

## “Ein weites Feld”. Revisitando el Kant político y republicano

### “*Ein weites Feld*”. *Revisiting the Political and Republican Kant*<sup>1</sup>

MARÍA JULIA BERTOMEU/NURIA SÁNCHEZ MADRID\*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, República  
Argentina/Universidad Complutense de Madrid, España

#### Resumen

El escrito continúa una discusión mantenida por Macarena Marey, María Julia Bertomeu y Nuria Sánchez Madrid en torno a la capacidad de los principios del republicanismo kantiano para transformar el espacio social en un ámbito en el que la autosuficiencia material constituya una de las condiciones fundamentales para que la igualdad formal ante la ley y la libertad política puedan actualizarse. En estas coordenadas se manifiestan también algunas discrepancias en lo concerniente a la percepción kantiana de las injusticias sociales y políticas propias de su tiempo, si bien se alcanza el acuerdo de que el diseño institucional del republicanismo kantiano constituye un dispositivo conceptual suficiente para eliminar la desigualdad económica que comporta pasividad civil y política.

#### Palabras clave

Kant; republicanismo; propiedad; voluntad omnilateral; autosuficiencia

---

<sup>1</sup> La presente discusión se ha visto beneficiada por el *Book Symposium* sobre el manuscrito de Macarena Marey, *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, organizado por Paola Romero (Univ. De Fribourg) el 2 y 3 de Octubre de 2020 por la plataforma Zoom, con la colaboración de la Red Iberoamericana RIKEPS. Asimismo, la ponencia presentada el 26 de noviembre de 2020 por María Julia Bertomeu en el Seminario dedicado a Kant y la filosofía alemana clásica en el IIF de la UNAM, coordinado por Efraín Lazos, dictada también por la plataforma Zoom —como dictan los tiempos de la crisis pandémica por la COVID-19— ha sido de gran utilidad para articular la presente reacción a este capítulo del manuscrito mencionado de Macarena Marey.

\* María Julia Bertomeu es investigadora del CONICET (Argentina). E-mail de contacto: [mjbertomeu@gmail.com](mailto:mjbertomeu@gmail.com). Nuria Sánchez Madrid es Profesora Titular del Departamento Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: [nuriasma@ucm.es](mailto:nuriasma@ucm.es)

## Abstract

This paper engages in a discussion held by Macarena Marey, María Julia Bertomeu and Nuria Sánchez Madrid on the capacity of Kant’s republicanism to transform the social realm in a space where material self-sufficiency acts as a key condition to embody formal equality towards the law and political freedom. In this discussion the authors also show some disagreements concerning Kant’s perception of social and political injustice of his time, although they agree in the thesis that the institutional agenda contained in Kantian republicanism means a sound conceptual framework for removing the economic inequality that leads to civil and political passivity.

## Key words

Kant; republicanism; property; omnilateral will; self-sufficiency

El artículo de Macarena Marey –a quien considero discípula además de colega- es excelente. Es el texto de quien conjuga un conocimiento muy preciso de la doctrina jurídica y política de Kant con algunos temas de la filosofía política clásica, y proyecta las ideas del Kant republicano a temas de estricta actualidad político-jurídica, y muy especialmente al de la propiedad y la soberanía. En este artículo, además, Marey retoma y propone mediar en la interesante discusión que hemos tenido recientemente con Nuria Sánchez Madrid, originada en un comentario mío al texto publicado por Alejandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid en el 2016, al que luego gentilmente respondió Nuria. (Bertomeu, 2019; Pinzani, Sanchez Madrid, 2016; Sánchez Madrid, 2019).

Hay varios puntos en común entre nosotras, y sobre algunos de los puntos en común —y sus matices— centraré mi comentario.

En primer lugar: las tres aceptamos que Kant no fue un liberal en el sentido europeo del término, pero tampoco lo fue en un sentido anglosajón, metodológicamente centrado en problemas de justicia distributiva *ex post*. Entonces, no fue metodológicamente un liberal anglosajón, porque la justicia distributiva era para Kant la conclusión de un silogismo práctico en el que una corte de justicia –en caso de litigio- debía expedirse sobre si un caso particular era subsumible en la premisa mayor, esto es en la ley (*iusti*) que, entre otras cosas, aporta el criterio *ex ante* para juzgar la legitimidad de las apropiaciones adquiridas. Y esas apropiaciones adquiridas estaban reguladas por la voluntad general –el legislativo- en función del derecho natural de todos a estar ahí “donde la naturaleza y el azar los haya colocado”, esto es, reguladas en función de garantizar universalmente el derecho a existir sin pedir permiso a otros. No se trataba, entonces, de redistribuir el excedente.

Pero tampoco fue un liberal a la europea por varias razones la primera de las cuales es histórica, pero además porque su concepto de libertad externa -política y jurídicamente relevante- no es liberal. La libertad externa sobre la que pivota el entero sistema jurídico-político kantiano tiene como principal atributo el de la *independencia*, pues sólo es externamente libre quien no depende del arbitrio constrictivo de otro cualquiera. Esa

libertad no es absoluta, está recíprocamente embridada por una ley universal *a priori*, cuyo criterio de legitimidad es que el goce de esa independencia sea compatible con el ejercicio de la independencia de todo otro y de manera universal. La idea de libertad externa nos dice Kant, supone reciprocidad y universalidad frente a todo tipo de constricciones externas ilegítimas –del *imperium* y del *dominium*, esto es, constricciones provenientes de un poder arbitrario, público o privado-. Y en función de esta idea, Kant diseñó *a priori* un sistema jurídico-político en su totalidad, desde el derecho privado y el público político, hasta el cosmopolita.

Ahora bien, de esta definición de libertad externa se sigue -para Kant, y para la tradición republicana en general-, que la libertad y la igualdad no son valores en competencia, porque la igualdad es “la reciprocidad en la libertad”. (MS AA 06: 230, 237). Sobre este último punto, sobre los alcances y las limitaciones del principio *a priori* de igualdad de Kant, retomo los valiosos comentarios de Nuria Sánchez Madrid y de Macarena Marey, que me permitirán hacer algunas aclaraciones adicionales sobre nuestras diferencias. Me atrevo a decir que nuestros matices giran en torno a la siguiente pregunta: ¿cuál fue la posición de Kant ante la desigualdad económica que también produce desigualdad política?

En su respuesta a mi comentario, Sánchez Madrid insiste en una dualidad que encuentra en el Kant de la *Doctrina del Derecho*, entre “la protección jurídica que el Estado debe ofrecer a los ciudadanos en su totalidad, y la dualidad que abre sobre problemas de enorme incidencia social y política, como lo son la pobreza y, en general, la desigualdad económica extrema” (Sánchez Madrid, 2019: 180). La autora aclara que *no afirma* que Kant no preste suficiente atención a la capacidad de los sujetos para abrirse paso en el proceso de intercambio de bienes y mostración de talentos, pero que *sí afirma* que el argumento de Kant “adolece de una atención institucional hacia aquellos individuos que son lanzados a los márgenes de la actividad profesional y productiva” (Sánchez Madrid, 2019: 183). Y sobre este último punto, vuelve a expresar su inquietud por el texto kantiano de 1793: “a cada miembro del ser común le debería ser posible alcanzar, dentro del mismo, el nivel en cualquier rango (que le corresponda a un súbdito) al que puedan llevarlo su talento, su diligencia y su suerte”, texto que Kant introdujo en su explicación del principio *a priori* de la “igualdad formal de cada miembro de la sociedad en cuanto súbdito” (TP, AA 08: 292).

El argumento de Sánchez Madrid en este punto –que es más extenso y reconoce que abreva en la crítica de Marx al sistema capitalista, aunque sin confundir a Kant con Marx, por supuesto- es que Kant no prestó suficiente atención a las consecuencias de esa “lógica de la libre competencia” que ensalza en el texto, y cuyo resultado podría ser que la vida de un número creciente de sujetos sea un verdadero infierno ante el cual las instituciones jurídicas no sean capaces de interpretar como injusta a la pobreza, la precariedad y la exclusión (Sánchez Madrid, 2019: 184).

Ahora bien, si la tesis de Sánchez Madrid es que bajo un sistema capitalista avanzado el principio formal de igualdad ante la ley —interpretado como un principio de oportunidades abiertas para todos los merecedores, por lo general tocados por la buena suerte—, se ha usado como baluarte para la defensa de la propiedad privada exclusiva, excluyente y expropiadora, estoy totalmente de acuerdo con su interpretación. Pero creo necesario realizar algunos comentarios de cara al contexto en el que Kant lo introdujo.

En primer lugar, el principio de igualdad formal ante la ley tuvo, tiene y tendrá diferentes consecuencias, según el papel que se le otorgue en su interpretación a los distintos poderes de un estado, esto es, al legislativo, ejecutivo y judicial, y según sea la lectura y la primacía de las funciones de cada uno de ellos. Volveré muy brevemente sobre este punto al final. Bajo la monarquía prusiana absoluta el principio tenía un significado muy preciso y Kant no deja de decirlo en el texto, a saber, garantizar la igualdad formal (y no material) ante la ley, de los individuos súbditos de la corona frente a los atropellos de la administración gubernamental monarco-despótica, por ejemplo, frente a los famosos funcionarios prusianos que debían obedecer, sin razonar. Y el principio también garantizaba una defensa jurídica para los derechos de los súbditos no privilegiados frente a los derechos especiales de los privilegiados. De ahí que Kant agregue de inmediato -luego de hablar de mérito y suerte- que *no es lícito* que existan co-súbditos capaces de cerrar el paso a los demás mediante prerrogativas hereditarias; ni tampoco lo es que quienes heredan grandes fortunas las transmitan a su descendencia, impidiendo que los demás —si su talento, diligencia y suerte lo hacen posible—, estén facultados para elevarse a iguales posiciones, pues de otra manera a algunos les sería lícito coaccionar, sin ser coaccionados. (TP, AA 08: 292-293). No olvidemos, tampoco, que si bien se trata de una igualdad formal y no material, la eliminación de privilegios hereditarios también significaba, en ese momento, la supresión de los clásicos fideicomisos de bienes que no se podían enajenar y estaban creados, como bien de la familia, para sustento de la nobleza. En todo caso, esa lógica de la libre competencia de los meritorios estaba acompañada de fuertes vallas que cerraran el camino a los acumuladores de tierra, que para Kant era la “sustancia” que hacía posible toda apropiación originaria. En este punto, a mi modo de ver, Kant estableció una relación causal clara entre la acumulación de tierras, y el infierno que tan bien describe Nuria Sánchez Madrid.

Es posible que mi interpretación “caritativa” del texto de *Teoría y Praxis*, derive de una antigua costumbre de hurgar siempre en el contexto de los textos kantianos, y muy especialmente en las interpretaciones de sus críticos, conservadores o revolucionarios, y en este caso conservadores. Para decirlo muy brevemente, imaginemos el impacto que pudo tener -en la Prusia dieciochesca y en pleno periodo revolucionario francés en 1793-, la consigna de “igualdad de todos los seres humanos”, entendida como principio *a priori* regulativo de una verdadera constitución jurídica republicana. Para el contra-revolucionario discípulo de Kant, Friedrich Gentz -el traductor de Burke al alemán-, por ejemplo, “las prerrogativas hereditarias no siempre lesionan el derecho a la igualdad de los co-súbditos”, porque “la igualdad jurídica nada tiene que ver con los privilegios

hereditarios, que no le competen al derecho político y deberían juzgarse con criterios de utilidad, pues de otro modo, ese “foro incompetente” (el derecho político) podría atribuirse el conocimiento de otras desigualdades, por ejemplo de patrimonio, como han hecho los audaces, ofuscados y desleales defensores de los derechos humanos” (Bertomeu, 2010, 71). Y Kant se atrevió a concederle al derecho público esa competencia tan temida por su antiguo discípulo: regular los derechos adquiridos.

El artículo de Marey tercia y aporta conceptos que enriquecen la discusión sobre éste y otros puntos en los que las tres kantianas tenemos algunas diferencias. La hipótesis de Marey es que si bien en los pasajes de *Teoría y práctica* la desigualdad de recursos materiales resulta tolerada cuando no implica la negación del acceso al estatuto de *sui iuris*, estos pasajes no deberían ser leídos aislados del sistema kantiano.

Es indudable que las tres convenimos en que Kant fue un pensador sistemático y debe ser leído como tal, y también en que no debe dejarse de lado su interpretación metafísica –racional y *a priori*- de los principios fundamentales del derecho y de la política, que Kant define como la doctrina ejecutiva del derecho. Coincidimos también, para decirlo con Marey, en el carácter crítico de la teoría kantiana de la propiedad adquirida, fundada en la propiedad común original de la tierra, que implica la puesta en cuestión de las relaciones de propiedad que suscitan injusticias. Y, por último, coincidimos con Marey y Sánchez Madrid, en que Kant reconoce que los sistemas políticos, sociales y económicos producen desigualdades que impactan a su vez políticamente.

Nuestras diferencias -de matices- giran en torno a identificar lo que Marey denomina el “error” y Sanchez Madrid la “falta de atención institucional” de Kant, en punto a la desigualdad económica y sus consecuencias. Según Sanchez Madrid, en la *Doctrina del Derecho* de Kant no parece haber nadie en concreto que sea culpable de la desposesión, en parte porque Kant no advierte los peligros de la mera competencia entre agentes sociales, y también porque el control político-civil de la propiedad por parte del legislativo no es suficiente para lograr que todos los individuos gocen de la independencia material propia de una ciudadanía activa republicana (Sánchez Madrid, 2019: 184).

Para Marey, en cambio, en el momento de sacar las conclusiones del diseño institucional de los derechos políticos, Kant no comprendió que la relación entre dependencia económica y dependencia política es una vía de dos sentidos”, y en este punto Marey reconoce lo que enseña la obra de Sánchez Madrid. Según Marey, las afirmaciones de Kant sobre el (no) voto de mujeres y personas desposeídas no son límites intrínsecos de su sistema, sino anomalías dentro de él que dependen completamente de su ignorancia voluntaria al respecto, que era inexcusable en el siglo XVIII, en el que había movimientos propiamente modernos por los derechos de las mujeres y de las personas no propietarias. (Marey, 2020: 13, 9). Para concluir haré algunos comentarios en torno a los comentarios de Marey y Sánchez Madrid.

El sistema jurídico-político kantiano opera con conceptos racionales y *a priori* que, sin embargo, tienen realidad práctica y deben ser aplicables a objetos de experiencia. Eso no implica, como bien señala Marey, que la teoría jurídico-político kantiana sea una teoría

ideal, aunque obviamente está fundada en ideas de la razón y muy especialmente en la idea de libertad. Kant se propuso construir una teoría para la práctica -y no una teoría desde la práctica-, y también mostrar que los conceptos jurídicos *a priori* son aplicables a la experiencia. La teoría jurídico-política acabada de Kant de 1797, es un sistema racional *a priori* que propone un diseño institucional republicano en torno al único derecho innato y originario a la libertad, entendido como “la independencia del arbitrio constrictivo de otro, en la medida en que pueda coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal”. (MS, AA 06: 238). Y de esta libertad pensada como independencia se derivan otras facultades que no se distinguen de este único derecho innato, entre ellas la igualdad innata o la coacción recíproca universal, y la capacidad de todo hombre de ser su propio señor (*sui iuris*), concepto que Kant toma del derecho romano y que significa tener la capacidad de hacer valer los derechos sin depender de otro. Kant construyó todo su sistema jurídico en torno al concepto del derecho innato a la libertad en el derecho privado, y en el derecho público político, de gentes y cosmopolita-, porque “la naturaleza nos ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados, (gracias a la superficie esférica del *globus terraqueus*)” (MS AA 06: 352).

De la cita anterior se infiere que Kant –el gran constructor de un sistema racional y *a priori*- también tuvo en cuenta algunos datos empíricos con los que la teoría se encontraría en la práctica, entre ellos, que la superficie de la tierra es esférica y limitada; que la experiencia no muestra la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra; que hay anomalías que se introdujeron en la maquinaria de los gobiernos en épocas pasadas (en el sistema feudal apoyado casi totalmente por la guerra) gracias a las cuales hay súbditos que quieren ser más que co-súbditos; o que hay señores que están legitimados para utilizar las fuerzas del súbdito a su antojo, como es el caso de los negros en las islas del azúcar, y explotarlos hasta la muerte. (MS AA 06: 329-330) Y una de las condiciones empíricas que Kant tuvo en cuenta al elaborar la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, fue comprobar que en su Prusia natal –y no sólo en Prusia- había trabajos -como el del desposeído herrero de la India, que iba de casa en casa con su martillo, yunque y fuelle, para trabajar el *hierro de otros*-, que no eran libres porque el trabajador dependía de otros –del hierro de otros en este caso- para subsistir.

El diseño institucional de la república ideal kantiana impide que los poderes públicos y privados tengan la suficiente capacidad como para condenar a la gran mayoría de personas a realizar trabajos indignos para poder vivir y que, por tanto, no sean libres en el sentido de ser económicamente independientes y políticamente activos. Este diseño institucional se corresponde con el que en ese mismo momento proponían varios de los revolucionarios franceses puestos a redactar constituciones republicanas, entre ellos el difamado Robespierre. Por ejemplo, en la primacía del poder legislativo que reside en la voluntad popular y que es el poder que, entre otras cosas, regula la propiedad adquirida; y también en la necesidad de un control fiduciario del poder ejecutivo, que administra el mercado público y el comercio.

Como buen republicano, Kant no ignoraba que los ricos y poderosos con frecuencia convierten en poder político los recursos y privilegios que adquieren en la esfera privada, y

que ese poder que ejercen en la esfera pública compromete la libertad y la igualdad de participación política de una gran mayoría. Y Kant también sabía, y lo escribió, que en la esfera privada del trabajo, el pobre se ve forzado a entrar en relaciones de dependencia que minan su autonomía personal y política. Ahora bien, en el debate del XVIII entre republicanos demócratas y antidemócratas, la cuestión de la propiedad era de suma importancia. Los demócratas contrarestaban la falta de independencia de quienes no tenían propiedad remunerando a los ciudadanos activos pobres (como la república francesa luego de 1793) y propusieron reformas sociales estructurales para emancipar a los *alieni iuris*. Kant fue propietario, porque era republicano, pero no fue demócrata en el sentido antiguo de la palabra democracia, que era el gobierno de los pobres libres. La solución liberal del siglo XIX consistió primero en desleír el concepto de libertad y luego universalizar el voto masculino, y de esta forma se canceló la posibilidad de juzgar como contrario a la libertad un orden social con relaciones de dependencia y alienación. Kant no fue un liberal, pero tampoco un demócrata, y por eso no propuso —cuando se trataba de una república imperfecta— incluir a los pobres en el ejercicio de la ciudadanía activa, y creyó necesario, aunque no justamente óptimo porque era contradictorio con el concepto mismo de ciudadanía, excluir a todos aquellos pobres que podían ser interferidos arbitrariamente por los poderosos. (Bertomeu, 2005: 136, ss)

En sus textos de los 90 y muy especialmente en la *Doctrina del Derecho*, Kant diseñó una república —verdadera, ideal o perfecta— capaz de incluir a todos en la ciudadanía activa por la vía de otorgar una garantía universal al derecho a una existencia digna de todos, y esa fue su respuesta, diseñar una teoría para la práctica, aunque nunca desde la práctica.

\*\*\*\*\*

Pocos ámbitos del pensamiento de Kant me parecen más atractivos que el que conforman sus escritos tardíos de filosofía jurídica, en los que considero que el pensamiento contemporáneo encuentra una fuente fructífera para abordar las dificultades que nos alejan de los objetivos propios de las sociedades democráticas. Kant no fue desde luego un pensador de la democracia. El atractivo aumenta si esa exploración se realiza en compañía de dos de las hermeneutas actuales del Kant republicano que considero más autorizadas, como es el caso de Macarena Marey y de María Julia Bertomeu. La fuerte posición epistocrática de Kant, tan contraria a caracteres filosóficos como el de Jacques Rancière, no es armonizable con una forma de vida política en que todas las voces tienen el mismo valor, con independencia de la proximidad que mantengan con contenidos identificados con la tríada clásica la verdad, el bien y la belleza. Pero es manifiesto que el republicanismo kantiano busca hacer de la Tierra un espacio conforme a derecho —en la línea de la interpretación defendida por Arthur Ripstein en *Force and Freedom* (Harvard University Press, 2009)—, donde la condición de la “libertad innata” conceda a este una infraestructura necesaria de reciprocidad civil, cuyo principio universal establece la coacción recíproca entre seres humanos iguales como *nomos* de la Tierra. Por supuesto, esta condición jurídica pretendida por el republicanismo kantiano tiene consecuencias

importantes con respecto al alcance con que las relaciones de propiedad puedan contar en el espacio social.

Como tuve ocasión de señalar en el *Book Symposium* en que participé a comienzos de octubre de 2020 vía Zoom sobre el manuscrito de la primera, titulado *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, de próxima publicación en *La cebra*, estoy en deuda con este escrito en el sentido de haberme hecho ver con claridad la distinción de dos planos clave para proceder a una lectura cabal de la obra jurídico-política de Kant. Me refiero al hecho de que este pensador configura —especialmente en la obra publicada en 1797, la *Metafísica de las costumbres*— un “diseño institucional” —como gusta de señalar con acierto María Julia Bertomeu— de consecuencias radicales con respecto al control del abuso que unos seres humanos puedan realizar en una comunidad civil al subalternizar a otros. La dura crítica de Kant a la transmisión de herencias propia de la clase aristocrática es un botón de muestra relevante acerca de la condena decidida que este autor dirige a un modelo de sociedad estamental, en el que protecciones civiles a los poderosos impiden que “todos” puedan mostrar aquello de que son capaces en el plano de un *mercado*, cuyo “modelo de veridicción” —por decirlo con la expresión de Michel Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*— resulta más transparente a ojos de Kant que el orden de fuerzas trucado por el privilegio del universo aristocrático. Pero ello no es óbice para que Kant muestre una cierta “ignorancia voluntaria” —utilizando la expresión empleada por Macarena Marey— ante la secuencia de dinámicas sociales que le obligan a distinguir entre ciudadanos pasivos y activos con el fin de salvaguardar la condición de la *autosuficiencia* [*Selbstständigkeit*] que junto a la igualdad y la libertad conforma la tríada fundadora de su posición republicana. En efecto, el punto principal de mi inquietud aquí estriba en el hecho de que, en virtud de las consecuencias perniciosas que Kant asocia con el privilegio aristocrático, parece pasarle desapercibido la responsabilidad que el mercado proto-liberal, al que los sujetos acuden a competir por sus facultades y talentos —el “talento, [...] aplicación y suerte” mencionados en *Teoría y práctica* (TP, AA 08: 290)—, posee en la precariedad de medios a la que determinados sujetos se enfrentan en su día a día, debiendo renunciar a actualizar una condición civil propiamente dicha. ¿No fue Kant víctima de una distorsión epistémica generada por su excesiva atención a una de las principales causas de la desigualdad económica injusta en el siglo XVIII, en la medida en que pronto el mercado liberal representaría una máquina de generación de desigualdad aún más temeraria que la del decadente mundo aristócrata, encubierta ahora bajo la aparente libertad de la competencia entre iguales?

Naturalmente que el aparato conceptual proporcionaba a Kant medios para interpretar correctamente lo que ocurre cuando un sujeto se ve reducido a ofrecer únicamente sus fuerzas [*operam*], en lugar de un producto fabricado por sus manos [*opus*] a las demandas del mercado (TP, AA 08: 295, n.). Es más, Kant es bien explícito al señalar que “[a]unque aquel a quien encargo mi leña y el sastre al que doy mi paño para que me haga un traje parecen encontrarse en relaciones del todo semejantes con respecto a mí, aquel se diferencia de este como el peluquero del fabricante de pelucas (a quien también



puedo haber dado el cabello para que me haga una)” (*ibíd.*). Esta distinción proto-marxista está imponiendo claramente un límite que el mercado liberal no respetará desde su aparición histórica. En efecto, desde su mismo origen el mercado liberal consiste en ocultar bajo la especie de la igualdad de talentos, energías y facultades —una igualdad en el deseo de los sujetos— una desigualdad *de facto* entre diferentes situaciones de entrada en el mercado de la oferta y la demanda. Kant sospecha —y no le falla el olfato— que el mercado burgués que advendrá cuando la acumulación de privilegios aristocrática entre en declive tenderá a mostrar comportamientos extractivistas con los sujetos, solicitando de ellos la compraventa de las propias fuerzas ante la ausencia de una “sustancia” —la propiedad o el producto— que pueda suponer un apoyo mínimo que permita a quien la posee declinar ofertas de trabajo que le parezcan indignas. La garantía del estado en que el sujeto se muestra como *sui juris* aparece así como condición de intervención en el mercado laboral en condiciones jurídicamente aceptables. De acuerdo con ello, el célebre ejemplo del herrero de la India o cualquier caso de trabajador doméstico ejercen *de facto* actividades económicas que, sin embargo, se encuentran divorciadas de las condiciones de reciprocidad que la libertad innata y el principio universal del derecho comportan. Ahora bien, ¿ese afuera del orden legal republicano no corre el peligro de fagocitar al menos parte de la capacidad transformadora de las relaciones sociales a la que aspira la tríada de principios republicanos? Mejor dicho, ¿supondrá la remoción de los privilegios de los nobles la aparición de un espacio social en que cada sujeto encuentre la manera de ejercer su derecho a vivir como alguien *sui iuris*? El siguiente pasaje de *Teoría y práctica* muestra una cierta esperanza excesiva en este decurso de los acontecimientos:

[C]omo el nacimiento no es una *acción* por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a este ninguna desigualdad del estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas (salvo el mero sometimiento que, en cuanto súbdito del único poder legislativo supremo, tiene en común con todos los demás), resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad —en cuanto cosúbdito— sobre otros; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la *posición* que tiene dentro de la comunidad; por tanto, tampoco puede impedir coactivamente —como si el nacimiento le cualificara para detentar el rango de señor— que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía [...]. Puede transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propiedad puede él adquirir y enajenar, produciendo así en la serie de descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad [...]; pero no puede impedir que estos, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible, estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones (TP, AA 08: 293).

El texto condena inequívocamente la lógica de la herencia aristocrática, que instituye una diferencia de rango entre personas solo por el nacimiento, contraviniendo la comunidad originaria en que todos los cuerpos se encuentran en relación con su existencia sobre la Tierra. Incluso podría decirse —y no creo que se trate de un gesto excesivamente caritativo por mi parte— que Kant aborrece la desigualdad de propiedades que el privilegio acumulado durante siglos ha generado. En relación con ello todas las condenas de la

desigualdad económica que da paso a la cómoda disposición a la beneficencia rastreables en las Lecciones de Filosofía moral y en la *Doctrina de la virtud* podrán estar dirigidas como dardos a un comportamiento estamental definido. Me atrevo a sostener que cuando Kant afea la presunta superioridad del bienhechor tiene delante la imagen del noble, pero no creo que tenga tan presente al burgués. Sin embargo, este último ya invita a reclamar, incluso con más urgencia que la casta noble, una intervención radical del jefe supremo del Estado para evitar que haya en este “ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano” (RL, AA 06: 329-330). El firme compromiso de Kant a introducir la vigilancia jurídica del Estado en la *locatio conductio* que conduce a un sujeto a alquilar sus servicios a otro pone sus miras claramente en la lucha del republicanismo contra la naturalización de la esclavitud. Pero con ello no termina de entenderse por qué la *ciudadanía pasiva* se puede cohonestar con la personalidad jurídica, a la que también agrade, por cuanto esa condición mantiene al sujeto —entendiendo como tal, naturalmente, un público de varones— que la padece en un umbral de minoría de edad permanente con respecto a la posición en la que el individuo se entiende como colegislador. Siempre podríamos decir que Kant encuentra en tales situaciones una rémora de modelos jurídico-políticos propios del pasado. Pero, en ese caso, ¿por qué no eliminarla del todo con las útiles herramientas que proporciona un Estado que vuelve eje de la autoridad política no la voluntad de un soberano despótico, sino la coacción recíproca que deben mantener entre sí todos los miembros de una unión civil? ¿Y, si eso ocurre en el seno de la teoría kantiana del derecho político, por qué resulta tan poco visible esa evidencia en sus consideraciones sobre las prácticas de su propio tiempo, donde todo parecen concesiones *malgré* las propias expectativas de Kant?

Las aportaciones y discusiones como Marey a lo largo de estos años me han permitido advertir la importancia —como señalaba— de esta dualidad de planos discursivos en los escritos de Kant, lo que no deja de arrojar efectos —junto al siempre productivo intercambio de pareceres con Bertomeu— con respecto a la interpretación que he venido dedicando a su tratamiento de la propiedad, de la pobreza y de las condiciones materiales y formales de la ciudadanía. Ateniéndome al escrito de Marey, comparto enteramente su ilustrativa exposición del hecho de que la posesión común de la Tierra y reivindicación de la validez práctica a priori de la voluntad omnilateral ejerce la función de un principio crítico que permite evaluar la legitimidad de todo pretendido título de propiedad. Toda apropiación de la fundamentación kantiana de la propiedad en clave liberal en sentido clásico cae por su propio peso cuando se advierte que para este pensador la autoridad política no se reduce a actuar como una suerte de filtro institucional encargado de legitimar títulos de propiedad ya existentes. Este planteamiento ilumina asimismo la distancia entre la teoría de la propiedad de Kant y la de Locke, especialmente si contemplamos a la última desde la perspectiva del «individualismo posesivo» acuñado por C.B. Macpherson.<sup>2</sup> En efecto, para Kant la primera relación del arbitrio humano con cualquier territorio la determina el derecho, no la potencia al alcance de ese arbitrio (RL §

---

<sup>2</sup> Dejo al margen de esta discusión la lectura en clave fiduciaria de la autoridad política en Locke, como la desarrollada por Jordi Mundó en la Universitat de Barcelona.

15), lo que aleja cualquier visión extractivista, explotadora de la Tierra. Una distancia semejante me parece la que Marey delimita de manera ejemplar —en una línea en que se vuelve interlocutora de Alice Pinheiro Walla y de Jakob Huber— entre la noción de comunidad originaria establecida por Hugo Grocio y por Kant. Como señala Marey, la *primaeva communio* aparece en Grocio más como un instrumento de *la raison d'état* del monarca que como un principio dotado de “realidad política práctico-jurídica”, de suerte que esa presunta comunidad de origen a la que apela el soberano para ejercer su derecho de gracia sobre determinados sujetos subalternos no responde a un derecho universal, sino que más bien expone el poder detentado por el gobernante.

Más problemas hermenéuticos sigue generando a mi entender el tratamiento kantiano de la pobreza, que este pensador identifica con un asunto de salud pública que justifica la intervención directa del poder ejecutivo como sujeto fiduciario del legislativo con el fin de garantizar la *salus publica* e impedir así la merma de una parte de la población cuya desaparición vulneraría la integridad del *demos* (RL § 46, AA 06: ). Esta perspectiva no coloca en el centro la vulnerabilidad jurídica del pobre, sino más bien la del Estado, toda vez que en Kant la prelación conceptual de los principios a priori sobrepuja con mucho las demandas de los individuos, que en sí mismas carecerían de visibilidad categorial inmediata.<sup>3</sup> Como he señalado en varias ocasiones (Sánchez Madrid 2021a y 2021b), partiendo de una pauta interpretativa ofrecida por Pinheiro Walla (2019), resulta asimismo llamativo que Kant se lamente y denuncie lo que califica como «la injusticia del gobierno» (TL AA 06: 454) para exigir acto seguido a los individuos —y no a los Estados— una reacción consecuente con la percepción de esa injusticia. La misma lógica sigue la condena kantiana de la beneficencia como una falsa virtud, que proyecta un velo de ignorancia jesuítico sobre las auténticas causas de la indigencia (TL, §§, AA 06: 453). Como he defendido en esos textos, ¿es sostenible, más allá de las coordenadas de la razón práctica kantiana, esta interpelación a la intervención directa de los sujetos con el fin de modificar injusticias estructurales que afectan a la agenda de los gobiernos? No puedo dejar de manifestar un prudente escepticismo en relación con esa exigencia. A mi entender, teniendo en cuenta el ambicioso alcance del diseño institucional kantiano para transformar las injusticias producidas por las relaciones de propiedad en el ámbito social, considero que Kant nos debe una exposición detallada que indique cómo transformar relaciones de propiedad existentes en un mercado liberal en la práctica en relaciones justas, en la medida en que se ajusten al principio universal del derecho, que dicta que las máximas adoptadas permitan “a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (RL, AA 06: 230).

<sup>3</sup> Ciertamente, la “voluntad omnilateral” asume como principio el compromiso de no dejar a nadie atrás en el espacio social, pero al mismo tiempo silencia el punto de vista de los individuos, cuyo testimonio no es central ni determinante a la hora de calibrar lo que es o no injusticia en el planteamiento de Kant.

## Bibliografía

Bertomeu, María Julia, (2005), “Derecho personal de carácter real: ¿*stella mirabilis* o estrella fugaz?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXI, pp. 253-280.

Bertomeu, María Julia, (2010), “Contra la teoría (de la Revolución Francesa)”, *Res publica* 23: 57-80.

Bertomeu, María Julia, (2019), “Kant: ¿liberal o republicano?”, *Con-textos Kantianos*, 10, pp. 162-179.

Kant, Immanuel (2011), *Teoría y Práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero sirve de nada en la práctica”*, Traducción de Roberto R. Aramayo, en I. Kant, *Qué es la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.

Kant, I (2011), *La Metafísica de las Costumbres*, Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos.

Marey, Macarena (en prensa), *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra* (manuscrito inédito facilitado por la autora).

Pinzani, Alessandro/Sánchez Madrid, Nuria, (2016), “The State looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, en Faggion, Andrea, Sánchez Madrid, Nuria y Pinzani, Alessandro, *Kant and social policies*, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 25-48.

Sánchez Madrid, Nuria, (2019), “Cadenas sociales vs. vínculos jurídicos en el republicanismo kantiano. Respuesta a María Julia Bertomeu”, *Con-textos Kantianos*, 10, , pp. 180-187.

Sánchez Madrid, Nuria (2021a), “Kant on Social Suffering: Vulnerability as Moral and Legal Value”, en Caranti, L./Pinzani, A. (ed.), *Kant and the Contemporary World*, London, Routledge, en prensa.

Sánchez Madrid, Nuria (2021b), “Vulnerabilidad y protección jurídica en Kant: algunas consecuencias de la “posesión común de la tierra” en la *Doctrina del Derecho*”, en Leyva, G./Sánchez Madrid, N. (eds.), *Derecho y sociedad en Kant. Lecturas contemporáneas de la “Doctrina del Derecho”*, Barcelona, Anthropos, en prensa.

