

Andrea Faggion, Nuria Sánchez Madrid, Alessandro Pinzani (eds.), *Kant and Social Policies*, Palgrave Macmillan, 2016, 177 pp.

El volumen recoge trabajos que quieren mostrar a Kant como contemporáneo. Los textos reunidos en el mismo abordan temas como la pobreza, la redistribución de la riqueza, las condiciones materiales de la ciudadanía y la naturaleza y alcance de los derechos humanos. Se han tomado también en consideración la obra de académicos como Rawls u O'Neill, que, ocupándose de textos ambiguos o que se prestan al malentendido, han ampliado el modo tradicional de considerar a este autor. Los tópicos en torno a los que se ha aglutinado la lectura ético-política de Kant, los de la autonomía personal, la libertad o la emancipación, presentan sus propias limitaciones y debilidades. El "lado oscuro" del republicanismo, por las restricciones de la condición de ciudadano o la falta de una justificación fuerte de los derechos de las personas precarias, por ejemplo, serían algunos de los aspectos que, considerados precisamente a la luz de los problemas del mundo contemporáneo, promueven los análisis y discusiones con Kant de estos trabajos.

El trabajo de A. Pirni (pp. 65-92) examina la concepción kantiana de la "esfera social". Se trata de saber si los textos de Kant postulan modelos de intersubjetividad cooperativa o "comunitaria", o si más bien arrojan un "balance precario" en relación a las cuestiones sociales. El trabajo consta de dos partes, que se ocupan de dos aspectos de la obra kantiana, y que arrojan saldos contrarios. La cuestión de separación entre "unión civil" y "sociedad" de los trabajos de Kant sobre filosofía política (metafísica de las costumbres y filosofía de la historia) contribuye al balance negativo, mientras que el reino de los fines, abordado en la filosofía moral (crítica), fundamenta en cierta manera la esfera social.

Kant distingue entre dos modos de articulación de los miembros de una sociedad, la "unión civil" y "sociedad" (Kant, *MS*, 6: 306-7). La primera manera muestra la articulación jerárquica de la misma, que distingue y separa al gobernante (o al régimen de la ley, tanto da) del súbdito. La sociedad, por su parte, está formada por miembros de igual calidad, los socios, que comparten el hecho de estar sometidos todos a las mismas leyes. En la unión civil se da un régimen de subordinación mientras que en la sociedad civil la articulación es igualitaria o por coordinación (*MS*, 6: 307). Lo que está en cuestión es si el complejo de los derechos humanos, aceptado que comprenden también derechos sociales como el derecho a la subsistencia, a la salud o a la educación obligatoria (pp. 68 ss.), está amparado por las leyes de la unión civil o si no es más que un conjunto de *desiderata* de la sociedad que no tiene fuerza normativa para ampararlos. Por una parte, la proximidad entre unión civil y sociedad es clara, pero el solapamiento entre ambas es imposible. Aunque las relaciones entre los miembros de la sociedad tienen lugar dentro de la ley, no se pueden reducir a ella. La dificultad está en que derecho público ampara sólo un modo de relación con la propiedad, tal y como lo expone el derecho privado, modo que no agota sin embargo

las relaciones que son posibles en términos de igualdad entre los miembros de la sociedad. Ciertamente Kant ha contemplado el deber del gobernante de amparar a los que se encuentran en situaciones de precariedad, responsabilizándose de orfanatos y establecimientos de asilo (*MS*, 6: 325-6; cit. en Pirni, p. 73). Pero esto parece más un “propósito específico” que la consecuencia de una verdadera “*justicia redistributiva*” (p. 74).

En la *Grundlegung*, en cambio, a juicio de Pirni puede vislumbrarse la posibilidad de que la ley y la ética compartan un espacio común, el cual podría repercutir en la sociedad civil. Concretamente es el “reino de los fines” el que alberga esta posibilidad. El reino de los fines sería el “saldo comunitario” del imperativo categórico (p. 80). ¿Cómo? En el reino de los fines tenemos tanto una idea como un ideal; constituye un particular “diafragma” (una estructura intermedia que une y separa a un tiempo), pues participa tanto de la condición de idea como la de ideal (p. 89). Concretamente el reino de los fines es un “principio regulativo ... [que] es simultáneamente constitutivo” (*KU*, 5: 457; cit. por Pirni, p. 89). En tanto que *idea*, constituye una instancia legisladora, una “estructura constitutiva” que debe guiar la conducta de los seres racionales y que no admite desviaciones. En este sentido importa que su estructura sea sistemática, lo que quiere decir que los miembros del reino de los fines están enlazados en términos absolutos o no negociables (es decir, todos son límites de todos). Esta estructura hace que la idea sea también un *ideal*, es decir, que pueda rendir además regulativamente, pues no deja de re-orientar todo el tiempo la formación de una tal comunidad racional en el trato que los hombres se dan unos a otros. Gracias al reino de los fines, los seres humanos estarían unidos en una “empresa co-ordinada y co-operativa” a un tiempo. El reino de los fines constituye “una peculiar fundamentación de la esfera social” (p. 90).

El trabajo de S.M. Shell, que abre el volumen, propone analizar el problema de la justicia redistributiva en Kant, tomando como presupuesto fundamental la distinción entre dos clases de ciudadanía. Podría parecer que la idea de una dependencia económica satisfecha por el estado contraviene el “derecho innato” a la independencia (p. 18). Sin embargo, si se considera que una cosa es la ciudadanía activa, a saber, la que hace de los ciudadanos partícipes y sujetos del estado y de su triple autoridad (legislativa, ejecutiva y judicial), y otra distinta la ciudadanía pasiva, que consiste en el sometimiento del sujeto a la autoridad en la que no es parte activa, se puede considerar plausible que Kant pudiera aceptar la idea de una justicia redistributiva.

El estado puede proveer y ayudar a los ciudadanos entendidos como ciudadanos pasivos, pues ello no tiene por qué impedir que sean “autosuficientes” como ciudadanos activos. Pero para que esto sea así, hace falta todavía otra cosa, la educación. Nada debe impedir a los ciudadanos pasivos lograr su “estatus activo” (p. 18). El obstáculo no será sin embargo la pobreza sino la falta de educación. La educación debe ayudar a los ciudadanos a que puedan mantenerse a sí mismos por sí mismos. El estado debe promover la *Selbständigkeit*, que no debe entenderse como la independencia en el sentido de la libertad y ausencia de coacción, sino como la capacidad de “mantenerse uno a sí mismo” (*Päd* 9: 486; cit. en p. 19). El Estado no debe abandonar a los ciudadanos a la miseria pero ante todo debe promover en ellos lo que podríamos llamar “carácter civil” (p. 22), la virtud, condición al tiempo que fuerza, para ser ciudadanos activos y autosuficientes.

A Pinzani y N. Sánchez Madrid sostienen que Kant no es un “pensador liberal”, en su sentido habitual al menos, ni tampoco un “republicano clásico” (p. 26). Aun-

que muchos intérpretes así lo crean, Kant no cifra la legitimidad de la ley y del Estado en el consentimiento hipotético y actual de los sujetos; antes bien, apela a la idea racional de una voluntad unidad, que es original y *a priori*. A juicio de estos autores Kant no acepta que los sujetos sean libres y que cada una pueda considerarse como un ciudadano en sentido pleno.

Kant asume como principios del estado civil los de libertad, igualdad e independencia. El problema es saber si ha considerado, y cómo, que los dos primeros principios pueden verse limitados considerablemente por las condiciones económicas. Kant tiene en cuenta que hay obstáculos formales que contravienen estos principios, pero también distingue entre dos clases de ciudadanía, la activa y la pasiva (*MS*, 6: 314), donde la protección formal de los principios sólo está asegurada para la segunda, mientras que la primera debe su verdadera independencia y libertad, en fin, su agencia política, precisamente a su empoderamiento económico. Hay textos que sostienen esta separación (que apoyan la condición liberal del pensamiento de Kant) pero los autores apuntan pasajes de la *MS* en los que queda de manifiesto la obligación del Estado de garantizar la “supervivencia física” de todos sus ciudadanos (p. 38). Si los sujetos se han sometido a la autoridad del Estado, entre otras cosas lo hacen para que éste asegure su propia supervivencia y puedan satisfacer sus necesidades naturales básicas. El “bienestar” es también una obligación de la “comunidad” (*MS*, 6: 326; cit. en p. 39). No puede decirse por tanto que la percepción del Estado por parte de Kant sea la del liberalismo clásico, que sólo habla de un “estado mínimo” (p. 40).

Los sujetos no pueden considerarse como sujetos en el sentido liberal clásico, toda vez que sus derechos no son innatos e inalienables, pues todos dependen no sólo de su comportamiento (están bajo la autoridad del Estado), sino también de su estatus social y económico, que puede ser contingente, es decir, independiente de su voluntad.

Por lo que hace a su idea de ciudadanía, Kant la vincula sistemáticamente con el republicanismo. Si apoyaría o no un derecho universal a la ciudadanía, no puede deducirse de su concepción del cosmopolitanismo, que tiene a su base la existencia de una unión civil en todos los estados. No se puede saber, por tanto, si y cómo consideraría la cuestión de los refugiados, por ejemplo. Lo que sí se sabe, en cambio, es que apoya incondicionalmente el derecho de hospitalidad (que no debe confundirse con el derecho de acogida). Kant apoyaría por tanto un derecho de ciudadanía más bien estrecho (p. 43), precisamente porque tiene una base republicana. Como señalan los autores, siguiendo a Kleingeld, Kant, al igual que Rawls, no podría entender el cosmopolitanismo si no es como un desarrollo consecuente del afianzamiento de los estados.

A. Pavão y A. Faggion muestran que la “defensa inmoral” que hace Kant a favor de la restricción de derechos políticos sirve para poner en claro algunos “errores conceptuales” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Concretamente, la Declaración confunde los términos éticos con los términos jurídicos. Por ejemplo, confunde el derecho a la libertad entendido como estar liberados de toda coacción por la voluntad de otro con un presunto derecho a la libertad entendido como el no estar sometidos a circunstancias objetivas y necesidades internas (digamos inalienables). Pues bien, si los Derechos Humanos se entienden de esta manera, resulta “plausible”, dicen los autores, la oposición de Kant la Declaración.

Kant habría objetado que se han tomado preceptos éticos por leyes estatutarias. La lectura kantiana de los Derechos Humanos avala una “deflación” de los

derechos aducidos en ella con el fin de preservar los “derechos genuinos” (p. 63). Para empezar, Kant no habría entendido la Declaración como una declaración de los derechos del Estado. El único derecho supremo para Kant, entendido como la contrapartida del deber ético, sería el de la libertad, que habrá de entenderse en términos éticos. Es decir, como un derecho que depende únicamente del ejercicio de la libertad interna, de la adopción por parte del sujeto de sus propios fines. Un deber estrictamente jurídico, en cambio, tiene que ver con la coacción externa y no está vinculado a los fines que pueda proponerse el sujeto, sino más bien a la “condición limitante de la libertad de acciones de todo ser humano” (*GMS*, 4: 430-1; cit. p. 57).

El ideal de humanidad y solidaridad habría sido, pues, rechazado por Kant en su formulación de los tres principios de la “condición civil”. Estos son la libertad de todo miembro de la sociedad (como ciudadano), su igualdad formal con cualquier otro sujeto y su independencia de cualquier otro miembro en cuanto a los bienes (*TP*, 8: 290; cit. p. 61). Condiciones todas ellas que dependen de una noción *mecánica*, o externa, de libertad, entendida como la no interferencia en la libertad de otros (p. 55) y no como un deber ético.

Dos trabajos se ocupan de la relación entre Kant y Rawls. El trabajo de H. Varden lleva a la discusión a Rawls con Kant, además de con R. Nozick (que comenzó en 1974 una polémica con el clásico de Rawls *Una teoría de la justicia*) en relación a la “justicia económica”.

La mayor parte de los estudiosos de Kant han considerado que su posición es diametralmente opuesta a la cualquier clase de redistribución de los recursos materiales para aliviar la pobreza de la sociedad (p. 99). Se aducen los textos de Kant en los que considera la “benevolencia” como un “deber imperfecto”, además de recordar el argumento de Nozick que afirma que otorgar a alguien el derecho de servirse de la propiedad de otro para facilitar el desarrollo de sus capacidades sería lo mismo que otorgarle el derecho a esclavizarle (p. 99). Otros comentaristas, como Rawls u O’Neill, sostienen que sí se puede aceptar, en términos kantianos, que el estado obligue a la caridad (p. 100). A juicio de la autora, Kant no confunde la caridad o la benevolencia, que sería un deber ético, es decir, concerniente al “uso interno del arbitrio”, con una ley civil o un derecho de justicia, que sólo concierne a al uso externo de la voluntad, donde sí puede haber coacción (p. 101).

Sin embargo, todavía puede sostenerse una interpretación alternativa, que haría sostenible un concepto de justicia económica doméstica en Kant. Los argumentos de Varden son argumentos “sistémicos”. Debe haber una razón estructural, que nace de la constitución misma del Estado y de su monopolio de la coacción, que funciona como condición de distintas intervenciones del estado que podrían considerarse justicia económica. El Estado debe garantizar un “alivio incondicional de la pobreza”, no proveyendo automáticamente de riqueza o limitado la propiedad de otros, sino garantizando el acceso legal de cualquiera a la propiedad (p. 113-4). Asimismo, el “derecho público” debe regular la economía, el territorio y las finanzas, pues aquel garantiza justamente el acceso de todos los ciudadanos a ciertos servicios públicos que deben ser financiados.

La diferencia entre derecho público y derecho privado es la clave para la autora. Visto el texto kantiano con “lentes voluntaristas” (p. 120), el razonamiento de Kant se centra básicamente en la noción de libertad, y no en elementos contingentes de la condición humana o de la ética, y es aquí donde reside su fuerza. En este sentido

el razonamiento de Kant asume alguna de las intuiciones de Nozick y de Rawls, al tiempo que revela sus debilidades.

El segundo trabajo sobre Rawls, de F. Rivera Castro, compara el análisis de este autor de las causas del conflicto y de su posible solución con el análisis y solución de Kant. La diferencia es que mientras que para Kant la causa y la solución está en los términos del contrato (así como en la situación de las partes), Rawls propondrá en cambio un análisis y una solución no-contractualista.

El análisis de Kant sobre el modo de vincularse los estados y su diagnóstico de un conflicto inevitable, presupone que todos los estados están en una situación de independencia recíproca y en una imperfecta igualdad en cuanto a la fuerza. Pero son unos parámetros no-morales los que al fin y al cabo constituyen las condiciones de posibilidad del éxito de leyes coercitivas o de acuerdos para formar una liga de estados (p.146). Porque sólo cuando los estados alcancen estas condiciones materiales, como decimos, la independencia recíproca y un grado de desarrollo material suficiente, es decir, cuando desaparezcan las desigualdades entre ellos, sólo entonces será posible la solución contractual. Condiciones, y esta es la clave, que no se diferencia en lo esencial de las que encontraríamos en un estado de naturaleza (p. 143).

Rawls, en cambio, considera que las causas del conflicto deben buscarse en “la estructura institucional interna de algunas sociedades”. Hay sociedades que saben gestionar los conflictos y otra no disponen de sus herramientas o forma institucional. ¿Cuáles? En principio podría parecer que tienen que ser sociedades liberales. Rawls no lleva la condición hasta este punto, pero sí dice que al menos tienen que ser “decentes”. Esto quiere decir, primero, que las sociedades tienen que satisfacer las necesidades básicas de sus ciudadanos (p. 134), de modo que sus intereses legítimos sean compatibles entre ellos y con los intereses de otras sociedades. Pero sobre todo presupone una “transformación moral interna” de las sociedades mismas, en sus ciudadanos. La “decencia” que propone como *mínimum* moral no es sino “una idea normativa de la misma clase de la idea de lo razonable, aunque más débil” (cit. en p. 132). Básicamente supone que los miembros de esa sociedad no deben ser utilizados nunca como medios, que es lo que llama “mínimo estándar de justicia sustantiva” (*ibidem*). No se trata tanto de que la sociedad funcione gracias a un contrato consensuado por todos los ciudadanos, que sería el “máximo estándar”; tan sólo basta con que sean tratados como iguales.

El trabajo de J.T. Klein cierra este interesante volumen. A juicio de este autor, Kant defiende una suerte de “pensar patriótico y republicano” (p. 171), que no habrá que fiar en la educación privada, sino, antes bien, en la educación pública, que entiende como la formación de una suerte de “virtud moral”.

No se trata de una “educación cívica”, que consistiría nada más que en la instrucción acerca de las leyes positivas del estado. También implica inculcar los “deberes de virtud” basados en la ley moral y en el principio de autonomía. Esto no contradiría el pensamiento liberal de Kant, primero porque estos deberes no se basan en el principio material de la felicidad; en segundo lugar, porque el estado no obligará a nadie a pensar patrióticamente o a ser un ciudadano virtuoso, pues permitirá a los individuos actuar sólo en conformidad con las leyes.

Para lograr esta virtud cívica Klein propone, en conformidad con el pensamiento moral y político de Kant, el seguimiento de al menos tres principios (pp.166-171): evitar el paternalismo, evitando imponer una noción de vida buena o de felicidad; los niños deben aprender a actuar por deber y no sólo por las ventajas de cumplir con el

mismo; la práctica continua del uso público de razón. Al fin y al cabo, sólo un “político moral” puede promover una verdadera república (*PP*, 8: 377; cit. en p. 172). En resumen, un libro muy oportuno y necesario para introducir cuestiones poco hoyadas en la bibliografía kantiana.

Jesús González Fisac