

**El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina  
Metafísica del Derecho  
ayudarnos a entender la realidad social?<sup>1</sup>**

***The Mystery of Poverty: How Can a Metaphysical Doctrine of  
Right Help Us to Understand Social Reality?***

ALESSANDRO PINZANI\*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

**Resumen**

En este artículo intervengo en la discusión sobre si es posible encontrar en la filosofía política de Kant una fundamentación de los derechos sociales básicos. Me centraré en primer lugar en dar sentido a la idea de una doctrina metafísica del derecho. En segundo lugar, trataré de mostrar dónde se encuentran los límites de la doctrina metafísica del derecho de Kant a la hora de debatir sobre la forma en que la sociedad debe o debía organizarse (en los tiempos actuales, pero también en la época de Kant). Por último, esbozaré rutas alternativas para usar el enfoque metafísico de Kant con el fin de abordar cuestiones de justicia social, en particular, el tema de la pobreza.

**Palabras clave**

Kant; derecho; derechos sociales; justicia social; pobreza

**Abstract**

This paper takes part in the discussion whether Kant's political philosophy entails or not a foundation of basic social rights. First, I will focus on taking into account the idea of a metaphysical doctrine of right. Second, I will aim to show the boundaries of Kant's metaphysical

---

<sup>1</sup> Traducción del autor, revisada por Nuria Sánchez Madrid.

\* Department of Philosophy, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brazil. E-mail: [alessandro@cfh.ufsc.br](mailto:alessandro@cfh.ufsc.br)

doctrine of right to discuss how society ought to organize itself (nowadays, but also in Kant's times). Finally, I will sketch some alternative paths to reframe Kant's metaphysical standpoint for addressing social justice issues, especially the issue of poverty.

### **Keywords**

Kant; right; social rights; social justice; poverty

En los últimos años se han producido varios intentos de encontrar en la filosofía política de Kant algún elemento para fundamentar los derechos sociales, al menos para justificar la existencia de políticas sociales dirigidas a combatir la pobreza y la exclusión social (Holtman, 2004; Weinrib, 2012; Varden, 2014; Pinheiro Walla, 2016; Faggion/Sánchez/Pinzani, 2016; Hasan, 2018). Si bien comparto en parte esos intentos (véase Pinzani/Sánchez Madrid, 2016 y Pinzani, 2017), no estoy seguro de si eligieron el enfoque correcto o, mejor dicho, si tenían plena conciencia de la clase de operación teórica necesaria para utilizar de manera efectiva la doctrina del derecho de Kant como punto de partida para debatir cuestiones como la justicia social o internacional. El principal obstáculo para estos esfuerzos parece radicar en el carácter metafísico de la teoría del derecho de Kant. En este artículo voy a centrarme primero en este aspecto y tratar de dar sentido a la idea de una doctrina metafísica del derecho. En segundo lugar, trataré de mostrar dónde se encuentran los límites de la doctrina metafísica del derecho de Kant a la hora de debatir sobre la forma en que la sociedad debe o debía organizarse (en los tiempos actuales, pero también en la época de Kant). Este es, por supuesto, un tema central para una teoría que pretende adoptar una postura kantiana. Por último, esbozaré rutas alternativas para usar el enfoque metafísico de Kant con el fin de abordar cuestiones de justicia social, en particular, el tema de la pobreza.

### **1. ¿Qué se supone que es una Metafísica de las costumbres?**

En esta primera parte me gustaría evaluar críticamente el intento de Kant de elaborar una doctrina metafísica del derecho. A diferencia de la ley moral, que se aplica a nosotros como agentes morales, es decir, como seres racionales, la ley jurídica se nos aplica como seres fenoménicos que tienen necesidades y deseos sobre acciones como contraer matrimonio, tener hijos, comprar caballos, etc. Sin embargo, no es muy probable que las necesidades y los deseos sean el objeto de una metafísica, al menos como Kant lo entiende (las cosas cambiarán con Hegel).<sup>2</sup> Solo desde el punto de vista de su filosofía de la historia,

---

<sup>2</sup> Para decirlo brevemente, Hegel trata de encontrar el núcleo de racionalidad que está escondido en casi todos los aspectos de la realidad, incluidos los aparentemente más triviales, como las necesidades y los deseos individuales. Lejos de ver las necesidades como una expresión de nuestra naturaleza irracional o meramente animal (como básicamente hace Kant), Hegel las percibe como representantes del elemento más esencial de una elaborada red de relaciones sociales, cuya racionalidad es tan fuerte que llega a darle el nombre de un sistema, a saber, el «sistema de las necesidades». Esta racionalidad, sin embargo, difiere por completo de la

Kant puede encontrar algún significado en las necesidades individuales, ya que las necesidades humanas generan comercio y el comercio tiene una función civilizadora. Sin embargo, no hay nada intrínsecamente racional en las necesidades o en los deseos. ¿Cómo es posible establecer una doctrina metafísica con respecto a la forma en que los humanos regulan su satisfacción? ¿O acaso el intento de elaborar una metafísica del derecho representa una manera de dar al menos algún carácter racional a las necesidades (e incluso a los deseos), de poner orden en el confuso tumulto de la naturaleza patológica humana? Para responder a estas preguntas, primero necesitamos entender qué es exactamente una doctrina metafísica del derecho.

En 1786, Kant publica los *Principios metafísicos de las ciencias naturales*, cuyo título alemán es *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Esto anticipa los títulos de las dos partes de las *Metafísica de las costumbres*, a saber: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, que por lo general se traducen como *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* y *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, respectivamente. Debe señalarse, por lo tanto, que Kant emplea la palabra “principios” tanto en sus escritos sobre las ciencias naturales como en sus escritos sobre la moral: la idea es que uno puede fundamentar un conocimiento metafísico de la naturaleza y de la moral al establecer algunas proposiciones generales a priori (ver RL, AA 06: 205 y 214f.).

Es notable que Kant hable de principios metafísicos de una “ciencia” de la naturaleza, al tiempo que emplea la expresión “doctrina” del derecho y de la virtud. La diferencia no es irrelevante, ya que en los MAN Kant afirma que una doctrina merece el nombre de ciencia solo cuando forma “un sistema, es decir, un conjunto de conocimiento ordenado según los principios” (MAN, AA 04: 467). Esto lleva a Kant a distinguir entre “doctrina de la naturaleza” [*Naturlehre*] (que no es más que una mera organización sistemática de hechos naturales y se divide, por un lado, en “descripción de la naturaleza” [*Naturbeschreibung*] e “historia natural” [*Naturgeschichte*]) y, por otro, en “ciencia natural” [*Naturwissenschaft*], que trata su objeto de acuerdo con principios que son totalmente a priori. Siguiendo este criterio, por ejemplo, la química no es una ciencia propia, sino simplemente un “arte sistemático”, ya que deriva sus principios de la experiencia (MAN, AA 04: 468). ¿Por qué entonces Kant en la MS se refiere a una “doctrina” del derecho y de la virtud, en lugar de usar la palabra “ciencia”? De hecho, en la *Doctrina del Derecho* Kant habla de una “ciencia jurídica” (*Rechtswissenschaft* o, en latín, *Jurisscientia*) (RL, AA 06: 229). En este pasaje, al versado en la doctrina del derecho positivo se le llama jurista (*iurisconsultus*), y

se dice que tiene *experiencia en la ley* (*iurisperitus*) cuando no solo conoce leyes externas, sino que también las conoce [...] en su aplicación a casos que surgen en la experiencia. Tal conocimiento también se puede llamar *pericia legal* (*iurisprudentia*), pero sin ambos juntos permanece como mera *ciencia jurídica* (*iurisscientia*). El último título pertenece al conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*ius naturae*).

---

que caracteriza los principios del derecho según Kant. Hegel ve un propósito donde Kant vería predominantemente la interacción ingobernable de las necesidades individuales.

Otfried Höffe (1999: 44) ofrece una interpretación de este pasaje que pretende explicar la relación entre las tres primeras formas de conocimiento jurídico mencionadas por Kant, pero deja sin explicar el estado de la ciencia jurídica. Según Höffe, Kant está introduciendo diferentes tipos de conocimiento jurídico, que se presentan en orden ascendente. El que solo conoce la ley positiva es un jurista (*iurisconsultus*); el que sabe cómo aplicar la ley positiva “a los casos que surgen en la experiencia” es experto en la ley (*iurisperitus*); finalmente, se puede decir que el jurista que sabe cómo aplicar su conocimiento jurídico por sí mismo y en favor de quienes buscan su ayuda tiene prudencia legal (*Iurisprudencia*).<sup>3</sup> Estas tres formas de conocimiento tienen todas que ver con el derecho positivo. Cuando se elimina tanto la experiencia jurídica como la prudencia jurídica, uno tiene “mera ciencia jurídica”. Höffe observa que esto es extraño, ya que la ciencia jurídica parece surgir aquí de un déficit epistémico. Esta, sin embargo, representa el núcleo inmutable de todas las demás formas de conocimiento jurídico, es decir, el núcleo que no depende del conocimiento de leyes contingentes positivas y ofrece más bien a estas leyes sus principios inmutables. A pesar de este pasaje importante, en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, Kant normalmente usa el término “doctrina del derecho” y no el término “ciencia jurídica”. Esto es desconcertante, ya que la doctrina del derecho se distingue notablemente de la doctrina de la virtud precisamente por tener un carácter científico carente en este último, a pesar de su carácter metafísico. En el prefacio a la *Doctrina de la virtud*, donde se habla una vez más de la relación entre la *metafísica* y la *doctrina* y define la metafísica como un “sistema de conceptos racionales puros”, Kant pregunta

si toda filosofía práctica, como doctrina de deberes [...], también necesita primeros principios metafísicos, de modo que pueda establecerse como una ciencia genuina (sistemáticamente) y no simplemente como un conjunto de preceptos buscados uno por uno (fragmentariamente). (TL, AA 06: 375)

Esta distinción recuerda aquella entre la doctrina de la naturaleza y la ciencia natural, es decir, entre una mera colección de hechos y un sistema racional de conocimiento. Cuando se aplica al campo práctico, la distinción probablemente se produce entre, por un lado, una colección fragmentaria de preceptos morales, de normas éticas aisladas como, por ejemplo, “practicar acciones benéficas” o “ser sincero”,<sup>4</sup> y, por otro, un sistema de deberes morales que se basan en principios racionales a priori, es decir, en una metafísica de la moral. Desde este punto de vista, parece que tanto la doctrina del derecho como la doctrina de la virtud pueden verse como ciencias debido a su carácter sistemático. En el mismo pasaje, sin embargo, Kant afirma lo siguiente con respecto a la doctrina del derecho:

---

<sup>3</sup> La última interpretación no se basa en el texto kantiano, ya que Kant no define expresamente qué se supone que es *iurisprudencia*; por lo tanto Höffe se refiere aquí a la definición de prudencia [*Klugheit*] ofrecida por Kant en la *Fundamentación* (GMS, AA 04: 416f.).

<sup>4</sup> Uno podría pensar en las listas de preceptos asociados con filósofos antiguos como, por ejemplo, Pitágoras (una lista que, en su caso, incluía también preceptos nutricionales como “no comer habas”).

Nadie dudará de que la doctrina pura del derecho necesita primeros principios metafísicos; porque tiene que ver solo con la condición formal de elección que debe limitarse en las relaciones externas de acuerdo con la ley de la libertad, sin tener en cuenta ningún fin (la cuestión de la elección). *Aquí* la doctrina de los deberes es, en consecuencia, una mera doctrina científica [*Wissenslehre*] (*doctrina scientiae*). (TL, AA 06: 375; énfasis mío).

Evidentemente, solo la doctrina del derecho (indicada por el adverbio “aquí”, en oposición a allí, es decir, a la doctrina de la virtud) constituye una doctrina científica. La combinación de los términos “doctrina” y “ciencia” desconcierta al lector. ¿Qué podría ser una doctrina de la ciencia (*doctrina scientiae*) o, para usar la expresión alemana, un *Wissenslehre* (literalmente: una doctrina del conocimiento)? Kant relaciona esta forma de conocimiento con el hecho de que la doctrina del derecho no se ocupa de los fines, es decir, con el aspecto material del derecho, sino meramente con su aspecto formal. No se refiere, por ejemplo, a las cosas concretas que las personas en particular quieren vender o comprar o a las personas con las que quieren casarse o suscribir un contrato sobre servicios. Su objeto son más bien las condiciones formales que permiten que estas intenciones y deseos se satisfagan de una manera legalmente válida. La doctrina de la virtud, por el contrario, trata precisamente con fines, es decir, con fines objetivamente necesarios, es decir, fines que “es un deber tener” para los seres humanos (TL, AA 06: 380). Una vez más, parece que la idea de la ciencia está estrictamente conectada con la idea de un conocimiento a priori que no se basa en la experiencia; en el caso del derecho, sería un conocimiento que no se basa en los fines particulares que persiguen los individuos a través de contratos y otras instituciones jurídicas. En otras palabras: la ciencia jurídica es posible solo con respecto a aspectos formales, no materiales.<sup>5</sup> Esto implicaría que no puede haber ninguna ciencia de deberes éticos, ya que estos se definen con referencia a los fines que la razón nos representa como necesarios. Dicho de otra manera, no es posible una ciencia de la manera en que individuos particulares hacen de sus deberes éticos los motivos de su acción, pero es posible tener la ciencia de la forma en que deberían regular sus relaciones jurídicas y, por lo tanto, cumplir con sus deberes jurídicos, ya que esto no depende de ninguna consideración sobre la naturaleza de sus motivos, deseos, pasiones, etc. Este es un conocimiento meramente formal que no depende de la materia, es decir, del contenido concreto de lo que es mío o tuyo (un pedazo de tierra, una casa, un caballo) o de los motivos de las personas que quieren convertirse en los dueños de ese objeto concreto. Al mismo tiempo, esto no significa que los principios metafísicos del derecho puedan abstraerse de cualquier referencia a hechos empíricos. A diferencia de la *Fundamentación*

---

<sup>5</sup> Esta impresión se ve reforzada por la nota al pie que Kant inserta en TL, AA 06: 375, donde afirma que en el caso de la filosofía práctica, el conocimiento práctico esperado, “a menos que tenga que ver con un deber de derecho”, “necesita no escindirse de los mejores hilos de la metafísica [...], cuando tiene que ver con un mero deber de virtud. “En este caso, lo que está en juego no es tanto saber cuál es el contenido del deber, sino cómo la conciencia del deber puede servir como un incentivo para la acción. Es, pues, un conocimiento eminentemente práctico que conduce a una especie de sabiduría práctica. La ciencia jurídica, por el contrario, tiene un valor teórico que no depende de sus efectos prácticos concretos. Kant establece incluso una analogía entre esta ciencia y las matemáticas: en el caso del derecho, “lo que es mío y lo que es tuyo debe determinarse a escala de la justicia exactamente, de acuerdo con el principio de que la acción y la reacción son iguales, y así con una precisión análoga a la de las matemáticas” (TL, AA 06: 375).

y de la segunda *Crítica*, en las cuales Kant separa estrictamente la metafísica de las costumbres, que pretende establecer principios puramente racionales, de una antropología práctica, que se referiría a la aplicación concreta de los principios metafísicos, en la *Metafísica de las costumbres* Kant redefine la relación entre ambas disciplinas (véase Wood, 2002: 3). En consecuencia, una metafísica de la moral no puede sino contener también “principios [*Prinzipien*] [...] para aplicar los principios [*Grundsätze*] universales más elevados” a la naturaleza humana (RL, AA 06: 216). Por esta razón, dice Kant, “una metafísica de los costumbres no puede basarse en la antropología, pero aún puede aplicarse a ella” (RL, AA 06: 216s.).<sup>6</sup> Correspondientemente, la doctrina del derecho tiene como objeto el sistema de deberes que surgen de la aplicación del principio supremo del derecho a la coexistencia de una pluralidad de *arbitrios* según una ley universal de libertad, mientras que la doctrina de la virtud tiene como objeto el sistema de deberes que surgen de la aplicación de la ley moral a la naturaleza humana y, por lo tanto, al arbitrio individual que persigue fines específicos. En ambos casos, no es suficiente identificar los supremos principios metafísicos [*Grundsätze*], sino que es necesario tener en cuenta también los principios o criterios [*Prinzipien*] que sirven para aplicarlos a la naturaleza humana (lo cual no es equivalente a tomar en consideración la naturaleza en sí misma).

Resumiendo, se puede afirmar que la metafísica presentada en la *Metafísica de las costumbres* tiene como objeto los principios a priori del derecho y la ética (con los sistemas de deberes derivados respectivamente de estos principios), así como los criterios para aplicarlos a las condiciones definidas por la especificidad de la naturaleza humana. Estos son, en el caso de los principios jurídicos, la inevitable coexistencia de los arbitrios que aspiran libremente a obtener sus fines y, en el caso de los principios éticos, la capacidad humana de darse fines, así como la naturaleza sensible de los seres humanos. El conocimiento sistemático de los principios a priori y de sus criterios de aplicación representa una *doctrina*. En el caso del derecho, la doctrina adquiere el carácter de ciencia, ya que se limita a las condiciones formales de aplicación y, por lo tanto, al aspecto formal que es característico de los deberes jurídicos. En el caso de la ética, la doctrina tiene un carácter sistemático pero no puede descuidar el aspecto material de los deberes éticos. Por lo tanto, no es ciencia. Pero, ¿es la doctrina del derecho, o mejor, la ciencia jurídica (porque parece posible usar este término, aunque Kant no lo haga) realmente puramente formal? ¿Son *todos* sus principios en realidad a priori?

---

<sup>6</sup> Aunque no se cuestiona el carácter a priori de los principios morales metafísicos, Kant incluye en el concepto de una metafísica de la moral “el sistema de deberes que resulta cuando el principio puro se aplica a la naturaleza empírica de los seres humanos en general” (Wood, 2002: 4). Esto es coherente con la definición de filosofía práctica como una doctrina de deberes que mencionamos anteriormente (TL, AA 06: 375) y con la idea de que una metafísica de la moral tiene como objeto la “libertad de elección” (RL, AA 06: 216) y no la libertad como autonomía moral, que es el objeto de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*. Uno buscaría en vano en MS una discusión sobre la libertad como autonomía o como fundamento de la ley moral: estos conceptos se entienden tal y como se definieron y fundaron previamente.

## 2. ¿Qué es metafísico en la doctrina del derecho?

Nos detuvimos antes que, a diferencia de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*, la *Metafísica de los Costumbres* afirma que una metafísica de la moral tiene también por objeto las condiciones para aplicar los principios a priori a las condiciones bajo las cuales el ser humano vive y actúa. En el caso del derecho, esto significa que toma como punto de partida la circunstancia de que las personas se ven obligadas a vivir lado a lado debido a la superficie esférica de la Tierra, lo que no les permite alejarse ilimitadamente de los otros seres humanos que buscan recursos que nadie más podría reclamar como propio (RL 06: 352). Por mucho que los principios del derecho sean metafísicos, no pueden descuidar este hecho empírico. No habría siquiera necesidad de que el derecho exista, si los seres humanos pudieran vivir en completo aislamiento y sin contacto alguno entre ellos.<sup>7</sup> En este sentido, las características físicas del planeta no son tanto una condición para aplicar estos principios, cuanto hacen necesaria la existencia de determinados principios. En otras palabras, el derecho se vuelve necesario debido a las condiciones en que los seres humanos deben vivir. Sus principios metafísicos no pueden abstraerse de esta necesidad y, por esta razón, tienen como objeto principal la distribución de recursos finitos entre los individuos. Estos recursos no son solo de naturaleza económica o material: no se trata simplemente de distribuir tierras o recursos naturales, sino también de adquirir servicios e incluso de celebrar contratos matrimoniales, ya que un cónyuge no puede ser compartido por una pluralidad de individuos, según Kant.<sup>8</sup>

Ahora, según Kant, la tarea principal del derecho es permitir que los arbitrios coexistan uno al lado del otro no solo pacíficamente, es decir, encontrando algún *modus vivendi*, sino de tal manera que cada arbitrio “pueda unirse con el arbitrio de otros de acuerdo con una ley universal de libertad” (RL, AA 06: 230). El problema es que Kant no especifica a qué se parece esta ley universal de libertad (LUL), ni a qué tipo de libertad se refiere. Sin embargo, este es un punto central, ya que de la definición de esta ley depende la naturaleza misma del derecho -ciertamente de su concepto metafísico- y, por lo tanto, la naturaleza legítima de un orden jurídico específico, pues cualquier orden que viole la LUL es *eo ipso* ilegal, al menos desde el punto de vista de una doctrina metafísica del derecho (es decir, desde el punto de vista del derecho racional). Por esta razón, en lo que sigue pretendo aclarar brevemente de qué libertad se está hablando aquí (a) y, segundo, (b) dar algún contenido a la LUL.

a) Como comentó Burkhard Tuschling (2013: 72), en la MS se encuentran al menos tres conceptos diferentes de libertad. En la “Introducción” encontramos primero el “concepto negativo”, según el cual “la libertad de arbitrio es esta independencia de estar determinado

---

<sup>7</sup> Esta es una posibilidad que Kant toma en cuenta, aunque sea puramente hipotéticamente, cuando discute la segunda regla de Ulpiano (“incluso si ... debieras dejar de relacionarte con los demás y huir de toda la sociedad” (RL, AA 06: 236).

<sup>8</sup> Como es bien sabido, Kant distingue tres posibles relaciones de derecho privado (RL, AA 06: 259f.): Uno puede poseer y usar una cosa, uno puede utilizar a una persona pero poseerla (por ejemplo, empleándola como sirviente), uno puede poseer a una persona pero no usarla (por ejemplo, el Estado o el soberano con respecto a los ciudadanos).

por impulsos sensibles”, para que el arbitrio humano “pueda verse afectado, pero no determinado por impulsos” (RL, AA 06 : 213). Justo después del negativo, encontramos el concepto positivo de libertad, a saber, “la capacidad de la razón pura para ser en sí misma práctica” al someter sus máximas a la ley universal (RL, AA 06: 213s.). Finalmente, en la “Introducción a la Doctrina del Derecho” encontramos la libertad como “el único derecho innato”, que es “independencia de estar limitado por el arbitrio de otro”. Como veremos brevemente, este es precisamente este tercer tipo de libertad que tiene que “coexistir con la libertad de los demás de acuerdo con una ley universal” (RL, AA 06: 237) . Se caracteriza por tres “autorizaciones” [*Befugnisse*], a saber: (1) igualdad jurídica (como reciprocidad al aceptar e imponer obligaciones entre los miembros de la comunidad jurídico-política), (2) la cualidad de ser el propio amo y del ser celebrado por un ser humano irreprochable antes de haber practicado alguna acción legalmente relevante, y (3) la autorización para hacer y decir cualquier cosa que no viole los derechos de los demás.<sup>9</sup> Vale la pena resaltar que, para Kant, la libertad no es un valor supremo que debe salvaguardarse. Ni siquiera el *exeundum*, es decir, el principio que exige que abandonemos el estado de naturaleza e *ingresemos* en un “estado civil” que pueda transformar el derecho provisorio en derecho perentorio se justifica por la necesidad de salvaguardar la libertad individual (esto haría de Kant simplemente otro pensador de la tradición de la ley natural). Es la propia razón práctica la que hace esta demanda (ya veremos por qué), de modo que el *exeundum* puede verse como un principio a priori genuino. Como derecho individual, la libertad es innata, pero no es intocable, ni irrevocable, sino todo lo contrario: a menudo son los propios individuos quienes la pierden a través de sus acciones ilegales que los someten a la coacción ejercida por el Estado. Además, puede ser legítimamente limitada por otro individuo, como veremos. Finalmente, y lo más importante, representa una mera *condición formal* para permitir que las personas entren en relaciones legales recíprocas. Sus calificaciones o autorizaciones son aquellas que son necesarias para cualquier persona que quiera afirmarse como sujeto legal y llevar a cabo actos jurídicos. Sin embargo, tan pronto como el sujeto lleve a cabo uno de esos actos, corre el riesgo de perder algunas de esas calificaciones, parcial o temporal o permanentemente. Este es el caso de los ciudadanos pasivos, que pierden la calificación de igualdad jurídica con respecto a los ciudadanos activos. También es el caso de los delincuentes, que pierden su integridad original y la cualidad innata de ser dueños de sí mismos (véase Pinzani, 2019).

b) ¿Cuál es entonces la LUL y a cuál de los tres conceptos de libertad se refiere? Kant la menciona no solo en su definición del concepto de derecho, sino también en la formulación tanto del *principio* universal de derecho (PUD) como de la *ley* universal del derecho (LUD) (RL 06: 230). Comencemos por analizar sus relaciones con estas dos fórmulas. El PUD está formulado impersonalmente y ofrece el criterio para juzgar cuándo una acción es legalmente correcta [*recht*]. Este criterio es que la acción (o su máxima) permite la coexistencia de la libertad de elección de cada uno con la libertad de todos (RL, AA 06:

<sup>9</sup> La literatura sobre esta definición de libertad externa es muy extensa. Me permito remitir al lector a Pinzani, 2017 y 2019.

230). Es un principio a priori, ya que no depende del contenido de las acciones, es decir, de los fines que los individuos persiguen a través de sus acciones. Como principio metafísico, sirve de base para la LUD, que se expresa en forma de imperativo y se dirige directamente al agente. Dice: “así que actúa externamente para que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal” (RL, AA 06: 231). La LUD complica las cosas. No menciona la coexistencia de arbitrios de acuerdo con una LUL (como lo hacen la definición del concepto de derecho y el PUD), sino la coexistencia del *uso libre del arbitrio* [*freier Gebrauch der Willkür*] del agente y la *libertad* [*Freiheit*] de todos. Esto necesita una breve explicación conceptual. El arbitrio es la “facultad de hacer o de abstenerse de hacer lo que uno quiera” cuando se “une con la conciencia de uno de la capacidad de provocar su objeto mediante la acción de uno” (RL, AA 06: 213). El arbitrio es libre cuando “puede ser determinado por la razón pura”, aunque puede verse afectado por impulsos sensibles (RL, AA 06: 213). El uso libre del arbitrio es, por lo tanto, el uso de la facultad para hacer lo que uno quiera cuando (1) es unido a la conciencia de uno de su capacidad de provocar su objeto por la propia acción y cuando (2) está determinado por la razón pura.<sup>10</sup> La LUD regula la coexistencia entre *el uso* de esta facultad por el agente, por un lado, y, por el otro, la *libertad de todos*, no solo el *arbitrio de los demás*. Sugiero que se lea este pasaje entendiendo la expresión “libertad de todos” como indicando no la libertad de arbitrio (es decir, como libertad según el concepto negativo y positivo de libertad), sino como indicando la libertad como único derecho innato. Desde este punto de vista, lo que está en juego no es solo la determinación de las condiciones para algún *modus vivendi* entre arbitrios, un *modus vivendi* que puede definirse empírica y contingentemente. Por el contrario, uno tiene que determinar las condiciones que permiten a los individuos usar libremente su arbitrio sin violar el derecho innato de cualquier sujeto jurídico, incluido *su* propio derecho. ¿Qué significa esto, concretamente?

El derecho innato consiste principalmente en la “independencia con respecto a la limitación por el arbitrio de otro” (RL, AA 06: 237); por lo tanto, los sujetos jurídicos no pueden usar su arbitrio de una manera que constriña a otros. Además, de acuerdo con las tres autorizaciones que constituyen la libertad exterior, la coexistencia de arbitrio no puede organizarse para que algunos reciban privilegios sobre otros (esto violaría la igualdad jurídica innata), o para que algunos individuos estén completamente sujetos al arbitrio de otros (esto violaría la calidad de ser el propio dueño), o de manera que algunas personas sean consideradas criminales antes de haber cometido alguna acción legalmente relevante (esto violaría la calidad de ser considerado “irreprochable”), o de manera que los individuos no puedan hacer o decir algo que no tenga consecuencias para los derechos de los demás.<sup>11</sup> Así entendida, la LUL, que Kant nunca formula explícitamente, adquiere un

---

<sup>10</sup> Esto está de acuerdo con las definiciones negativas y positivas de libertad de elección que mencionamos anteriormente (RL, AA 06: 214).

<sup>11</sup> Si bien la primera consecuencia de la aplicación del criterio del PUD y de la LUL a la libertad innata es bastante obvia, no ocurre lo mismo con las otras. Con respecto a la primera consecuencia, es coherente con el repetido rechazo de Kant a los privilegios legales como los que poseían la aristocracia y el clero en su época; nuestras democracias liberales lo siguen en este punto con limitadas excepciones (por ejemplo, cuando la

contenido bastante claro. El derecho racional, que se basa en principios metafísicos, regula la coexistencia de arbitrios individuales para que no haya privilegios ni discriminaciones injustificadas, y para que los individuos tengan plena libertad en todo lo que no viole los derechos de los demás.

La LUL armoniza también con el postulado de la razón que Kant menciona en este contexto, en la sección C de la “Introducción a la doctrina del derecho” (RL, AA 06: 231). A través de este postulado, la razón afirma que “la libertad está limitada [...] en conformidad con la idea de ella” y “también puede ser activamente limitada por otros”. En otras palabras, la razón dice que el arbitrio de cada uno puede ser legítima y activamente limitado por el arbitrio de otros; esta limitación es legítima solo cuando representa una defensa del propio derecho innato, es decir, de la propia libertad como independencia de una coacción ilegítima. En coherencia con el uso frecuente de metáforas física, particularmente la de acción y reacción, Kant imagina las relaciones legales como un campo de fuerzas que constantemente luchan por el equilibrio. La razón dice, por lo tanto, que este equilibrio puede alcanzarse legítimamente a través de una operación de limitación recíproca en el uso del arbitrio por parte de los individuos.<sup>12</sup>

Una vez más: Kant no afirma que el derecho sea necesario para defender la libertad innata de los individuos. La necesidad del derecho es postulada por la razón sin referencia alguna al valor de la libertad individual. La razón busca el equilibrio entre los arbitrios individuales, ya que cualquier alternativa sería inaceptable y representaría el triunfo de la contingencia, del azar o de la fuerza bruta. Podemos afirmar, por lo tanto, que los conceptos de derecho y de libertad como derecho innato son, en efecto, a priori, ya que tienen un carácter meramente formal y no dependen de ninguna experiencia ni de ninguna consideración sobre las peculiaridades de la naturaleza humana. Existirían incluso si los sujetos legales fueran otros seres (por ejemplo: personas de otro planeta), si tan solo pudieran darse fines y perseguirlos racionalmente y si se vieran obligados a compartir el mismo espacio físico y recursos limitados. Mi tesis, sin embargo, es que el carácter metafísico de la doctrina del derecho básicamente termina con la introducción de estos conceptos, que se discuten en la “Introducción”, y de algunos otros conceptos y principios,

---

constitución de un país otorga a los políticos que sean juzgados por un tribunal especial). Que algunos individuos podrían estar totalmente sometidos a la voluntad de otros no ha sido tan evidente desde hace mucho tiempo: la esclavitud viene a la mente (un fenómeno abolido en los países occidentales sólo a finales del siglo XIX y que persiste en algunos niveles en muchos países). Pero también se deben considerar las situaciones en las que las mujeres son legalmente dependientes de los hombres (ya sean sus padres, tíos, hermanos o maridos). El hecho de que los individuos puedan considerarse delincuentes por defecto normalmente se expresa en actitudes racistas dentro de la sociedad más que en normas legales (por ejemplo, cuando uno escucha que “todos los gitanos son ladrones”). O en medidas como las adoptadas recientemente en Dinamarca, que permiten un castigo más duro si el infractor viene de barrios en los que aparentemente prospera la ilegalidad (una norma que concierne a la mayoría de barrios cuya población tiene un componente importante de inmigración). Y todos los países que prevén el castigo por el ‘crimen’ de blasfemia ofrecen un buen ejemplo de cómo la libertad de uno para decir cosas que solo perjudican a seres invisibles o sensibilidades personales puede ser restringida legalmente.

<sup>12</sup> Vale la pena recordar que, de acuerdo con Kant, esta afirmación tiene el carácter de un postulado, es decir, “carece de más pruebas” (RL, AA 06: 231). Como defendí en otro lugar (Pinzani, 2017), el contenido de este postulado puede resumirse en la fórmula: “es necesario que exista el derecho”.

introducidos por Kant en las otras secciones (deberemos considerar algunos de ellos más adelante). Esto significa que, cuando comienza el Derecho Privado, estamos abandonando el terreno de la metafísica para entrar en el ámbito de las instituciones y condiciones derivadas de las experiencias contingentes e históricas, aun que Kant se esfuerce por presentarlas como derivadas de principios a priori. Mostraré esto discutiendo brevemente cuatro instituciones o condiciones de este tipo.

(1) Esto es cierto, ante todo, para la idea de la posesión privada de la tierra. La circunstancia de que es necesario usar la tierra para lograr los instrumentos para satisfacer nuestras necesidades materiales es algo que puede verse como otra circunstancia inevitable, con la que los seres humanos tienen que vivir, como es el caso de la naturaleza esférica del planeta o la limitación de sus recursos. Sin embargo, no hay razón para inferir de esto que sea necesario dividir la tierra en parcelas que serán propiedad de individuos. El propio Kant reconoce la necesidad de pensar en una posesión original de la tierra mediante una voluntad general unificada a priori, ya que solo ella hace posible la posesión nouménica de la tierra por parte de los individuos (RL, AA 06: 256, 258 262ss.).<sup>13</sup> Esta idea de una voluntad general unificada a priori es otro concepto metafísico, ya que se presupone que exista antes de cualquier acción legal individual. Su base conceptual es la idea de que no se puede fundamentar un orden jurídico racional en actos individuales arbitrarios (como el acaparamiento unilateral de tierras que es el acto con el cual los individuos comienzan a tener relaciones jurídicas recíprocas según Kant). Es necesario que una autoridad legal superior otorgue un carácter no arbitrario a estos actos y transforme las aprehensiones unilaterales en derechos de propiedad “omnilaterales”. Toda teoría legal que no acepte la existencia de alguna ley natural considera que la propia comunidad legal tiene esa autoridad: esta postura todavía la defiende, por ejemplo, Habermas en su teoría discursiva del derecho (Habermas, 1996).<sup>14</sup> Kant expresa esta idea recurriendo al concepto de una voluntad general unificada a priori, cuyo único aspecto problemático se refiere a su alcance: ¿es general porque se atribuye a un solo pueblo, como Rousseau afirmaría, o porque es la voluntad de la humanidad, como pensaba Diderot? Kant parece defender una posición rousseauiana y pensarla como la voluntad de una comunidad política singular – lo que, por su parte, plantea una serie de preguntas interesantes que pueden tener consecuencias para una teoría de la justicia global (por ejemplo, ¿cómo puede un pueblo legítimamente reclamar un territorio como propio, si no hay una voluntad general superior capaz de reconocer este reclamo?).<sup>15</sup> En cualquier caso, no es posible ver la posesión individual de la tierra como un concepto necesario, a priori, ya que nada nos impide imaginar que los individuos poseen y usan la tierra colectivamente, como lo hizo la gran mayoría de la civilización que siguió entre sí a lo largo de la historia de la humanidad y como lo hizo en la época de Kant (y todavía lo hacen en la actualidad) muchas

---

<sup>13</sup> Sobre esto, véase Pinheiro Walla, 2016 y Pinzani, 2017.

<sup>14</sup> Las teorías del *Ius naturale* consideran que la ley natural es la autoridad superior sobre la cual se pueden fundamentar los derechos individuales y las normas jurídicas. Kant no cree en el *ius naturale*: no defiende la existencia de una ley natural, sino de un derecho racional.

<sup>15</sup> Sobre esto ver Pinzani, 2017.

civilizaciones no europeas. ¿Estarían todos actuando contrariamente a la razón práctica? ¿Cómo? No parece razonable afirmar que la posesión colectiva de la tierra representa una violación de la libertad como un derecho innato, ya que ninguna de las cualificaciones que caracterizan este derecho presupone la posesión *individual* de la tierra.<sup>16</sup> Por el contrario: es precisamente la propiedad privada de la tierra lo que provoca la desigualdad económica de la cual surge la desigualdad jurídica entre ciudadanos activos y pasivos, y *esto* de hecho representa una violación de la igualdad jurídica original y, por lo tanto, de la libertad como un derecho innato. Aparentemente, Kant simplemente está elevando al estado de un concepto a priori algo (propiedad privada de la tierra) que en sí mismo es solo el resultado de una experiencia histórica y geográficamente limitada. Los pocos principios realmente metafísicos que se refieren a la propiedad no implican que la tierra u otros recursos materiales deban ser necesariamente propiedad de individuos. Este es, por ejemplo, el caso del postulado de derecho privado, que afirma que nada puede permanecer *res nullius*, ya que de esto no se deduce lógicamente que la propiedad debe ser individual y no puede ser colectiva.<sup>17</sup>

(2) La misma operación se repite cuando Kant discute el derecho familiar. La familia nuclear compuesta por la pareja de los padres y sus hijos es una institución que caracteriza a algunas sociedades históricas, no a la sociedad humana en sí misma. Hay sociedades en las que las mujeres y los hombres viven de manera promiscua, mientras que los hijos nacidos de sus relaciones simplemente se consideran miembros de la comunidad, que asume colectivamente la responsabilidad de su cuidado y de su educación. Hay sociedades en las que las madres solteras crían a sus hijos con la ayuda de otros parientes (abuelos, tías y tíos, etc.). Y hay sociedades en las que la institución social básica es el clan o la familia extendida. No está claro cómo todos estos tipos alternativos de familia violarían el derecho innato del individuo. Más que nada, no está claro cómo la familia nuclear teorizada por Kant debería considerarse como una institución legal más racional que otras.

(3) El carácter histórica y geográficamente contingente de las instituciones jurídicas discutido por Kant en la sección de Derecho Privado apunta al carácter igualmente contingente de algunas instituciones jurídicas discutidas en la sección sobre Derecho Público, empezando por el Estado. Como en el caso del Derecho Privado, existen

---

<sup>16</sup> En realidad, Kant podría haber encontrado ejemplos de propiedad colectiva de la tierra incluso en Europa en su época. En Cerdeña, por ejemplo, la tierra generalmente era propiedad de comunidades que – siguiendo la *Carta de logu* (el código legal del siglo XV promulgado por la princesa local Eleonora d'Arborea, que era bastante democrático en espíritu, a partir del hecho de que fue redactado en lengua sarda y no en latín) – reglamentaban estrictamente su uso y ayudaban así a salvaguardar su productividad mediante la adopción de un sistema de rotación de cultivos. Este sistema antiguo y muy eficaz fue destruido en 1820, cuando la administración saboyana instituyó una ley de cercamientos (*Legge delle chiudende*) que preveía que cualquier persona podía cercar un pedazo de tierra común y declararlo su propiedad. El resultado fue la creación de un gran número de pequeñas parcelas en las manos de agricultores individuales, que agotaron el suelo después de unos años y arruinaron la agricultura de Cerdeña hasta el siglo XX.

<sup>17</sup> No discutiré aquí la inverosimilitud de este principio en sí mismo. No es casualidad que el propio Kant renuncie a ofrecer una justificación racional para ello y simplemente afirme que es un postulado (ver Pinzani, 2017). Además, el propio Kant reconoce que hay cosas que no pueden ser objeto de propiedad privada, como el aire y el agua. Como todos sabemos, este supuesto está siendo impugnado en nuestro tiempo de privatización generalizada de los recursos comunes.

principios e ideas genuinamente metafísicos sobre el Derecho Público, como por ejemplo, el *exeundum*, la idea de un contrato original y la idea de un poder judicial separado. En cuanto a lo primero, existe una necesidad racional de crear una institución que transforme los derechos meramente provisionales de los individuos en derechos perentorios. Este es, por lo tanto, otro principio genuinamente metafísico. También el concepto de un contrato social original puede verse como metafísico, ya que no se refiere a un acuerdo real entre individuos, sino que representa un criterio normativo para determinar la legitimidad de los gobiernos reales y de sus decisiones, como resalta a menudo Kant (TP, AA 08: 297ss. y 304s., RL, AA 06: 34s.). Del mismo modo, es un principio a priori que exige que la institución que otorga carácter perentorio al derecho provisional se organice de manera que un poder judicial independiente decida sobre posibles violaciones de la ley, a fin de evitar que las mismas personas que ejercen el poder soberano sean jueces de ellos mismos. Sin embargo, el hecho de que esta institución tenga que ser el Estado moderno descrito por Kant no parece derivarse de un razonamiento puro y parece basarse en la experiencia. Se podría defender que el Estado moderno es, de hecho, más racional que otras instituciones políticas alternativas, pero esto tendría algunas dificultades. Primero, uno debe mostrar cómo una institución alternativa violaría la libertad como un derecho innato o haría imposible la existencia del derecho (como “suma de las condiciones bajo las cuales la elección de uno puede unirse con la elección de otro de acuerdo con una ley universal de libertad” (RL, AA 06: 230)). En segundo lugar, se debe probar que el Estado moderno no solo no viola la libertad como libertad innata y hace posible el derecho, sino que también es la única institución política capaz de hacerlo, por lo que su creación y organización interna son demandadas y reguladas por principios metafísicos de la razón.

(4) Finalmente, es difícil ver la existencia de la pobreza como el resultado de la aplicación de principios a priori. Kant discute este tema en dos *loci* de la *Doctrina del derecho*: en la sección C de la “Observación general” (RL, AA 06: 326s.) y en una observación explicativa en el “Apéndice” (RL, AA 06: 367). En el primer caso, el argumento de Kant tiene un sabor malthusiano. Los pobres se definen como “aquellos que no pueden satisfacer ni siquiera las necesidades naturales más necesarias”, dando la impresión de que las únicas personas que merecen ser llamadas pobres son aquellas que son físicamente incapaces de trabajar. Además, condena estrictamente la mendicidad, al decir que es “muy similar al robo” (!) y considera seriamente la posibilidad de que las ayudas contra la pobreza se conviertan en “un medio de adquisición para los perezosos”, como si las personas que recibían asistencia pública inevitablemente prefiriesen vivir en la pobreza sin trabajar en lugar de tener una vida decente ganando un salario digno. En el segundo pasaje, Kant defiende una visión bastante moderna, según la cual la asistencia a los pobres no debería producirse a través de la distribución de bienes, sino a través de una transferencia directa de efectivo, para que los pobres puedan decidir de forma autónoma qué hacer con su dinero. La idea de que dar a los pobres dinero en lugar de bienes es una forma de fomentar su autonomía es algo que se ha discutido y probado empíricamente, al menos parcialmente,

desde Simmel hasta nuestros días.<sup>18</sup> En cualquier caso, Kant no explica cómo surge la pobreza. De sus comentarios en el primer pasaje citado anteriormente, parece que tiene que ver con la incapacidad o falta de voluntad para ganarse la vida a través del trabajo. Esto insistiría la distinción tradicional entre pobres mercedores e no mercedores de ayuda que caracteriza, entre otros, la discusión sobre la Ley de pobres en Gran Bretaña.<sup>19</sup> Sin embargo, la idea de que uno puede tener dificultades para satisfacer sus “necesidades naturales más necesarias” se refiere a una premisa que Kant no menciona en este contexto: el hecho de que algunas personas tienen que trabajar por un salario, ya que no tienen propiedad propia. Como vimos, no hay ninguna razón por la cual hay que ser así. Todo lo contrario: la existencia de la propiedad privada de la tierra no solo crea una sociedad de dos niveles, en la que hay ciudadanos activos y pasivos; también empuja a algunos de estos últimos a la pobreza, si carecen de la fuerza física necesaria para trabajar por un salario. Que el Estado corrija esto al otorgar asistencia no elimina el escándalo de que un orden jurídico racional fundado en principios metafísicos y a priori pueda llevar a algunas personas a no poder llegar a fin de mes.

Resumiendo, uno podría afirmar que el intento de Kant de fundamentar su ciencia del derecho sobre una base metafísica revela sus límites en su tentativa de establecer metafísicamente instituciones para las cuales no existe una necesidad racional: posesión privada de la tierra, familia nuclear, el Estado moderno con su mecanismo decisonal representativo. En otras palabras, la posesión privada de la tierra, la familia nuclear y el Estado moderno son hechos que están histórica y socialmente situados, y no pueden ser el objeto de una doctrina metafísica del derecho. Kant considera indebidamente que estos conceptos son conceptos racionales, cuando pertenecen a órdenes jurídicos positivos específicos. En este sentido, definitivamente su doctrina del derecho va más allá de los meros principios metafísicos.

Mi sugerencia es que tratemos de discutir los temas que nos pueden interesar – por ejemplo, la existencia de derechos sociales o la necesidad de políticas sociales dirigidas a reducir la desigualdad económica y social – partiendo precisamente de principios metafísicos del derecho y dejando de lado las instituciones legales específicas que Kant analiza en las secciones sobre Derecho Privado y Público y que tienen un carácter meramente contingente e histórico. A continuación, daré un ejemplo de esta estrategia y discutiré la necesidad de luchar contra la pobreza a través de políticas públicas que vayan más allá de lo discutido por Kant en la *Doctrina del Derecho* y no a través de la caridad privada, como la discusión de la beneficencia en la *Doctrina de la virtud* puede sugerir.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ver Simmel, 2004 y Leão Rego & Pinzani, 2016.

<sup>19</sup> Ver Himmelfarb, 1984 y Somers & Block, 2005.

<sup>20</sup> Vease, entre otros, Baron & Fahmy, 2009; Gilabert, 2010 y Stohr, 2011.

### 3. Qué exige la razón con respecto a los pobres desde una perspectiva kantiana: dos caminos, cuatro estrategias

¿Por qué deberíamos luchar contra la pobreza desde una perspectiva kantiana? La respuesta tradicional es que la pobreza representa una limitación indebida de la libertad (véase paradigmáticamente Ripstein 2009). Desde este punto de vista, es vista como un problema individual. A continuación, me gustaría cuestionar esta perspectiva tradicional. Para hacerlo, comenzaré con el pasaje de la sección C de la “Observación general”, en la que Kant afirma que “la voluntad general del pueblo se ha unido en una sociedad que se mantendrá perpetuamente” (RL, AA 06: 326). Esta circunstancia fundamenta el “deber del pueblo” de garantizar su supervivencia, por un lado, y, por otro, el derecho del Estado a “imponer impuestos al pueblo para su propia preservación” (RL, AA 06: 325s.). Este es un pasaje interesante, porque parece confirmar algunas conclusiones que ya hemos alcanzado. La voluntad general pertenece a un solo pueblo, no a la humanidad. Son las personas las que se han unido, no los individuos. Por supuesto, un pueblo está compuesto por individuos, pero aquí Kant es inflexible al evitar el lenguaje tradicional del contractualismo. El objetivo de la unión es la existencia perpetua de las personas organizadas en un estado, no la salvaguardia de la libertad individual y los derechos de los ciudadanos. La gente debe esta existencia perpetua a sí misma, no a sus miembros individuales. En este sentido, Kant adopta aquí una postura republicana, en contra de la lectura liberal de su filosofía política que se ha vuelto bastante popular en las últimas décadas.<sup>21</sup> En cierto sentido, el pueblo tampoco le debe nada a sus pobres: tiene el deber de ayudarlos solo porque son parte del pueblo mismo (“miembros de la sociedad”), no porque tengan un derecho individual a la asistencia pública. Desde este punto de vista, puede que no haya derechos sociales individuales, pero existe un deber general del estado hacia sus miembros, es decir, el deber de tener políticas sociales que garanticen que incluso sus ciudadanos más débiles puedan satisfacer sus necesidades naturales más básicas. Podríamos llamarlo un deber de solidaridad. Como tal, sin embargo, parece aplicarse solo a aquellos que son físicamente incapaces de mantenerse a sí mismos, como hemos visto. Hasta aquí llega Kant o al menos un razonamiento estrictamente conforme a la posición de Kant en la *Doctrina del derecho*.

Ahora, si tratamos de abordar la pobreza en las condiciones contemporáneas, es decir, asumiendo como premisas la existencia de un sistema económico global llamado capitalismo y el creciente desarrollo de tecnologías que gradualmente están volviendo obsoleto el trabajo humano,<sup>22</sup> y si queremos hacer esto desde una perspectiva kantiana, nos

---

<sup>21</sup> Cf. el clásico Doyle (1983) y, más recientemente, Pogge (2002) y Byrd & Hruschka (2010).

<sup>22</sup> Sé que esta es una premisa en disputa. El final del trabajo se ha predicho erróneamente muchas veces en el pasado (por ejemplo, Mészáros, 1995; Rifkin 1995 y Gorz 1999) como una posibilidad concreta aquí y ahora. Sin embargo, como los entusiastas profetas de la Segunda Era de la Máquina se ven obligados a reconocer, la actual ola de automatización es muy diferente de cualquier fenómeno similar del pasado, como por ejemplo la revolución industrial que introdujo la Primera Era de la Máquina (Brynjolfsson & McAfee, 2014). Mientras que durante este último fue casi exclusivamente el trabajo manual el que quedó obsoleto (siempre en nombre de una pérdida de especialización y destreza: primero fueron los artesanos quienes sucumbieron a la producción en masa; más tarde los obreros calificados fueron sustituidos por máquinas y por obreros no

encontraremos frente a dos caminos alternativos. Podríamos dirigirnos hacia el camino normativamente más convincente y exigir que todos los individuos se pongan en la condición de mantenerse a sí mismos a través de su trabajo. Desde el punto de vista de la *Doctrina del derecho*, esto significa redistribuir la tierra para que cada uno posea una parcela y cuente con acceso directo a recursos naturales (llamémosle la estrategia de Soto) o permita que cada individuo practique una actividad económica que le otorga independencia del arbitrio de los demás (llamémosle la estrategia de Becker). Sería un camino abiertamente liberal. El segundo camino, que es menos ideal y está más relacionado con las circunstancias reales de nuestras sociedades, parte de la sugerencia de que uno interprete la idea de ser “incapaz de mantenerse a sí mismo” en un sentido más amplio, es decir, no solo en el sentido de estar físicamente impedido, pero también en el sentido de enfrentar la falta de disponibilidad de trabajos que paguen un salario que permita una vida decente. Cuando no se da la condición de encontrar trabajo, entonces el Estado debe crear estos trabajos (llamémosle estrategia de Keynes) u otorgar alguna forma de ingreso básico no condicionado (llamémosle estrategia de Van Parijs). Este camino es menos liberal y más republicano, en cierto sentido. Le interesa menos la libertad individual que la satisfacción de las necesidades básicas.

Las dos primeras estrategias se basan en la iniciativa y la responsabilidad individual: apuntan a fomentar la independencia personal y a evitar la pereza (en esto comparten la preocupación de Kant tal como se expone en la sección C de la “Observación general”). La estrategia de De Soto lleva el nombre del economista peruano Hernando De Soto, quien en su best-seller *The Mystery of Capital* argumentó que la mejor forma de luchar contra la pobreza sería otorgarles a los pobres derechos de propiedad formales sobre la tierra que ocupan irregularmente, que cultivan o en la cual viven (De Soto, 2000). Según De Soto, esto les permitiría obtener crédito de los bancos y otras instituciones financieras para financiar sus negocios privados. Lamentablemente, cuando se aplicó concretamente, esta estrategia no funcionó. Los pobres no querían arriesgar su propiedad inesperadamente obtenida al hipotecarla, mientras que los bancos no confiaban en la falta de experiencia económica de los pobres.<sup>23</sup> La estrategia de Becker, que lleva el nombre del economista estadounidense Gary Becker, por el contrario, pone fe en la posibilidad de que las personas se ganen la vida utilizando sus habilidades. La idea básica de Becker es que las personas mismas representan su recurso más valioso en la forma de sus habilidades, conocimientos, etc. La suma de todas las capacidades individuales representa lo que él llama “capital

---

calificados cuya tarea principal era o la simple activación de máquinas que hacían el trabajo real o la repetición infinita de los mismos gestos), la Segunda Era de la Máquina amenaza a trabajadores altamente calificados con habilidades especializadas como cirujanos, abogados e incluso programadores de software, ya que las nuevas máquinas ya pueden programarse y serán cada vez más capaces de volverse más y más perfectas sin ayuda humana. En la Primera Era de la Máquina, la mano de obra redundante terminó siendo empleada en el llamado tercer sector, es decir, ofreciendo servicios. En la Segunda Era de la Máquina, estos trabajos son cada vez más realizados por máquinas altamente sofisticadas. Por supuesto, podrían crearse nuevos empleos, por ejemplo, en el turismo o las artes escénicas, pero es difícil ver cómo estos sectores podrían mantenerse en un mundo en el que los empleos remunerados disminuyen y cada vez más personas se vuelven dependientes de algún tipo de beneficio social.

<sup>23</sup> Sobre el fracaso de esta estrategia, véase Gravois, 2005 y *The Economist*, 2006.

humano” (Becker, 1962). En consecuencia, la idea principal de esta estrategia es que uno debe ponerse en las condiciones para desarrollar las habilidades que son necesarias para practicar una actividad económica (es decir, para obtener ganancias mediante el empleo de su capital humano). Esto implicaría la existencia de un sistema de educación pública gratuita o la posibilidad de tomar prestado el dinero necesario para la capacitación profesional o para alguna forma de educación vocacional (la última solución estaría más de acuerdo con la postura neoliberal de Becker). Curiosamente, Kant no menciona ninguna posibilidad semejante en la *Doctrina del derecho*. El problema con esta estrategia es que, en ausencia de un sistema de educación gratuita, los individuos no tienen ningún recurso previo para obtener el préstamo que les permita obtener su educación. Por lo tanto, nos enfrentaríamos de nuevo al dilema que presenta la estrategia de De Soto: los pobres no obtienen crédito porque no ofrecen garantías a los acreedores.

Por otro lado, se podrían combinar estas dos estrategias y traducir la idea de propiedad de la tierra en la idea de propiedad de recursos materiales e inmateriales. Esto podría llamarse la estrategia de Rawls.<sup>24</sup> En *Justice as Fairness: A Restatement*, donde defiende la idea de la democracia de propiedad, Rawls escribe:

La democracia propietaria evita esto, no mediante la redistribución del ingreso a aquellos con menos al final de cada período, por así decirlo, sino más bien asegurando la propiedad generalizada de los recursos y el capital humano (es decir, educación y habilidades capacitadas) en el comienzo de cada período, todo esto en un contexto de justa igualdad de oportunidades. La intención no es simplemente ayudar a aquellos que pierden por accidente o desgracia (aunque eso debe hacerse), sino más bien para poner a todos los ciudadanos en condiciones de gestionar sus propios asuntos en un grado adecuado de igualdad social y económica. (Rawls, 2001: 139)

En realidad, Kant no relaciona la independencia económica exclusivamente con la propiedad de la tierra, sino también con algunas habilidades (como en el caso de los trabajadores manuales europeos o de los funcionarios mencionados en RL 06: 314). Sin embargo, Rawls establece una conexión más fuerte entre la propiedad de activos materiales e inmateriales, por un lado, y, por el otro, el alcance de un grado de igualdad social y económica que permita fortalecer la democracia. Para expresarlo en términos rawlsianos y kantianos al mismo tiempo: “la propiedad generalizada de los recursos y el capital humano” garantizaría que ya no haya ciudadanos pasivos, sino solo ciudadanos activos que participan en el proceso de decisión republicano (Kant) o democrático (Rawls). Esto estaría de acuerdo con todos los principios metafísicos introducidos por Kant en la *Doctrina del Derecho*, particularmente con su concepción formal de la libertad exterior, ya que la estrategia de Rawls permitiría mantener la igualdad legal, contrariamente a la propia teoría de Kant sobre la propiedad privada de la tierra, que no permite ningún tipo de redistribución.

---

<sup>24</sup> Alice Pinheiro Walla sugiere una estrategia similar.

El problema tanto con la estrategia de Rawls como con la de De Soto y de Becker es que todas se preocupan por la posición inicial de las personas, no por los resultados de las relaciones legales y de las transacciones económicas que las personas crean desde esa posición. Esto es coherente con la definición de libertad exterior de Kant como la condición formal para tener relaciones legales. Pero su enfoque individualista no concuerda con la postura republicana defendida en la sección C de la “Observación General”. El fin de la voluntad unificada es la subsistencia perpetua del pueblo, no el éxito económico o la felicidad privada de sus miembros, como sugieren las lecturas liberales de la teoría jurídica y política de Kant. Además, lo que está en juego desde un punto de vista metafísico es, como vimos, la construcción de un orden jurídico racional, en el que existe un equilibrio entre las fuerzas ejercidas por los arbitrios individuales. Desde este punto de vista, los resultados son al menos tan importantes como el punto de partida desde el cual los individuos comienzan a mantener relaciones jurídicas recíprocas, aunque Kant –al contrario de Rousseau– no parece preocuparse por esto. Se requiere una cierta igualdad entre los ciudadanos *en cualquier momento* para que el orden jurídico mantenga no solo su estabilidad, sino también su carácter racional. Un orden que permitiera a un pequeño grupo de individuos poseer casi la totalidad de los recursos naturales y así condenara a todos los demás a luchar por su supervivencia, ciertamente no podría considerarse racional, ya que representaría una violación flagrante de la libertad exterior de la mayoría. Representaría además una amenaza concreta para la supervivencia del cuerpo político, tanto al exponer a la mayoría al hambre, como al hacer que resulte poco plausible que estas personas puedan (por no decir que estén dispuestas a) defender el estado en el caso de un ataque militar externo (Kant siempre considera esta posibilidad como muy real).

Las dos últimas estrategias, por el contrario, están interesadas en los resultados de las interacciones legales y transacciones económicas de los ciudadanos, porque no toman la libertad individual como el valor supremo que debe salvaguardarse; más bien, consideran la subsistencia de la comunidad a través de la satisfacción de las necesidades básicas de sus miembros como el objetivo principal a alcanzar. Presuponen la existencia de un Estado fuerte capaz no solo de recaudar impuestos, sino también de recaudar suficiente dinero para pagar grandes inversiones. Sería un Estado mucho más activo que el liberal imprescindible para seguir las dos primeras estrategias y, probablemente, que el propio Estado kantiano. Esto es particularmente cierto en la estrategia de Keynes, en la cual el Estado se convierte en un actor económico e interviene directamente en la creación de empleos para revitalizar la demanda interna y estimular la economía nacional (Keynes, 1936). La historia ha demostrado las deficiencias de este modelo cuando se aplica a circunstancias distintas de las producidas por la Gran Depresión de la década de 1930. Además, amenazaría la independencia de los ciudadanos al someterlos a la voluntad del gobierno, para ponerlo en términos kantianos. Esto solo transferiría la relación de dependencia de los individuos al gobierno. La alternativa podría llamarse la estrategia de Stalin, a saber, la de una economía planificada en la cual el Estado representa el único

empleador, garantizando que nadie depende de la voluntad de otros, ni siquiera del gobierno. No necesito mencionar las deficiencias de esta estrategia.

La estrategia de Van Parijs, llamada así por el conocido filósofo belga, consiste en otorgar a cada ciudadano un ingreso básico incondicionado (van Parijs, 1995). A mi juicio se acerca a la idea kantiana del cuerpo político que vela por su supervivencia al garantizar que todos sus miembros sobrevivan. Además, parece estar mejor adaptada para el escenario probable en el que el trabajo mismo se convertirá en un recurso escaso debido a la automatización, y no es casualidad que este modelo, considerado una fantasía ridícula hasta hace algunos años, se debata precisamente en los países capitalistas centrales que enfrentan la posibilidad de la desaparición del trabajo humano más que otros países menos desarrollados económicamente. Otorgar un ingreso básico representaría una forma de garantizar la satisfacción de las necesidades básicas y al mismo tiempo dejar intacta la libertad individual: no resultaría en una sociedad de dos niveles o en la dependencia económica de algunos sobre la elección de los demás, por lo que el equilibrio entre las fuerzas individuales demandadas por el concepto metafísico del derecho estaría salvaguardado. A diferencia de un enfoque meramente suficientista que podría limitarse a distribuir bienes (llamémosle la estrategia de Sen, aunque esto en realidad no hace justicia al economista indio), la estrategia de van Parijs exige la distribución directa de dinero que Kant también defiende como una forma de respetar la autonomía de los pobres, como vimos. Por lo tanto, representaría una forma de aprovechar lo mejor del enfoque metafísico kantiano. Soy consciente de que lo que esta última sección puede sonar muy superficial e incompleto, pero espero haber al menos indicado una posible estrategia para debatir asuntos contemporáneos tomando como punto de partida la filosofía del derecho de Kant, sin descuidar su abordaje metafísico. Por supuesto, se pueden pensar estrategias alternativas que renuncien a este carácter metafísico o que tomen la teoría ética de Kant como punto de partida. Pero no es el momento de discutirlos ahora.

## **Bibliography**

Baron, Marcia/Fahmy, Melissa Seymour (2009): “Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals, en Thomas E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, London, Blackwell, 211-228.

Becker, Gary (1962): “Investment in Human Capital. A Theoretical Analysis.” *Journal of Political Economy*, 70/5, 9-49.

Brynjolfsson, Erik/McAfee, Andrew (2014): *The Second Machine Age. Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York, Norton.

Byrd, Sharon; Hruschka, Joachim (2010): *Kant’s Doctrine of Right: A commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

De Soto, Hernando (2000): *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, London, Black Swan Books.

Doyle, Michael W (1983): “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12/3, 205–235.

The Economist (2006): “The mystery of capital deepens.” *The Economist*, 26/08/2006. Accesible en <<http://www.economist.com/node/7830209>>.

Faggion, Andrea/Pinzani, Alessandro/Sanchez Madrid, Nuria (eds.) (2016): *Kant and Social Policies*, London, Palgrave MacMillan.

Gilabert, Pablo (2010): “Kant and the Claims of the Poor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81/2, 382-418.

Gorz, André (1999): *Reclaiming Work. Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge, Polity Press.

Gravois, John (2005): “The de Soto delusion.” *Slate*, 29/01/2005. Accesible en: <[http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/hey\\_wait\\_a\\_minute/2005/01/the\\_de\\_soto\\_delusion.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/hey_wait_a_minute/2005/01/the_de_soto_delusion.html)>

Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*, Cambridge (MA), The MIT Press.

Hasan, Rafeeq (2018): “Freedom and Poverty in the Kantian State”, *European Journal of Philosophy*, 1-21.

Himmelfarb, Gertrud (1984): *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, New York, Alfred A. Knopf.

Höffe, Otfried (1999): “Der kategorische Rechtsimperativ. ‘Einleitung in die Rechtslehre’,, en O. Höffe. (ed.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, Akademie, 41-62.

Holtman, Sarah (2004): “Kantian justice and poverty relief”, *Kant-Studien*, 95, 2004, 86–106.

Keynes, John M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Palgrave Macmillan, 1936.

Leão Rego, Walquíria/Pinzani, Alessandro (2016): “Money, Autonomy, Citizenship. Effects of the Programa Bolsa Família on Its Participants”, *Philosophy and Public Issues*, 6/3, 115-159.

Mészáros, Itsvan (1995): *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, New York, NYU Press.

Pinheiro Walla, Alice (2016): “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right.” *Kant-Studien*, vol. 107/1, 160-178.

Pinzani, Alessandro/Sanchez Madrid, Nuria (2016): “The State Looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, en A. Faggion, A. Pinzani and N. Sanchez Madrid (eds.), *Kant and Social Policies*, London, Palgrave Macmillan, 25-47.

Pinzani, Alessandro (2017): “Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty”, *Ethic@*, vol. 16/3, 475-492.

Pinzani, Alessandro (en prensa): “Wie kann äußere Freiheit ein angeborenes Recht sein?”, en Carola Freiin von Villiez/Jean-Christophe Merle (eds.), *Kants Metaphysik der Sitten. Der Zusammenhang von Recht- und Tugendlehre*, Berlin, de Gruyter.

Pogge, Thomas (2002): “Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?” In M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 133-158.

Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (MA), Belknap.

Rifkin, Jeremy (1995): *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York, Putnam.

Ripstein, Arthur (2009): *Force and freedom. Kant’s legal and political philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

Simmel, Georg (2004): *The Philosophy of Money*, London, Routledge.

Somers, Margaret/Block, Fred (2005): “From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate”, *American Sociological Review*. Vol. 70, 270-287.

Stohr, Karen (2011): “Kantian Beneficence and the Problem of Obligatory Aid”, *Journal of Moral Philosophy*, 8/1, 45-67.

Van Parijs, Philippe (1995): *Real Freedom for All, What (if anything) can justify capitalism*, Oxford, Clarendon Press.

Varden, Helga (2014): “Patriotism, Poverty, and Global Justice: A Kantian Engagement with Pauline Kleingeld's Kant and Cosmopolitanism”. *Kantian Review*, 19/2, 251-266.

Weinrib, Ernest (2012): “Poverty and property in Kant's system of rights”. In: *Corrective justice*, by E. Weinrib. Oxford: Oxford University Press, 263-297.

Wood, Allen (2002): “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, en M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1-21.

