

del marco de los estudios de la cultura emocional en el capitalismo— sea la idea según la cual en el neoliberalismo lo cultural se convierte en lo que su autor denomina un “sistema de control sensible”, a saber, en el cartógrafo de los contornos a partir de los cuales es diseñada la sensibilidad del momento o, lo que es igual, el modo en que nos es dado experimentar el presente. Como señala Santamaría, esto se logra gracias a la capacidad del capitalismo neoliberal para generar relatos homogéneos, que presentan lo conflictivo e irreconciliable tras el barniz de la integración y el consenso, y que inhiben así toda posibilidad de una exterioridad crítica: “[1] a homogeneización de lo diferente bajo el paraguas de la norma cultural es la forma sutil de su despolitización” (p. 211). Ante

esta situación, el autor reivindica el pensamiento schilleriano de que solo es posible cambiar la cultura desde el interior de la propia cultura; de que es en la cultura desde donde se debe dar la batalla política por la cultura. “La cultura no está en peligro; lo que necesitamos es recuperarla, penetrar en ella hasta lograr generar (reconfigurar) una cultura capaz de cuestionar las formas y límites que en ella se nos dibujan” (p. 212). Producir nuevas formas culturales capaces de impugnar las políticas sensibles sancionadoras del neoliberalismo es la única, que no sencilla, manera de hacer saltar por los aires los límites de lo posible.

*María Tocino Rivas*  
(Universidad de Salamanca)

KRASNOFF, Larry, SÁNCHEZ MADRID, Nuria y SATNE, Paula (eds.) (2018): *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*. Cardiff: University of Wales Press. 245 pp.

La presente obra, editada por Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne, supone una valiosa contribución a los estudios sobre la *Doctrina del derecho* de Kant. El planteamiento kantiano sigue teniendo un peso indiscutible en múltiples pensadores contemporáneos que se acercan a problemas sociales, políticos y jurídicos de nuestro presente. Hacer balance de este calado kantiano en la actualidad es el objetivo de los trabajos que conforman el libro. Como todo acercamiento que se precie, huye del dogmatismo de una lectura única. La variedad de interpretaciones es uno de los mayores aportes de la obra. Es el caso de los artículos en torno a los límites del estado del bienestar y la posibilidad de cambios políticos de Sánchez Madrid y Krasnoff, con posturas divergentes; o,

con una oposición más radical entre sí, los artículos Bernstein y Brockie sobre la posibilidad de sublevación a partir de la *Rechtslehre*.

Macarena Marey inaugura el libro con su trabajo sobre el punto de origen del contrato social. Afirma que, según Kant, una “sólida teoría del Estado solo podría estar basada en un punto inicial puramente jurídico o político” (p. 11). Con ello se aleja de lecturas, pretendidamente kantianas, que sitúan el origen del pacto social en un beneficio empírico del abandono del estado de naturaleza; así como de lecturas morales fundamentadas en una igualdad moral entre los sujetos. Marey resume la propuesta en estas tres preguntas: “¿Cómo son posibles *un mío y tuyo exteriores*?” y ‘¿cómo es posible una posesión *meramente*

*jurídica* (inteligible)?’, las cuales se resuelven en la cuestión, ‘¿cómo es posible una proposición *jurídica sintética a priori*?’ . Con esta concatenación, Kant pone la cuestión sobre el origen de las obligaciones jurídicas expresamente en el corazón de su tratamiento del estado de naturaleza” (p. 17). De esta manera consigue fundamentar la firma del contrato social en una cuestión objetiva de derecho y no en una decisión individual arbitraria. Este es el gran acierto del contractualismo kantiano según Marey

El aporte de Alice Pinheiro también se centrará en el contrato social, pero esta vez poniendo el énfasis en el origen de la propiedad privada y el papel que juega el consentimiento. El primer paso consistirá en justificar de dónde emana la necesidad universal de nuestro derecho de propiedad. Esta solo puede venir de una adquisición original, y “*toda adquisición original ha de ser adquisición de la tierra*” (p. 32). De esta común posesión de la tierra Kant deriva el principio distributivo “*qui prior tempore potior iure*” (p. 36), que descansa sobre la voluntad unida de la comunidad humana ideal. Como toda voluntad unida, necesita de la entrada en lo civil para su efectivo cumplimiento. Así, en una estela similar a la de Marey, Pinheiro ancla la firma del contrato social en la propia exigencia de la propiedad privada, no en motivos subjetivos. Reflejo de esto es el lugar destinado al consentimiento. Frente a los contractualismos al uso, que sitúan el consentimiento al inicio, en Kant el consentimiento es *consecuencia* deducida del principio de razón.

El trabajo de Eric Boot pretende responder a la pregunta: “¿Son los derechos de subsistencia genuinos derecho humanos?” (p. 53). Boot afirma que los derechos humanos deben ser juzgados por el lado de los deberes. Considera que la primacía

de estos sobre los derechos es el enfoque genuinamente kantiano, en tanto que somos conscientes de nuestra libertad a través del imperativo categórico, que es una exigencia de deber. Desde este punto, Boot distingue entre *deberes de derecho* y *deberes de virtud*, siendo solo los primeros los que podemos considerar derechos humanos. El motivo es que únicamente los deberes de derecho tienen claramente definidos a quién reclamárselos. Cosa que no pasa con la pobreza dada la multiplicidad de factores involucrados en la misma. Así, kantianamente hablando “no hay tal cosa como un derecho humano a un adecuado nivel de vida” (p. 58). El derecho de subsistencia en realidad es un deber de virtud. No obstante, Boot señala que esta diferencia no apunta a una menor importancia, simplemente hace referencia a la ausencia de una entidad definida a quien reclamar dicho derecho.

Masataka Oki nos habla de la relación entre política y felicidad. Quiere desmontar la aparente contradicción que hay entre las afirmaciones kantianas de que solo bajo el estado de derecho seremos felices y la de que nadie, salvo nosotros mismos, puede fijar los fines de nuestra felicidad. Solventar este problema pasa por entender la especificidad de la política frente al derecho, pese a que Kant las define de manera interrelacionada: el derecho tiene como fin la paz perpetua, mientras que “la filosofía política debe ilustrar el modo de conseguirla” (p. 70). Se trata de conseguir ser felices dentro del proyecto de la paz perpetua. Esa es la verdadera tarea de la política. Lo que Kant critica es el paternalismo del Estado que pretende decir a sus ciudadanos cómo han de alcanzar su felicidad, pero no tiene nada en contra de que el fin subjetivo de la política sea asegurar las condiciones en que cada uno pueda buscar su felicidad como mejor considere. No se trata de un

mero complemento empírico. En tanto que implica nuestra autoconciencia como seres libres, la felicidad “es el motor que [nos] conduce a tomar parte y avanzar en la verdadera política” (p. 79).

Nuria Sánchez Madrid abordará la cuestión de la pobreza y el estado de bienestar. En *RL* Kant justifica la intervención estatal para ayudar a quien esté en riesgo de máxima exclusión social. Decir esto no implica afirmar que Kant lo haga porque considere que la felicidad sea el objetivo de la política. No se trata de buscar el bienestar de la gente pobre, sino de que, en tanto que la unión civil es un fin en sí mismo, el Estado no puede perecer. Así, “las personas pobres no pueden reclamar ningún *derecho* a ser mantenidas por el Estado, sino que son beneficiarias de un *deber* que el Estado cumple en orden a rescatar a aquellos cercanos a la exclusión social” (p. 89). Dado que el bienestar no es un asunto de la política, sino un deber de subsistencia del Estado, Kant no considera que las desigualdades económicas supongan un verdadero problema para saltar de una clase social desfavorecida a otra mejor. Él solo concibe la coacción *civil*, pero no piensa que exista ningún tipo de coacción *social*, recayendo exclusivamente en el esfuerzo propio de los ciudadanos el ascender en su posición social. Para Kant la sociedad “produce relaciones que la política no tiene derecho a cambiar” (p. 91).

Larry Krasnoff se centrará también en el estado de bienestar. Su trabajo pretende mostrar a un Kant a medio camino entre el liberalismo clásico y el liberalismo del bienestar. Frente al debate clásico entre estas dos posiciones, Krasnoff afirma que el acierto de *RL* es mostrar que las medidas sociales “deben ser entendidas como manera de expresar la idea de libertad individual en la ley” (p. 103). En un principio,

Kant parecería estar del lado del liberalismo clásico al postular que la libertad es anterior a cualquier clase de sociedad política, pues se funda en la autonomía de la razón práctica. No obstante, frente a la lectura de Epstein, de raigambre lockeana, Kant sostiene que de la libertad no se puede derivar la prioridad del derecho de propiedad. Tal como nos dice en la introducción de *RL*, el único derecho innato es la libertad, todos los demás son derivados, el de propiedad incluido; y en ese sentido ninguno tiene prioridad sobre los demás. Por ende, para Kant toda propiedad dependerá del “reconocimiento de una convención, de una regla social reconocida” (p. 111). Así, las leyes sociales nunca amenazarán la libertad individual, como sostiene el liberalismo clásico, pues son su expresión. Krasnoff ensaya una lectura kantiana en la que la política sí puede alterar las relaciones sociales, en contraposición a lo sostenido por Sánchez Madrid. Coinciden en que, en cualquier caso, no se trata de medidas que tengan como objetivo la búsqueda del bienestar. Ahora bien, mientras que en el caso de Sánchez Madrid se trataba de la supervivencia del Estado, Krasnoff afirma que es la libertad de no tener que depender de las decisiones de los demás lo que moviliza estas acciones.

En su trabajo, Wendy Brockie habla sobre la imposibilidad de defender un derecho a la sublevación en *RL*. Brockie repasa varios de los motivos por los que Kant niega taxativamente este derecho. Primeramente, la dificultad de determinar quién es el sujeto legítimo que decide que el Estado debe ser depuesto. En segundo lugar, dada la importancia que otorga Kant al criterio de publicidad, toda sublevación entra en conflicto con este principio al necesitar desarrollarse entre las sombras. Un último problema que conlleva la rebelión es que

puede resultar muy complicado prever sus consecuencias, corriéndose el riesgo de que el resultado sea peor que el régimen que se pretendía derrocar. Brockie pone el ejemplo de la Primavera Árabe. Dada la opacidad en la elección de las máximas, nunca podremos estar seguros de los motivos que promueven la rebelión. De modo que lo único que nos queda para estar seguros es el rigorismo kantiano de rechazo a la misma. Se trata de una consecuencia del “reconocimiento de los límites de la experiencia humana” (p. 133). Pese a todo, Brockie subraya que sí que es posible una *resistencia negativa*: “Desafiar y cuestionar la ley está permitido, aunque hasta que la reforma deseada acontezca, el pueblo debe obedecer la ley” (p. 130). Kant critica la rebelión, no la reforma. Brockie cierra su trabajo señalando que el rechazo tajante de Kant a toda clase de rebelión se halla en *RL*, pero que en otros textos no encontraremos un posicionamiento tan radical al respecto.

En oposición directa a lo planteado por Brockie, Alyssa R. Bernstein propone una lectura en la que sí es posible determinada desobediencia civil desde una perspectiva kantiana. Define la desobediencia civil como “táctica política no violenta usada por diversos grupos para oponerse a lo que ellos ven como injusticias” (p. 140). Desde esta perspectiva, Bernstein señala que aunque para Kant toda desobediencia civil activa es ilegítima, sí hay un límite pasivo donde ya no tenemos que seguir obedeciendo: siempre que lo que mande el soberano suponga “la muerte de uno mismo o implique cometer algún acto inmoral” así como si no garantiza un “derecho a la discusión abierta, incluida la libertad de expresión de opiniones sobre el gobernante” (p. 149). Bernstein emplea el ejemplo de Martin Luther King, Jr. Para

Kant, una ley justa debe ser aquella que soporte el criterio de publicidad y que resista ser universalizada. En el caso de Martin Luther King se cumplen ambas condiciones. No era él, sino las autoridades que querían impedir su marcha quienes no cumplían los criterios kantianos. Es más, la acción de King no intentaba minar el estado de derecho, sino implantarlo de manera efectiva. Así, para Bernstein, la insurrección de King fue un ejemplo claro de desobediencia civil al cual Kant daría su visto bueno.

Milla Emilia Vaha analiza la personalidad del Estado y sus consecuencias en las relaciones internacionales. Lo hará con vistas a refutar el exclusionismo liberal de autores como Rawls, Doyle y Tesson, quienes, desde un prisma kantiano, pretenden justificar que solo los Estados liberales tienen personalidad moral. Vaha afirma que los Estados, en su “relación los unos con los otros, son sujetos de derecho” y por ello “son personas morales *de facto* [...] De acuerdo con esto, se sigue de la personalidad moral que los Estados poseen ciertos derechos y deberes” (p. 164). Desde esta estela Vaha subraya que “aunque un Estado no cumple plenamente *todavía* la idea de un Estado en su *forma más pura* (nouménica), aun así tiene el *potencial* de acercarse cada vez más a dicho ideal” (p. 170). Motivo por el que los Estados despóticos, aunque imperfectos, también tienen personalidad moral. Al poseerla, no existe, como pretenden los exclusionistas liberales, un derecho a intervenir dichos Estados. Según la interpretación que ensaya Vaha, solo los Estados fallidos, en tanto que enemigos injustos, carecen de personalidad moral y pueden ser intervenidos.

Kant postula que la paz perpetua es el sumo bien político, y en *ZeF* dice que la Naturaleza es la garante del mismo: “La

Naturaleza se supone que restringe a aquellos que no persiguen este fin y hace esto sin perjuicio de la libertad de dichas personas” (p. 182). No obstante, este recurso a la Naturaleza desaparece en *RL*, donde Kant, al centrarse solo en la exterioridad de las acciones, no necesita ningún recurso a una garantía exterior, solo el desarrollo del principio trascendental del derecho. ¿Por qué entonces se habla en *ZeF* de la garantía de la Naturaleza? Este es el tema central del trabajo de Sorin Baiasu, quien quiere alejarse de las lecturas que consideran que dicho recurso tiene que ver con implicaciones morales, tal como hacen Ypi o Taylor. Él propondrá que esta garantía “aparece como una creencia doctrinal” (p. 197), en el sentido expuesto en *KrV*.

En penúltimo lugar, Paula Satne se focaliza en la noción de perdón. Aceptando que hay cierta ambigüedad en la letra kantiana, Satne pretende mostrar que el perdón, pese a implicar consideraciones psicológicas y empíricas, no es contrario a la universalidad del imperativo categórico; de igual modo, tampoco contradice el distributismo kantiano que exige que toda falta moral debe ser castigada. En respuesta a esto último, Satne señala que en el caso de las acciones externas, nunca es una persona -o grupo de ellas- quien decide si alguien debe o no ser castigado, sino que es el Estado quien dictamina eso. En el caso de las faltas morales, la opacidad en la elección de máximas hace que solo Dios tenga el derecho a castigar o perdonar. De esa manera, no es incompatible que individualmente perdonemos a las personas y al mismo tiempo que el Estado o Dios hagan cumplir su culpa al malhechor. Con respecto a la universalidad que exige el imperativo categórico frente a las condiciones concretas del perdón, Satne apunta que lo que “la ética kantiana no recomienda es

perdonar incondicionalmente”, perdonar cualquier acción; lo cual no es incompatible con “adoptar la máxima de perdonar que implica la tarea de *cultivar un carácter predispuesto a perdonar*, esto es, estar preparados para perdonar cuando las circunstancias son apropiadas” (p. 208). Cultivar este carácter es un deber imperfecto, en tanto que no exige una determinada acción sino que nos encomia a la adopción de ciertos principios.

Cierran la obra las consideraciones de Jordan Pascoe respecto al matrimonio en el pensamiento de Kant. El argumento que desarrollará lo situará a medio camino entre la concepción sobre el matrimonio de Fichte, quien lo considera un estado de naturaleza dentro del estado civil, y la de von Hippel, para quien es una pura creación de la esfera pública de derechos. Kant sostiene que el matrimonio habilita una “nueva esfera de derechos dentro del estado” (p. 227), pero que no tiene que ver con el derecho público, sino con el privado. En tanto que es “una relación de posesión mutua a lo largo de la vida” (p. 225), tiene muchas similitudes con el derecho de propiedad. No obstante, una persona nunca puede ser poseída, pues no es una cosa. De ahí que Kant considere que la única manera de no cosificar a nadie sea dentro del matrimonio. Se trata de una solución a una cuestión legal. Pascoe termina señalando que, en tanto que Kant concibe el matrimonio como un asunto de derecho *privado*, todo lo relacionado con él queda alejado de un tratamiento político, “produciendo una esfera doméstica cerrada que se resiste a cualquier interferencia jurídica” (p. 235).

Quique García Otero  
(Universidad Complutense de Madrid)