciende a la vacuidad moral” (Fraser y Honneth 2006, 171).

La respuesta de Honneth a esta crítica la podemos encontrar en el tratamiento del formalismo que ofrece en *La lucha por el reconocimiento* (1997). Allí dice que el concepto de eticidad designa el conjunto de condiciones intersubjetivas necesarias para la autorrealización individual. Estas condiciones están dadas por los tres principios del reconocimiento antes mencionados, que tienen la característica de ser tan abstractos y formales, de modo que no representan de forma sectaria interpretaciones concretas de la vida buena. Y, al mismo tiempo, son tan plenas materialmente en cuanto al contenido, que con su ayuda pueden experimentarse las condiciones de autorrealización (Honneth 1997, 208). Así, mediante el principio del amor se llega a experimentar la autoconfianza; mediante el principio del reconocimiento jurídico, el autorrespeto; y mediante la solidaridad, el

autoestima (Honneth 1997, 209). El concepto formal de eticidad engloba las condiciones para la autorrealización, y ello no implica estar separado hermenéuticamente de las variaciones históricas, sino que está siempre ligado al momento histórico en el que se encuentra el desarrollo del reconocimiento (Cf. Honneth 1997, 210-211).

En resumen, podemos decir que los tres ejes del debate arrojan las siguientes posiciones: mientras Honneth sostiene un monismo moral, que consiste en una reducción de la distribución al reconocimiento, cuya categoría se divide en tres principios normativos, que deben ser formales; Fraser sostiene un dualismo perspectivista, según el cual la distribución y el reconocimiento son dos perspectivas irreductibles del único principio normativo de la paridad participativa, las cuales se emplean para explicar las reivindicaciones exigibles por cualquier movimiento social. Queda ver en lo que sigue cómo se posiciona Kant frente a dichas cuestiones y cómo ello implica una relectura de estos problemas de la teoría de la justicia.

3. La teoría de la justicia kantiana ensanchada: una respuesta al debate

a) Para comenzar la Segunda Parte del trabajo me propongo delinear algunos puntos centrales de “la forma final”⁹ que Kant da a la “*Metafísica de las Costumbres*” como un sistema de deberes (*RL*, 6: 242, [53]; *TL*, 6: 375, [223]). A la vez, ello me permitirá ir configurando los posicionamientos desde la filosofía kantiana ante los ejes del debate desarrollados en la Primera Parte.

En su *Metafísica de las Costumbres* Kant presenta el sistema de la filosofía práctica moral conformado tanto por el derecho como por la ética. Ello se corresponde con la división de la Moral¹⁰ en una *doctrina*

⁹ Siguiendo la expresión utilizada por Allen Wood (1999, 329).

¹⁰ En el presente trabajo no me ocuparé del extenso debate que ha suscitado en la literatura kantiana la relación entre derecho y moral, el cual se ha centrado en si el derecho kantiano es un derivado de su ética, o no. Aquí me limito a tomar como base de mi argumentación la interpretación moral del derecho y su independencia de la ética, para cuya fundamentación remito a los trabajos de: Rivera 2003, cap. 1, 33-86, y cap.

del derecho, con deberes jurídicos, y una *doctrina de la virtud*, con deberes éticos (*TL*, 6: 379, [228]). Estas doctrinas son independientes una de la otra. Si bien ambas son parte de la Moral porque basan sus principios en las leyes morales, cada una de ellas expresa un aspecto distinto de la libertad (*MS*, 6: 214, [17]). Mientras el derecho refiere sus leyes jurídicas a la libertad externa, la ética refiere sus leyes éticas a la libertad interna. El deber jurídico procede de una legislación externa, mientras que los deberes éticos de una legislación interna.

Con esta estructura base de la *Metafísica de las Costumbres* podemos establecer una primera posición kantiana ante nuestro debate: un *dualismo* dado por la distinción entre la ética y el derecho, que no se trata de “dos perspectivas” diferentes de un mismo principio normativo, como en Fraser, sino de dos esferas de la moral, separadas indefectiblemente por las diferencias en sus principios, legislaciones y metodologías respecto del establecimiento de fines. Se trata de dos esferas diferentes e irreducibles, que abordan distintos problemas de la interacción social. Explicaré esto en lo que sigue.

El primer punto de la distinción entre las dos esferas morales consiste en que contienen principios diferentes. Dada la interacción inevitable entre los seres humanos en el globo terráqueo, se requiere un principio según el cual ordenar las acciones externas, es decir, el uso de las libertades externas. Así, el principio universal del derecho dice “obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (*RL*, 6: 230-231, [40-41]). Esto es, una acción es justa si puede coexistir con la libertad externa de todos los demás con los cuales mantenemos relaciones prácticas externas, y ello de acuerdo con una ley universal. Este

3, 149-187; Marey 2021, cap. 1, 37-68, y cap. 2, 69-81. A partir de considerar la división metodológica que Kant sostiene en *Metafísica de las Costumbres* entre la doctrina del derecho (política-jurídica) y la doctrina de la virtud (ética), basada en la diferenciación entre la legislación jurídica y la legislación ética (*RL*, 6: 214, [17-18]; *TL*, 6: 379, [228]), ambos textos sugeridos discuten muy bien, contra posiciones como las de Guyer 2002, por qué es un error no distinguir los distintos usos de los conceptos comunes a ambas doctrinas, como ser los conceptos de libertad, de obligación o de imperativo categórico; por qué el principio universal del derecho no puede derivarse de la moralidad (de la ética); y por qué, sin embargo, el derecho no es independientemente de la moral, en tanto contiene las leyes para el ejercicio de la libertad externa.

principio exige y asegura la igualdad jurídica que protege la libertad de todos los agentes.

Ahora bien, la interacción entre los seres humanos también requiere ordenar las acciones virtuosas de los agentes¹¹, es decir, a nuestros fines, ligados a nuestras libertades internas, los cuales se enmarcan dentro de un objetivo ético comunitario, a saber, el bien supremo comunitario¹² (*RGV*, 6: 97-98, [122-123]). De ahí, que Kant plantea un principio supremo de la doctrina de la virtud, que dice: “obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (*TL*, 6: 395, [249]). La ética nos exige tener fines objetivos, o lo que es lo mismo, fines que son un deber tener. Y, según dicho principio de virtud, es un deber para cada ser humano proponerse como fin a los seres humanos en general (*TL*, 6: 395, [250]).

Lo que tienen en común ambos principios es que son principios abstractos y universales. Pero ello no significa que no haya un contenido para la justicia y la ética, sino que en vez de dar patrones específicos, a los cuales se deba ajustar una teoría ética o jurídica para una sociedad justa y virtuosa, Kant propone una guía de aplicación universal para avanzar hacia la realización de esas ideas regulativas, de modo que permite en el trayecto moldear y corregir las prácticas éticas y jurídicas dadas en las diferentes sociedades particulares históricas¹³. Con ello, vemos que el requerimiento de Honneth de un principio abstracto, pero materialmente pleno, no está tan alejado de la propuesta kantiana, aunque el mismo Honneth no lo pueda ver cuando afirma que en Kant hay una desvalorización de la eticidad (Cf. Honneth 1997, 207).

El segundo punto para señalar de la distinción es que, mientras las leyes jurídicas afectan solo a las acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, y por tanto, atañen solo a la legalidad de las

¹¹ Esta lectura de la doctrina de la virtud que tiene por objeto la regulación de la interacción humana se opone a la lectura de Rivera, para quien el objeto es la formación personal del carácter moral (Cf.: Rivera 2003, 17-18, 43-44). Discutiré esta idea más adelante, con el desarrollo de la ética política kantiana.

¹² Me he ocupado de la argumentación del objetivo ético comunitario que Kant presenta en *Religión* en: Quiroga 2020, 442-445.

¹³ Cf. con esta lectura de los principios abstractos regulativos también coinciden DiCenso (2011, 8) y O'Neill (1996, 210-212).

acciones; las leyes éticas exigen también que ellas mismas sean los fundamentos de determinación de las acciones, es decir, exigen la moralidad de las acciones, que las mismas se hagan no solo conforme al deber, sino también por deber (*RGV*, 6: 99, [124]); *MS*, 6: 214, [17]; 219, [24]).

Y el tercer y último punto es que la distinción entre estos principios se establece principalmente porque se dirigen a distintos usos de la libertad. Cada uso de la libertad requiere un tipo de legislación diferente. Mientras los deberes jurídicos son aquellos para los cuales es posible una legislación externa, los deberes de virtud son aquellos para los que es imposible tal legislación (*RGV*, VI: 95, [120]; *RL*, 6: 239, [50])¹⁴. La legislación externa implica el uso legítimo de la coacción que coincide con la libertad externa (*RL*, 6: 231, [40]), y ello es lo distintivo del Derecho. Pues, este se expresa como una limitación de la libertad (externa) de cada uno, en tanto que ello permite conservar la libertad, es decir, que permite que se cumpla la coexistencia de las libertades de todos bajo leyes de la libertad, sin ser ninguna acción externa un obstáculo para la libertad del otro. El deber jurídico es la posibilidad de coaccionar externamente a su estricto cumplimiento y esto independientemente de los fines que cada uno tenga. Pues, en la doctrina del derecho “se deja al arbitrio libre de cada quien el fin que quiera proponerse para sus acciones” (*TL*, 6: 381-382, [231-232]). En cambio, la legislación ética, que es interna, no admite coacción externa, sino solo una autoacción libre (*TL*, 6: 383, [233]). Por ello, el poder político encuentra su límite en que no puede coaccionar sobre fines y virtud, porque proponerse fines solo puede ser un deber de virtud que nosotros mismos nos proponemos (*TL*, 6: 381, [230]). Sin embargo, este límite no se da a la inversa, porque todos los deberes por el solo hecho de ser deberes pertenecen a la ética, aunque no todos se deriven de una legislación interna (*MS*, 6: 219, [24]). La ética establece como deber aquellas acciones que son exigidas por la ley moral pero que han

¹⁴ En otras palabras: “La legislación ética es la que no puede ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior” (*MS*, 6: 220, [25]).

quedado afuera de la legislación jurídica, y además incluye a los deberes que tienen una legislación externa, en tanto que son deberes.

Con estos tres puntos distintivos queda aclarado por qué la posición de Kant es necesariamente dualista. Esto es, porque cada esfera moral requiere, de acuerdo a la distinción de libertad interna y externa, un principio, una legislación y una metodología de fines, que son diferentes y que no se pueden intercambiar.

b) Ahora, en lo que sigue, podemos detenernos en el problema de la justicia que Kant plantea en la esfera del Derecho.

De la misma forma que para Honneth el reconocimiento jurídico exige un fundamento normativo en la igualdad jurídica, Kant centra su teoría de la justicia en un principio que asegure el igual ejercicio de la libertad externa, que es el único derecho innato (*RL*, 6: 237-238, [48-49]). Lo que hace posible la coexistencia de las libertades externas es el uso legítimo de la coacción, es decir, el uso de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo una ley universal (*RL*, 6: 233, [42]). Esta reciprocidad indica que no puede haber una coacción unilateral, dado que ello implicaría ser un obstáculo para la libertad del otro. La reciprocidad y el respeto de la autonomía solo son compatibles con una autoridad política dada en la voluntad unida de todos (*RL*, 6: 256, [69]), según la cual pueden establecerse obligaciones de forma omnilateral y compatibles con la ley universal del derecho.

Ahora bien, a diferencia de algunas teorías contemporáneas de la justicia, Kant no ve los principios de la justicia como una especificación de patrones que indiquen cómo debe adecuadamente redistribuirse los bienes y recursos para ser equitativos o justos (Cf. O'Neill 2015, 200, 210-211). En cambio, ofrece una concepción del derecho y la justicia basada en deberes (perfectos)¹⁵ hacia los demás. Mediante la legislación externa se establecen deberes jurídicos correspondientes con derechos: “A todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad* (*facultas moralis generatim*), pero no a

¹⁵ Son perfectos porque está determinado a quién debe exigirse qué y para quién. No hay margen para el cumplimiento del deber y por eso es también estrecho, Cf.: *RL*, 6: 240, [51]; *TL*, 6: 390 [243].

todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien; sino que estos se llaman específicamente *deberes jurídicos*” (TL, 6: 383, [233]). Solo cuando hay un deber jurídico, hay un derecho correspondiente para reclamar (y para obligar) el cumplimiento de los deberes correlativos (RL, 6: 237, [48]).

Esta concepción de los deberes jurídicos permite a Kant ofrecer una base sólida para establecer las obligaciones jurídicas, entre las cuales podemos encontrar la ayuda para la pobreza, la independencia económica y la capacidad de poder vivir sin la tutela (arbitraria) de otros.

Este punto ha sido muy discutido en la literatura, pues algunos estudiosos¹⁶ han sostenido que la ayuda a los pobres es un deber, pero un deber imperfecto, no reclamable en términos de derechos. En líneas generales sostienen que el hecho de que no seamos capaces de ayudar a todos los pobres del mundo, es una prueba de que no tenemos la obligación de ayudar a todos, pero no prueba que no tenemos obligación de ayudar a nadie (O’Neill 2016, 40; Cf. O’Neill 1996, 190, 195, 199, 201). Podemos ayudar materialmente a los demás, pero queda a la discreción de cada quién, cuánto debemos dar y a quién, de acuerdo a nuestros medios, al conocimiento de las necesidades específicas de otros, de la seguridad social y demás factores contingentes (Cf. Boot 2018, 59).

Sin embargo, en oposición a dicha lectura, sostengo que el deber de subsistencia no puede ser un deber de virtud. Y esto, no porque los deberes de virtud no sean exigibles¹⁷, o sean opcionales, de menor importancia y menos vinculantes que los deberes de la justicia¹⁸. Sino porque, de acuerdo con Bertomeu (2018a), el no cumplimiento del deber de subsistencia va en contra del principio nodal del derecho jurídico kantiano anclado en su concepción republicana del derecho. Si

¹⁶ Cf.: O’Neill 2016, 36-41; O’Neill 1996, 190-200; Boot 2018, 53-58.

¹⁷ Este es el caso de Boot, quien sostiene que el deber de ayuda a los pobres es un deber de virtud que, como no prescribe quién debe hacer qué para quién, no es exigible (Cf.: Boot 2018, 51, 55, 57). Discutiré esta idea en sección siguiente del trabajo.

¹⁸ Kant es expreso cuando dice que los deberes de virtud, que son deberes amplios, no admiten permiso para hacer excepciones a la máxima de acción ordenada por un deber (Cf.: TL, 6: 390, [242].)

bien es cierto que las necesidades no generan derechos, en el caso de la subsistencia no se trata de una necesidad, sino de un deber. El problema de la pobreza y el de ser una persona jurídica autónoma e independiente es para Kant “una cuestión de justicia pública y no de beneficencia privada o de obligaciones imperfectas” (Bertomeu 2018a, 192).

Dada la concepción republicana de la libertad que Kant sostiene, solo se puede garantizar el ejercicio de la libertad compatible con la de todos los demás en un Estado civil, en el cual la sociedad se somete a una justicia distributiva (*RL*, 6: 267, [84]; 307, [137]). Entrar a un estado civil jurídico no es opcional o voluntario, sino que es un imperativo de la razón práctica en situación de relaciones prácticas inevitables con los demás. Y lo que asegura la justicia distributiva¹⁹ mediante la legislación omnilateral de la voluntad unida de todos es el derecho perentorio de lo suyo de cada uno, reconocido por todos los demás (*RL*, 6: 237, [47]).

Ahora bien, en un estado jurídico, republicano, como indica Bertomeu (2018a), va de suyo cómo se da la relación entre pobreza, distribución social de la propiedad e impuestos, porque “la independencia material (de todos) es necesaria para que todos sean participantes activos y por derecho propio en la comunidad” (Bertomeu 2018a, 92; Cf. Bertomeu 2019, 171). Un ciudadano que no posee los medios para subsistir, no puede tener independencia civil, la cual es fundamental para evitar la dominación y la coacción arbitraria (Cf. Bertomeu 2018a, 194). La falta de independencia material resulta contradictorio con el estado civil jurídico que tiene que garantizar los atributos de los ciudadanos activos (Cf. Bertomeu 2019, 175; Bertomeu 2018a, 192), a saber, la libertad, la igualdad y también la independencia (*RL*, 6: 314, [143]). Por ello, ante la injusticia que significa la desigualdad de la riqueza, en un estado civil, para conservar al pueblo, Kant sostiene que “el gobierno está legitimado a obligar a los poderosos

¹⁹ Como indica Bertomeu, la justicia distributiva, para Kant, nada tiene que ver con el “dar a cada uno lo suyo”, o con un reparto de bienes de acuerdo a necesidades, porque no puede darse a nadie lo que ya tiene, sino que lo que “refuerza la idea de lo suyo (frente a los demás) de cada uno, es aquello que a los hombres les corresponde por naturaleza, y que el poder legislativo debe regular mediante leyes públicas” (Bertomeu 2018b, 121-122).

a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas” (RL, 6: 326, [159]). Y esta contribución no es voluntaria, como se atribuye a una concepción liberal de la beneficencia, sino que es un deber jurídico que puede ser coaccionado, se trata de “contribuciones obligatorias como cargas públicas” (Ibíd.).

En suma, solo en un estado civil jurídico puede haber justicia distributiva, según la cual se reconoce a todos los ciudadanos como iguales, libres e independientes. Solo en un estado civil es posible tener obligaciones jurídicas recíprocas con sus derechos correlativos. Las necesidades no generan derechos, sino los deberes jurídicos emanados de la voluntad unida de todos.

c) Nos queda ahora examinar, como último punto transitivo hacia la ampliación de la justicia en Kant, la llave que otorgan los deberes de virtud correspondientes a la doctrina de virtud. Si bien, como vimos, de acuerdo a una concepción republicana de la justicia, la igualdad en la participación política y el aseguramiento de los medios materiales necesarios para la subsistencia, no pueden ser considerados como deberes imperfectos de virtud, sino como deberes jurídicos perfectos, queda aún la posibilidad de evaluar a las obligaciones imperfectas como el campo de la virtud desde el cual abordar las injusticias, relativas al reconocimiento, a las que la teoría jurídica no llega. Esta es la tesis que defenderé en lo que sigue.

En *Metafísica de las Costumbres*, Kant establece una distinción entre deberes perfectos e imperfectos, que se basa en dos cuestiones: primero, que los deberes imperfectos de virtud (cuya legislación es interna) son deberes más indeterminados que los deberes perfectos (cuya legislación es externa), porque no se establece cómo y cuánto se debe hacer para cumplir con el deber, o en otras palabras, quién tiene el deber, para quién y de qué manera; y segundo, que los deberes imperfectos poseen, a diferencia de los deberes perfectos, una latitud para procurarse cada uno los medios para llevarlo a cabo (TL, 6: 390, [242-243]; 410, [268]). De esta distinción algunos intérpretes han deducido que por ser los deberes de virtud internos, imperfectos e indeterminados, estos no son deberes exigibles (Cf. Boot 2018, 51, 55,

57). De hecho, O'Neill (1998) sostiene que si la virtud fuera exigible externamente sería indistinguible del *ius*, contradiciendo la afirmación de que los deberes de virtud no son ni pueden ser legislados externamente y que son indeterminados (Cf. O'Neill 1998, 87, 91).

Sin embargo, considero que la distinción kantiana entre deberes perfectos e imperfectos, nos permite pensar en deberes igualmente exigibles, pero en el caso de los deberes imperfectos, sin un poder coactivo. Es decir, que los deberes de virtud también son reclamables pero no como derechos. Explico esto en lo que sigue.

Exigir la igualdad de dignidad requiere del reconocimiento del otro como igual (como fin), al que puede reclamarse el respeto a la dignidad (*TL*, 6: 462, [335]). Pues, Kant señala que “la humanidad en su persona es el objeto del respeto que él puede exigir a cualquier ser humano, y del que él tampoco ha de privarse” (*TL*, 6: 435, [299], traducción enmendada). Esta exigencia no está dirigida a un otro particular, ni está determinado mediante qué acciones se da tal respeto. Sino que se trata del deber ético de tener la máxima de reconocimiento mutuo, según la cual “todo ser humano tiene un legítimo derecho al respeto por parte de sus semejantes y, a su vez, él está obligado a respetar a los demás” (*TL*, 6: 462, [335], traducción enmendada).

Siguiendo a Darwall (2008), podemos decir que Kant utiliza la metáfora del derecho para expresar que el deber del respeto es el deber de tener la máxima del reconocimiento de la autoridad (igual) para exigir respeto como igual, y esto independientemente del mérito y de la posición que la persona tenga en la sociedad, en otras palabras, se trata de un deber para todas las personas (Cf. Darwall 2008, 177, 190, 194). Esta exigencia del respeto hace evidente que para Kant es fundamental una dimensión interpersonal de reconocimiento, según la cual las personas tienen “una autoridad para hacer reclamos y demandas mutuas, y así responsabilizarse mutuamente, como iguales” (Darwall 2008, 192). La autoridad es tanto para respetar la dignidad en el otro como para reclamar la propia ante los demás.

Ahora bien, esta dimensión de reconocimiento intersubjetivo que requiere el deber ético del respeto como iguales encuentra su encarnación en la idea de comunidad ética que Kant presenta en

Religión dentro de los límites de la mera Razón. Esta idea refleja su proyecto ético-político, desarrollado en un contexto social y con fines a mostrar un progreso social e histórico en la vida humana, no solo en las instituciones jurídicas, sino también en las relaciones no mediadas por un poder coactivo.

Esta lectura que ofrezco contrasta con la de Rivera (2003), quien sostiene que la ética o moral personal no se centra en la regulación de la interacción humana, sino que se trata de un compromiso personal de vivir una vida ética cuya realización consiste en adquirir mediante la práctica constante un carácter moral (18, 33). Entiende la virtud kantiana como el progreso en la determinación de adoptar máximas éticas a lo largo de una vida completa (Rivera 2003, 26, 87-88). Sin embargo, como sostengo, la ética kantiana, en especial su ética política, se dirige a la regulación de la interacción humana, pero desde otro lugar diferente que el derecho. Pues, Kant elabora una concepción de la virtud en el marco de una virtud social o comunitaria.

La comunidad ética es la unidad de los seres humanos bajo leyes públicas de virtud (*RGV*, 6: 94-95, [118-119]), cuya erección es un deber *sui generis* (*RGV*, 6: 98, [123]) que tenemos todos los seres humanos para alcanzar y sostener la virtud de todos los ciudadanos éticos. Se trata de una virtud que se obtiene mediante la comunidad y tiene un alcance comunitario. Kant es muy claro en afirmar que el individuo aislado no puede alcanzar y sostener la virtud, aun cuando realice la revolución de volverse hacia la ley moral como motor principal de sus acciones (*RGV*, 6: 94, [118]; 48, [70]). Pues, el fin comunitario “no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin” (*RGV*, 6: 97-98, [122-123]). Pero este carácter social de la virtud no significa entender a la moral de forma completamente externa, es decir, de hacer una reducción jurídica de la ética, sino de entender a la moral como una esfera pública en la que interviene una legislación ética interna y una legislación jurídica externa. La ética establece como deber lo que está fuera del alcance de la legislación externa.

Dada la distinción kantiana entre derecho y ética, se podrá deducir que dónde no llega la legislación jurídica es a las cuestiones de virtud, que son interiores. Los ciudadanos de una comunidad política pueden desear un dominio sobre las cuestiones internas de virtud, “allí donde sus medios de coacción no alcanzan” (RGV, 6: 95, [120]). Pero, por ser cuestiones que se expresan en contextos sociales, no están separadas de la vida socio-política, sino que están íntimamente relacionadas con los vicios de la cultura, como ser la envidia, la ingratitud, los celos, la rivalidad y el ansia de dominio (RGV, 6: 27, [44-45]), los cuales contribuyen a relaciones sociales injustas. Pues los vicios de la cultura reflejan, como ha señalado DiCenso (2019), la priorización del amor propio por sobre la imparcialidad, la honestidad y la justicia, de modo que nos beneficiamos del privilegio y de la injusticia (Cf. DiCenso 2019, 40).

Ahora bien, la comunidad ética, como ética de la virtud encarnada, no tiene la función de contrarrestar todo tipo de injusticias. No podemos sostener como Marey (2021) que esta “ética política contrarresta, actuando en el ámbito de lo político, las injusticias económicas y jurídicas que generan las instituciones y el derecho positivo” (22-23, 307). Pues, siguiendo el argumento que hemos desarrollado en el presente trabajo, no pueden ser las injusticias económicas o de participación política aquellas que deben ser contrarrestadas por una comunidad ética, dado que estas son puramente cuestiones políticas jurídicas. Allí es donde precisamente debe llegar la legislación jurídica, asegurando la libertad, la igualdad y la independencia de todos los ciudadanos. Si hay injusticias económicas o de paridad participativa es porque los Estados existentes, evaluados a la luz del ideal republicano, no son Estados que se ajusten a dicho modelo de justicia.

Entonces, ¿A dónde no llega la legislación jurídica? La respuesta es, tomando la terminología de O’Neill, a las “virtudes sociales” (Cf. O’Neill 1996, 189-206; O’Neill 1998, 88). Estas virtudes, aunque distintas de los deberes de justicia, son necesarias para abrazar las relaciones justas, es decir, para contrarrestar aquellas injusticias sociales que están ligadas a la falta de injerencia de la virtud en la trama

de relaciones sociales, y que no son reclamables en cuanto derechos. Ejemplo de estas injusticias son: la indiferencia, el sometimiento, la crueldad, el abuso o la violencia contra otros en cualquiera de sus formas que exponen la vulnerabilidad de las personas en las relaciones sociales ante los “vicios sociales” que se generan. Evitar cualquiera de estas formas de violencia e incluso ayudar a quienes las padecen es un deber interno, que exige el cumplimiento del respeto de los demás como fines en sí. Estas virtudes no son reclamables como derechos, porque no son deberes legislados externamente, pero son igualmente exigibles como fines que son un deber tener para contribuir a la felicidad de los demás y para acrecentar nuestra propia perfección (*TL*, 6: 385-386, [237]). Con las virtudes sociales como deberes éticos se va más allá de la libertad externa, es decir, del derecho, de modo que lo complementa para hacer de las relaciones sociales y políticas relaciones más justas.

d) Finalmente, a partir de las tesis desarrolladas, quisiera destacar las posiciones kantianas frente al debate que nos ocupa sobre el reconocimiento, tanto en el derecho como en la ética.

En primer lugar, podemos ver que para Kant la paridad participativa es un rasgo fundamental del sistema republicano de justicia (distributiva), en tanto que el estado jurídico contiene las condiciones bajo las cuales podemos actuar y elegir sin interferencia arbitraria de otros, compatibilizando la libertad externa de todos y garantizando la participación igual del derecho por parte de cada uno (*RL*, 6: 306, [135]). Pero a diferencia de Fraser, para quien la paridad participativa es el principio normativo que incluye dos perspectivas (Fraser y Honneth 2006, 137-138), cuya elección, como señala Honneth, encierra cierta arbitrariedad (Fraser y Honneth 2006, 124), para Kant esta paridad participativa debe justificarse en un paso anterior con la distinción metodológica deontológica entre el derecho y la ética. El derecho no es una perspectiva, sino una esfera deontológica, en la cual el cumplimiento de la paridad participativa depende del principio normativo de la libertad innata igual para todos, que significa el derecho a la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro, lo cual es posible cuando se restringe recíprocamente la libertad de cada uno según una ley universal (*RL*, 6: 230-231, [39]; 237, [48-49]). Dicha

reciprocidad se logra con la erección de una autoridad pública que monopolice el derecho a la coacción para hacer cumplir las leyes unilateralmente y así asegurar la coexistencia de la libertad externa de todos (*RL*, 6: 256, [69]).

En segundo lugar, podemos deducir que, a diferencia de Fraser y más del lado de Honneth (Cf. Fraser y Honneth 2006, 93-95), para Kant el punto de partida para el reconocimiento jurídico no pueden ser las reivindicaciones históricas, sino que, a la inversa, estas pueden incorporarse como derechos reclamables solo a partir del modelo legal-jurídico que asegure la coexistencia de las libertades de todos. Sin el punto de partida de la libertad y la igualdad jurídica, y la diferenciación deontológica metodológica con la ética, no se pueden reclamar derechos, los cuales se corresponden con deberes jurídicos correlativos, ni se pueden establecer los límites de incumbencia de la legalidad jurídica, a saber, en los fines de las personas y sus proyectos de vida, cuya variedad y libertad de elección tienen que ser garantizados por el derecho, si no se quiere socavar al derecho mismo. Pues el Estado jurídico no puede coaccionarnos a hacer propios los fines que nosotros mismos no nos hemos propuesto (*TL*, 6: 381, [230]). El deber de adoptar fines, como la felicidad ajena y la propia perfección, es un deber ético que no puede legislarse ni coaccionarse externamente (*RL*, 6: 220-221, [25-26]; *TL*, 6: 385-386, [237]).

En tercer lugar, podemos decir que Kant acuerda con Honneth en que la formación de la identidad personal y la autorrealización individual requieren condiciones de reconocimiento mutuo en un ámbito intersubjetivo, social y público (Honneth 1997, 147; Fraser y Honneth 2006, 136). Pero a diferencia de Honneth, Kant distingue con las esferas del derecho y de la ética, dos abordajes separados de la falta de respeto. Por un lado, desde el punto de vista del derecho, la condición civil es la condición jurídica-política que garantiza que, en la interacción externa entre todas las personas, se respete recíprocamente el derecho innato a la libertad, es decir, que se respete la igual libertad de cada persona. Lo que se debe garantizar es el respeto de la personalidad

jurídica de cada uno. Como bien se ha notado en la literatura²⁰, un claro ejemplo de la falta de respeto jurídico sería el uso de una persona como si fuera una cosa, dado que ello iría en contra del derecho de la humanidad en nuestra propia persona, es decir, el de ser un fin en sí mismo y no un medio para los demás (*RL*, 6: 236, [47]). Mientras que para Honneth violentar la integridad corporal de una persona representa un modo de humillación, de menosprecio que destruye las formas elementales de autorreferencia práctica, ligada a una experiencia emocional social (Cf. Honneth 1997, 161-162), para Kant ello tiene un fundamento jurídico. Pues, desde el punto de vista del derecho, el cuerpo y la persona están unidos analíticamente, es decir, que conforman una unidad inseparable (*RL*, 6: 249-250, [60-61]). De ahí, que toda violencia contra el cuerpo de una persona significa violentar también su personalidad jurídica, su derecho innato a la libertad.

Por otro lado, desde la ética política, como una esfera separada, pero complementaria del derecho, Kant aborda la falta de respeto como falta de virtud. Precisamente, la comunidad ética proporciona el espacio público ético no coercitivo, la cual se erige sobre una comunidad política (*RGV*, 6: 94, [119]), con el fin de contribuir a la vida moral de sus integrantes, allí donde el derecho no llega. Desde esta perspectiva ética, para contrarrestar la falta de respeto, la humillación y la indiferencia, y alcanzar el reconocimiento, se requiere de las virtudes sociales, las cuales son necesarias en las relaciones con los demás, en distintos contextos y circunstancias. Ejemplos de estas virtudes podrían ser ayudar o cuidar a otra persona en situación de vulnerabilidad por un contexto de violencia, de enfermedad, de depresión o de discriminación; fomentar la amistad, contribuyendo y compartiendo el bienestar de los otros; o cultivar la simpatía por las personas que nos rodean, para comprender mejor sus deseos y proyectos, como también sus necesidades y dificultades. Ahora bien, estas virtudes sociales no son experiencias sentimentales, sino que forman parte de lo que Kant llama deberes hacia los demás (*TL*, 6: 448, [316-317]). El deber de ayudar a los más pobres no es un deber de virtud, como se dijo, pero el deber de ayudar a los demás tiene que ser considerado en un sentido más amplio,

²⁰ Cf.: Wood 1999, 256; Pascoe 2018, 225.

como bien han señalado Baron y Seymour (2009, 216), que abarca diversas formas de ayuda en cuanto a la obtención de la felicidad (*TL*, 6: 388, [240]). Como dichos autores remarcan, no se debe ayudar de cualquier manera, sino de aquella que no lleve a la humillación o degradación del otro que debe ser ayudado (Baron y Seymour 2009, 215). Ayudar bien tiene como condición hacerlo teniendo en cuenta los fines que cada uno se proponga y los medios para alcanzarlos. Debemos tener en cuenta sus propios proyectos, necesidades, posibilidades, talentos y deseos. La ayuda no sería virtuosa si la hiciéramos de acuerdo a nuestra propia concepción de la felicidad (*TL*, 6: 454, [324]), sino que debe hacerse siempre en función de promover los fines que los demás se propongan, los cuales, para ser virtuosos, deben armonizar con los de los demás, en tanto observen el respeto a la humanidad como fin en sí misma. Asimismo, debemos acrecentar nuestra propia perfección, a fin de estar más preparados para alcanzar nuestros fines y ayudar a los demás a alcanzar los suyos (*TL*, 6: 391-392, [244-245]).

En último lugar, podemos señalar que para Kant, al igual que para Honneth, la igualdad jurídica es un principio fundamental del derecho, el cual significa el reconocimiento del derecho a la igual libertad de todos. Lo que no implica este reconocimiento es la posibilidad de obligar jurídicamente a otros a ser virtuosos y no humillar al prójimo, como vimos, eso corresponde a la ética. Pero lo que sí implica dicho reconocimiento jurídico, desde la posición republicana kantiana, es que un estado es justo siempre y cuando garantice no solo los bienes materiales, sino todo lo que concierne al resguardo del derecho innato de la libertad de sus ciudadanos frente a cualquier forma de coacción arbitraria (*RL*, 6: 237-238, [49]). Esto representa una herramienta fundamental para evaluar y modificar a las instituciones jurídicas existentes. Un ejemplo de ello podría ser la inclusión legal del matrimonio igualitario. Aunque esto ha sido muy controversial en la literatura kantiana, por su planteo del matrimonio estrictamente heterosexual y por sus referencias homofóbicas en la doctrina del derecho (Cf. *RL*, 6: 277, [98]), ciertamente reprochables como desdeñables, sin embargo, si se quiere hacer coherente su teoría sobre la justicia, no se puede mirar para otro lado para pensar en el matrimonio

igualitario²¹, pues la no inclusión del matrimonio igualitario significaría socavar el principio jurídico fundamental de la teoría de la justicia kantiana. En principio, para Kant el matrimonio es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura (*RL*, 6: 277, [98]), porque solo mediante esta institución jurídica los cónyuges no son adquiridos como cosas, sino que restituyen su personalidad jurídica al adquirir derechos recíprocos, preservando su libertad e igualdad en la sociedad doméstica (Cf. *RL*, 6: 278, [99]). Ahora bien, si se niega la inclusión del matrimonio igualitario, con ello se niega a las personas no heterosexuales la posibilidad de preservar su personalidad jurídica en la esfera doméstica. Es decir, se niega el acceso al derecho que preserve su libertad e igualdad, lo cual contradice al principio jurídico del derecho kantiano, y por tanto, no se puede sostener. Así, la propia teoría kantiana brinda las herramientas para pensar la reforma de instituciones hacia instituciones más justas.

4. Conclusión

Ante la tarea de abordar las problemáticas de la distribución y el reconocimiento en la elaboración de una teoría de la justicia, vimos que Fraser y Honneth iluminan con su discusión sobre los senderos por los cuales se debe pensar la relación (y distinción) entre ambas problemáticas. Por su parte, Honneth sostiene que una teoría de la justicia requiere un enfoque monista, según el cual la distribución puede reducirse al reconocimiento, en tanto que es solo una forma más de lucha por el reconocimiento bajo el principio de la igualdad jurídica. Entiende por injusticia a un daño ocasionado por la falta de respeto en alguna de las tres formas de reconocimiento. En cambio, Fraser sostiene

²¹ Esto en posición a Pascoe (2018), quien sostiene que los argumentos de Kant afianzan el privilegio patriarcal, dado que la igualdad formal de la libertad externa se transforma dentro del hogar, donde la desigualdad natural organiza las relaciones (231). Por ello, Pascoe concluye que “quienes quieran pensar críticamente una verdadera reforma del matrimonio igualitario, deben mirar más allá de Kant en busca de otro marco filosófico” (235).

un enfoque dualista, según el cual la distribución y el reconocimiento son dos perspectivas diferentes e irreductibles del único principio de justicia, el de la paridad participativa. Entiende por injusticia a la negación del estatus de interlocutores plenos para participar como iguales en la elaboración de patrones culturales y en las condiciones económicas que aseguren dicha participación como igual.

La postura que se defendió en este trabajo, a partir de una lectura política de la filosofía práctica madura kantiana, es que dada la distinción entre las esferas del derecho y de la ética, la justicia se halla ensanchada al mostrar que la virtud es también necesaria para lograr relaciones sociales justas, para llegar a donde el derecho no llega. Sin embargo, esto no significa reducir la esfera ética a la del derecho, ni que sean dos perspectivas de un único principio, sino que Kant sostiene un dualismo que permite pensar el reconocimiento intersubjetivo como necesario tanto en la esfera del derecho como en la esfera de la ética, pero desde abordajes diferentes e irreductibles. Desde la ética política podemos pensar en el reconocimiento de obligaciones que involucran e inciden en elecciones (y proyectos de vida) que se dan en un marco ético comunitario, en el cual debemos respeto, solidaridad, no indiferencia, no agresión, a todos los demás seres humanos por su valor intrínseco de fines en sí mismos. Pero también podemos pensar desde el derecho un reconocimiento del igual ejercicio de la libertad externa de todos con quienes conformamos una comunidad política, lo cual implica el reconocimiento jurídico de la independencia material y de todo aquello que atañe al derecho innato de la libertad, para que todos se hallen en igualdad de condiciones legalmente para una paridad participativa como ciudadanos activos.

Este análisis sobre la teoría de la justicia muestra que el diagnóstico de Kant es positivo en cuanto a la posibilidad de avanzar hacia (el ideal de) sociedades más justas, pero no es ingenuo, pues sabe que las sociedades existentes están atravesadas por distintas injusticias que subyacen a la naturaleza de las relaciones sociales. Al igual que Honneth, con sus principios abstractos, Kant da cuenta de que cualquier teoría de justicia que responda a un patrón determinado de la historia no pueden ser fijos e incorregibles, como podría ser en términos

contemporáneos las teorías elaboradas a partir de las reivindicaciones que son reclamadas por los movimientos sociales de las sociedades capitalistas, sino que pueden modificarse en el tiempo, de hecho deben ir modificándose para dar cuenta de nuevas formas de reconocimiento bajo los ideales de justicia y de virtud que requieren las interacciones sociales justas. La propuesta de Kant, desde el punto de vista práctico, parte de principios abstractos que dan lugar a evaluaciones y modificaciones sobre la práctica de la virtud y la justicia, y por ello no están desconectados de los contextos sociales, culturales e históricos en los que efectivamente se dan las injusticias sociales.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los/as evaluadores/as anónimos/as de la revista por sus valiosas sugerencias para mejorar mi trabajo.

BIBLIOGRAFIA

Baron, Marcia / Seymour Fahmy, Melissa. 2009. “Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals”, en *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Editado por T. Hill, West Sussex: Wiley-Blackwell, 211-228.

Bertomeu, María Julia. 2018a. “El lado oscuro de los derechos humanos. Una relectura de la crítica de O’Neill a los “derechos sociales” con Kant (y con los textos kantianos de O’ Neill)”, en *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, Editado por N. Sánchez Madrid y P. Satne, Valencia: Tirant Humanidades, 173-199.

Bertomeu, María Julia. 2018b. “Kant: una concepción republicana de la justicia pública”, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol. 7, Nº13, 109-126.

Bertomeu, María Julia. 2019. “Kant: ¿Liberal o republicano?”, *Contextos Kantianos (Journal International of Philosophy)*, Nº10, 162-179.

Boot, Eric. 2018. “Judging Rights by Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights”, en *Kant’s Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Editado por L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, y P. Satne, Cardiff: University of Wales Press, 46-67.

Darwall, Stephen. 2008. “Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect”, en *Kant’s Ethics of Virtue*, Editado por M. Betzler, Berlin: Walter de Gruyter, 174-199.

DiCenso, James. 2011. *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

DiCenso, James. 2019. “Kant on ethical institutions”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 57(1), 30-55.

Fraser, Nancy. 2000. “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”, *New left review*, N° 0, 126-155.

Fraser, Nancy. 2008. *Escalas de justicia*, trad. Martínez Riu, A., Barcelona: Herder.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, trad. Manzano, P., Madrid: Morata.

Guyer, Paul. 2002. “Kant’s Deductions of the Principles of Right”, en *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Editado por M. Timmons, Oxford: Oxford University Press, 23-64.

Hill, Jr., Thomas E. 2008. “Kantian Virtue and ‘Virtue Ethics’”, en *Kant’s Ethics of Virtue*, Editado por M. Betzler, Berlin: Walter de Gruyter, 29-59.

Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento*, trad. Ballesterro, M., Barcelona: Crítica.

Kant, Immanuel, (MS) *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, 205-493; (RL) *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 205-378; (TL) *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 379-491, [Trad. Cortina Orts, A. y Conill Sancho, J., Barcelona: Altaya, 1996].

Kant, Immanuel, (RGV) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, 1-102 [Trad. Martínez Marzoa, F., Madrid: Alianza Editorial, 2007].

Marey, Macarena. 2021. *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, Adrogué: La Cebra.

O'Neill, Onora. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, Onora. 1998. "Kant's Virtues", en *How Should One Live Essays on the Virtues*, Editado por R. Crisp, USA: Oxford University Press, 77-97.

O'Neill, Onora. 2016. "Rights, obligations and world hunger", en *Justice across Boundaries. Whose Obligations?.* Cambridge: Cambridge University Press, 29-42.

O'Neill, Onora. 2015. "Cosmopolitanism then and now". En *Constructing authorities: Reason, politics and interpretation in Kant's philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 199-214.

Pascoe, Jordan. 2018. "A universal Estate: Kant on Marriage Equality", en *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Editado por L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, y P. Satne Cardiff: University of Wales Press, 220-240.

Quiroga, Noelia E. 2020. "El origen, objetivo y función de la comunidad ética en La religión dentro de los límites de la mera razón de Kant", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(3), 437-447.

Rivera, Faviola. 2003. *Virtud y Justicia en Kant*, D.F., México: Distribuciones Fontamara.

Wood, Allen. 1999. *Kant's Ethical thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fecha de recepción, 4 de abril de 2022

Fecha de aceptación, 13 de junio de 2022.