

# La dimensión cosmopolita de la protección jurídica en Kant: algunas consecuencias de la “posesión común de la tierra” en la *Doctrina del derecho*<sup>1</sup>

## The Cosmopolitan Dimension of Legal Protection in Kant: Some Consequences Stemming from the “Common Possession of the Earth” in the *Doctrine of Right*

Nuria Sánchez Madrid<sup>2</sup>

Universidad Complutense de Madrid (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4273-5948>

Recibido: 29-01-2022

Aceptado: 30-06-2022

---

### Resumen

Este artículo examina la protección jurídica resultante del derecho cosmopolita en Kant con el fin de arrojar luz sobre su articulación con la protección ofrecida por el derecho político estatal. En primer lugar, analizaré el tratamiento de la *equidad* en la *Doctrina racional del Derecho*, como un espacio normativo que, sin recurrir a la coacción legal, transmite al sujeto la obligación en que se encuentra con los

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación en curso: el proyecto del plan nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0), el proyecto financiado por la CAM y el Fondo Social Europeo On Trust-CM (H2019/HUM-5699) y el PIMCD UCM 2021 n.º 84 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (IV)*. Agradezco a los evaluadores anónimos de la revista *Araucaria* sus valiosas sugerencias, que me han permitido reforzar la línea argumentativa del escrito.

<sup>2</sup> (nuriasma@ucm.es). Profesora Titular del Departamento de Filosofía y Sociedad en la Facultad de Filosofía de la UCM. Es actualmente Presidenta de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF). Coordina la Red Iberoamericana "Kant: Ética, Política y Sociedad" (RIKEPS) y dirige el Grupo de Investigación interdisciplinar *Normatividad, emociones, discurso y sociedad* (GINEDIS) de la UCM. Es investigadora principal con Pablo López Álvarez del proyecto nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada (Precaritylab)* y dirige en la UCM el proyecto On Trust-CM (H2019/HUM5699). Ha sido profesora invitada en universidades de Chile, Brasil, Turquía, Grecia, Francia, Alemania, Portugal e Italia y ha publicado en editoriales como Walter de Gruyter, Palgrave McMillan, Univ. of Wales Press y Routledge. Es autora de *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão* (2016), *Elogio de la razón mundana* (2018) y *Hannah Arendt. La filosofía frente al mal* (2021) y editora de varios volúmenes colectivos.

individuos más desfavorecidos económicamente. En segundo lugar, comentaré algunos textos en que Kant se ocupa del respeto legal que merecen los *pueblos sin Estado*. La reflexión kantiana sobre la vulnerabilidad jurídica en estos dos casos me permitirá sostener que el planteamiento de la protección legal en clave cosmopolita funciona como un operador regulativo en el derecho político kantiano, llamado a orientar la conducta de Estados y ciudadanos en el trato que deparan al resto de sujetos que habitan la Tierra. Por ello mismo, esta interpretación subraya el hecho de que el derecho cosmopolita en Kant aparezca como un derecho privado de coacción en la filosofía política de Kant.

**Palabras-clave:** Kant, derecho cosmopolita, equidad, beneficencia, vulnerabilidad jurídica, pueblos sin Estado

### Abstract

This paper inspects the notion of legal protection unfolding in Kant's cosmopolitan right and thus aims to dissect how it is intertwined with the legal protection which state right furnishes. First, I will break down the approach to *equity* in *Kant's Doctrine of Right* as a normative order that gets the subject acquainted with his debt towards outcast people without drawing on any legal coercion. Second, I will tackle some of Kant's texts claiming the legal respect that *non-state people* deserve. Kant's reflection on legal vulnerability in both cases will allow to claim that cosmopolitan legal protection works as a regulative instance in Kant's political right, insofar as it is intended to orientate the conduct of states and citizens when they interact with other subjects dwelling on the Earth. Thus, my account highlights the fact that cosmopolitan right appears deprived of any coercion in Kant's political philosophy.

**Keywords:** Kant, cosmopolitan right, equity, beneficence, legal vulnerability, Non-State People

Este trabajo analiza la complejidad de los niveles que la noción de justicia y protección jurídica comporta en Kant, sirviéndose de la perspectiva sobre lo justo que abren en su obra la exigencia de *equidad* como correctivo de una aplicación rigorista de las leyes estatales y la defensa del respeto jurídico que merecen los *pueblos sin Estado*, cuya correcta comprensión aconseja insertar ambos enfoques en el marco global que ofrece el derecho cosmopolita. Emplearé para ello como guía el peculiar *factum* de la *posesión común de la Tierra*, que permite desplegar en realidad el entero contenido del *derecho cosmopolita*. Mi intención es argumentar que las visiones posibles del derecho en Kant –la estatal, la interestatal y la cosmopolita– se entrecruzan productivamente en su obra,

generando con frecuencia impresiones contrapuestas acerca de la posición que este pensador mantiene con respecto a cuestiones como la dignidad social y la protección jurídica que debe concederse a los seres humanos más desprotegidos y vulnerables legalmente. A primera vista, los niveles de responsabilidad –moral y jurídica– implicados en el problema de la pobreza padecida por ciertos grupos sociales y la determinación de la legitimidad jurídica sobre el suelo que emplean los pueblos sin Estado podrían parecer dos áreas desconectadas en el contexto de la obra de Kant. Sin embargo, ambas dimensiones interpelan claramente tanto a los individuos pertenecientes a Estados europeos que no abandonan nunca el territorio nacional como a los que se dirigen a otros puntos de la tierra para intentar establecer relaciones comerciales con pueblos lejanos. En ambos espacios argumentativos de la obra jurídica de Kant, analizados en la *Metafísica de las costumbres* y en *La paz perpetua*, es posible reconocer el impacto regulativo de la normatividad cosmopolita que atraviesa el sistema de lo legal en este pensador. Intentaré mostrar en consecuencia que este orden normativo explica las exigencias que, desde un eje más moral que jurídico, Kant proyecta sobre los individuos europeos generalmente beneficiados por la distribución de la riqueza y, asimismo, las que conciernen a quienes se aproximan a otros pueblos con una actitud colonialista, que busca esquilmar los bienes y tierras de aquellos. Argumentaré en este trabajo que los deberes de justicia que Kant reclama a los individuos en relación con la existencia de la pobreza y de los pueblos nómadas permiten delimitar en su obra una suerte de conciencia de la vulnerabilidad jurídica que necesita una adecuada cobertura legal. Todos los ciudadanos de un Estado están llamados a respetar según el sistema jurídico kantiano el derecho fundamental a ocupar un lugar sobre la tierra en condiciones que respeten la humanidad en nosotros mismos, un derecho básico –en línea con el “único derecho innato” reconocido por Kant– que protege la existencia de cualquier ser humano sobre el orbe. Por ello, mi apuesta interpretativa no abogará por dissociar los puntos de vista que representan la unidad estatal y la globalidad cosmopolita, sino más bien por articularlos y comprender las distintas posiciones desde las que Kant analiza situaciones como la precariedad material de algunos individuos y la vulnerabilidad jurídica de los pueblos sin Estado, a los que podría sumarse su reconocimiento de la contingencia subyacente al establecimiento de fronteras entre territorios nacionales<sup>3</sup>, asunto que sin embargo queda fuera del alcance de

---

<sup>3</sup> Sobre esta última cuestión podrá consultarse con provecho la lectura de Ypi (2014), matizada con criterio por Pinheiro Walla (2014). Véase asimismo en relación con esta cuestión el importante pasaje de *RL* § 15, AA 06: 266: “[L]Hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí. [...] [T]iene que haber alguna adquisición originaria de lo exterior; porque toda adquisición no puede ser derivada. De ahí que esta tarea no pueda abandonarse como insoluble y como en sí imposible. Pero, aunque se resuelva mediante el contrato originario, si este no se extiende a todo

estas páginas. Todas las cuestiones mencionadas remiten como si se tratara de un axioma a la afirmación de un “único derecho innato” (RL, AA 06: 237) que, como es bien sabido, Kant establece en la antesala de la Doctrina racional del Derecho como expresión del reconocimiento legal otorgado a todo ser humano en virtud de su mera humanidad. Este derecho pre-estatal protege de manera universal la libertad de cada cual, entendida como independencia con respecto a los demás, de suerte que pueda “coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (*ibid.*). Se trata de un principio que no legitima en modo alguno una visión en clave liberal en el sentido clásico de la dinámica social<sup>4</sup>, pues claramente condiciona los arbitrios individuales a la vigencia de una *ley universal*, que es de prever imponga límites a cualesquiera sujetos.

Ahora bien, el único derecho innato reconocido por Kant no cuenta, como es bien sabido, en su sistema jurídico con la misma efectividad que la alcanzada por la fuerza coactiva pública del Estado, materializada jurídicamente en el soberano como *dominus territorii* (RL, AA 06: 324), que debe aplicar mediante su fuerza jurisdiccional la *lex iustitiae distributivae*, capaz de garantizar a todo propietario la legitimidad de sus bienes y propiedades<sup>5</sup>. Como ilustración de lo anterior, puede atenderse al hecho de que la “posesión común originaria” (RL § 13, AA 06: 262), en la que se encuentran todos los seres humanos sobre la Tierra y que por ello es anterior a todo acto jurídico de adquisición de una propiedad determinada, muestra una figura de comunidad encarnada en las tareas jurídicas que impone la *lex iusti* –así lo ha señalado oportunamente Pinheiro Walla (2016)–, pero sin plasmarse en una autoridad superior a las unidades soberanas que son los Estados en el sistema jurídico kantiano. Si articulamos de esta manera el mapa que conforman las distintas partes de la Doctrina racional del Derecho de Kant, considero que pueden superarse aparentes inconsistencias puestas de relieve por los intérpretes en la propuesta teórica kantiana, señalando asimismo que los juicios y consecuencias planteados por Kant desde la perspectiva inspirada por la posesión compartida de la Tierra poseen una actualidad innegable, en mayor medida incluso que las posiciones que este autor adopta a propósito del derecho público estatal.

En efecto, las exhortaciones en clave cosmopolita a disminuir el sufrimiento social en el mundo que Kant despliega a partir de las exigencias de la *equidad* [*Billigkeit*] en algunos de sus cursos tempranos de filosofía moral van más allá del horizonte marcado por la soberanía estatal como punto

---

el género humano, permanecerá siempre provisional”. Todas las citas de obras de Kant siguen las abreviaturas recomendadas por la *Kant-Forschungstelle* de la Universidad de Mainz.

<sup>4</sup> Aunque no han faltado defensores de esta interpretación. Véase por ejemplo Kersting (1992).

<sup>5</sup> Kant se muestra muy atento a los matices que estima necesarios para reflejar la relación que el soberano como propietario supremo de un país mantiene con el suelo del mismo, estableciendo que no es un propietario como los demás, sino más bien el representante de la instancia racional que permite dirimir los conflictos entre reclamaciones a títulos de propiedad elevadas por individuos. Véase RL, AA 06: 323-324 y el útil comentario sobre esta cuestión de Pinheiro Walla (2020: 216-217).

de referencia prioritario en sus propuestas de filosofía política<sup>6</sup>. Lo mismo ocurre de la mano del reconocimiento del derecho a la soberanía que poseen los pueblos que aún no se han convertido en entidades estatales, que conduce a Kant a tildar de *jesuitismo* la intención de las naciones europeas de tutelar el camino a su conversión en una unión civil propiamente dicha. Ahora bien, teniendo en cuenta el diagnóstico kantiano en ambos casos, es preciso atender al hecho de que, si bien nuestro pensador apunta con frecuencia al hecho de que la legislación estatal no debe entrar en contradicción con marcos legales superiores, que por su posición sistemática trascienden con mucho el alcance de los Estados individuales, en caso de un conflicto de legitimidades entre los objetivos del derecho estatal y el cosmopolita no parece que la dimensión ideal cosmopolita pueda bastarse por sí sola para proteger jurídicamente a todos los seres humanos como habitantes de la Tierra<sup>7</sup>. Por el contrario, la incongruencia que se aprecia entre los órdenes normativos que competen al Estado y a la Tierra respectivamente en Kant explica que el *derecho sin coacción* basado en las condiciones materiales que impone la hechura y dimensiones de nuestro planeta motive en el intérprete cierto lamento por la incapacidad de esta instancia para obligar a las clases sociales y potencias más poderosas a cumplir las reglas de la reciprocidad universal.

Como señalaré en la conclusión, el registro regulativo que el derecho cosmopolita introduce en el cuerpo del derecho kantiano parece compatible con la noción de cambio social que este pensador sostiene en su escrito *¿Qué es la Ilustración?*, donde atribuye a la capacidad de influencia de los doctos sobre el poder político el único cauce pacífico y jurídicamente admisible para hacer progresar el marco civil de un país (*WiA?*, AA 08: 37), de suerte que los vínculos que permiten que la libertad externa florezca cubran cada vez más regiones anteriormente ocupadas por relaciones de sometimiento y dependencia. Es preciso atender al contexto histórico de esta posición tan tibia desde el punto de la vista de la exigencia moral que apela a combatir la

---

<sup>6</sup> Este me parece constituir uno de los puntos de discusión más interesantes en el contexto contemporáneo, como confirma la oposición de criterios manejados en relación con la lectura de lo justo en sentido jurídico en Kant por Flikschuh y Ripstein. En este trabajo me haré cargo también de oportunas sugerencias que Pinheiro Walla y Huber han realizado en este contexto de interpretación. De ellas me he ocupado en varias publicaciones, que pueden considerarse precedentes de la propuesta contenida en este capítulo y consultarse respectivamente en Sánchez Madrid (2016, 2018 y 2019).

<sup>7</sup> Me parece interesante la propuesta hermenéutica de la articulación de estos diferentes niveles de análisis realizada por Pinheiro Walla (2020: 223), para la que el *exeundum* de los respectivos Estados de su correspondiente estado de naturaleza al nivel de la justicia internacional "no implica la disolución de los contratos sociales internos, sino la regulación adicional de nivel superior de las relaciones entre Estados con arreglo al derecho internacional" (trad. mía). A su juicio la perspectiva final e ideal de una administración global del derecho no implica deponer la soberanía interna de los Estados, sino lograr una coordinación colectiva de todos ellos que conduzca el derecho estatal y de gentes a un grado civilizatorio superior. Aun valorando el sentido y coherencia constructiva de esta lectura, sigo encontrando en esta sugerente propuesta algunos problemas que ya han sido pertinentemente expuestos por Flikschuh (2010a).

vulnerabilidad y el sufrimiento social presentes en el mundo. Naturalmente, la perspectiva de que el progreso histórico llegará gracias a las intervenciones estelares de los intelectuales queda ya muy lejos de la mirada que lanzamos al mundo contemporáneo y sus patologías sociales. Pero ello no es óbice para que las tesis de la Ilustración preconizadas por pensadores como Kant hayan actuado como lanzadera para revisar la responsabilidad de la filosofía ante las fuentes de la negatividad moral y política que atenazan nuestro mundo.

### 1. La *equidad* [*Billigkeit*] como expresión del *nomos* de la Tierra, no del *nomos* de los Estados

En los primeros compases de la Doctrina del Derecho, concretamente en el *Apéndice* a su *Introducción*, Kant presenta aisladamente las dos dimensiones principales del llamado *derecho en sentido amplio* [*ius latum*], a saber, la *equidad* o *aequitas* del Derecho romano clásico y el llamado *derecho de necesidad* [*ius necessitatis*]. Si la primera, a decir de Kant, comporta un derecho sin coacción, el segundo surge de la aparición de una coacción fáctica que impide precisamente la emergencia del derecho, en la línea de la sentencia latina *inter arma silent leges* que Cicerón recogiera en su oración *Pro Milone*. Mientras que el segundo tipo de derecho implica una suerte de interrupción de la legalidad por causas de fuerza mayor, como la situación de peligro para la propia vida del sujeto, el primero explicita una serie de normas no escritas en las relaciones jurídicas, que también precisan de alguna atención. Así, el derecho de equidad se caracteriza como “derecho sin coacción” (*RL*, AA 06: 234), a saber, justamente la expresión que Flikschuh (2010) ha subrayado como rasgo típico del derecho cosmopolita. En efecto, este no puede obligar a los Estados soberanos a acoger a personas extranjeras en dificultades, sino únicamente abogar por una recepción no hostil en otros continentes hacia los ciudadanos de Estados europeos que no alberguen pretensiones de explotación colonialista o de colonización religiosa. Este mismo derecho, que apela a razones que no resultaría difícil identificar con las esgrimidas por Antígona en la homónima tragedia de Sófocles, se ejemplifica en el *Apéndice* a la *Introducción* a la *Rechtslehre* con el perjuicio padecido por un sirviente que haya contratado un salario con el dueño de la casa a la que sirve, siendo víctima de un periodo de devaluación de moneda en esa relación contractual. En ese caso la apelación a la divinidad protectora del derecho remite —según señala Kant— a una “divinidad muda, que no puede ser oída” (*RL*, AA 06: 234), pues ante una reclamación semejante el juez, a falta de *data* que le permitan calibrar lo que le correspondería al sirviente por contrato, no puede fallar sentencia alguna. Casos como este impiden plantear una resolución del conflicto a través

de un camino jurídico, pero en cambio abren paso a una lectura del diferendo producido entre individuos desde el *tribunal de la conciencia*, un *forum poli*, es decir, una instancia casi celeste más que mundana, que Kant opone al más inmanente *forum soli*, señalando que una de sus materializaciones más instructivas es aquella situación en que:

la corona asume los daños que otros han sufrido a su servicio y cuya reparación se implora, aunque podría recusar esta petición según el derecho estricto, alegando que ellos han asumido tales daños por su cuenta y riesgo (RL, AA 06: 235).

Como puede colegirse de este texto introductorio de la *Doctrina del derecho*, la naturaleza de las reclamaciones surgidas en relación a lo que los sujetos consideran *equitativo* –amparados por la sentencia *summum ius, summa iniuria*– apela a una instancia decisoria que va más allá de la potestad de los tribunales estatales, en los que Kant no ve tanto un poder autónomo con respecto al ejecutivo, cuanto un fallo que se sigue del legislativo como ocurriría en un silogismo práctico (RL § 45, AA 06: 313)<sup>8</sup>. Con ello, se permiten reparaciones materiales en virtud de móviles que tienen que ver más con el plano de los mandatos éticos –y su forma de coacción específica– que con el de los meramente legales. En efecto, la equidad trae consigo un *sentido de la responsabilidad* que va más allá de lo que el marco jurídico basado en la defensa de la propiedad individual podría regular como justo. Por obra de esta línea de fuga del derecho estatal, Kant introduce meditaciones acerca del bienestar general que merecen toda la atención, por cuanto trascienden el objetivo de lograr “un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos” (RL § 49, AA 06: 318), al que el imperativo categórico jurídico exige tender. No olvidemos que este objetivo lleva a Kant a negar –en el mismo § de la *Rechtslehre*– que la garantía del bienestar o felicidad de los ciudadanos quede en manos del Estado, al considerar que el estado de naturaleza o un gobierno despótico satisfarían con mejor resultado tales anhelos (*ibid.*). Sin embargo, esa misma cuestión relativa al nivel de bienestar o felicidad de los ciudadanos reaparece en el contexto de la filosofía moral como una pregunta a la que a juicio de Kant ningún hombre de bien podría substraerse, interrumpiendo por un momento la dinámica de *insociable sociabilidad* en que nos instala la concepción kantiana de la historia. Si en el seno de la *Doctrina del derecho* es la corona o la suprema potestad legislativa la encargada de rendir tributo a la divinidad silente de la equidad, un curso como la *Moral Collins* (1774/75) eleva

---

<sup>8</sup> Vd. RL, § 49, AA 06: 317: “[E]l fallo judicial (la sentencia) es un acto particular de la justicia pública (*iustitiae distributivae*), referido al súbdito y realizado por un administrador del Estado (un juez o un tribunal), es decir, por uno que pertenece al pueblo y, por lo tanto, está investido del poder de atribuirle (concederle) lo suyo”.

el respeto hacia lo equitativo por parte de cada sujeto al nivel de fundamento de la convivencia social y civil. Un pasaje como el que reproducimos a continuación denuncia así una “injusticia general” que tiene lugar por gestos miopes y omisiones que los individuos introducen en sociedad. Aunque esos sujetos no hayan transgredido por ello ningún precepto legal, parece que en cambio sí podrían haberlo hecho con respecto al “único derecho innato”, cuya delicada función arquitectónica mencionábamos al principio, debiendo reparar el daño causado. Dejemos hablar a la pluma de Kant, quizás más libre en las lecciones impartidas en Königsberg que en los textos publicados de la amenaza de la censura prusiana:

Uno puede participar en la injusticia general, aun cuando no dañe a nadie con arreglo a las leyes y usos civiles. Por ello, si hacemos ahora una gentileza a un desafortunado, no le hemos hecho un regalo libre, sino más bien restituido lo que estábamos contribuyendo a arrebatarle mediante una injusticia general. Pues, si nadie pudiera apropiarse de los bienes de este mundo más que su vecino, no habría población rica, pero tampoco pobre. [...] Incluso el orden civil está articulado de tal manera que participamos en opresiones públicas y privadas, de manera que tenemos que considerar el acto que realizamos en beneficio de otro, no como un acto de gentileza y generosidad, sino como una pequeña reparación de lo que le hemos arrebatado en virtud de la articulación general (*V-Mo/Collins*, AA 27/1: 416 y 432; trad. mía).

El extracto de este curso de filosofía moral de Kant parece asumir una perspectiva más cercana a la denuncia marxiana de la “acumulación originaria” que a las vagas alusiones de la *Doctrina del derecho* al origen de la propiedad privada<sup>9</sup> y a los coyunturales instrumentos para combatir situaciones de extrema necesidad como la pobreza<sup>10</sup>. Por de pronto, el pasaje repara en una suerte de

<sup>9</sup> La oscuridad normativa que reviste a los primeros títulos históricos de propiedad en la *Doctrina del derecho* recuerda por más de un aspecto al “origen del poder supremo”, que Kant estima “inescrutable para el pueblo que está sometido a él” (RL, AA 06: 318). A este respecto me parecen ejemplares las conclusiones a que llega Cubo (2022: 194-195): “La razón última por la que no se puede determinar la prioridad temporal de las apropiaciones en el estado de naturaleza es que dicho estado se define precisamente por carecer de un mecanismo público y de una instancia autoritativa última para dirimir las disputas sobre dicha prioridad temporal. La imposibilidad de resolver jurídicamente este conflicto significa para los potenciales litigantes que no hay ninguna otra salida normativa a la de emplear su propia fuerza para defender sus presuntos derechos de apropiación. [...] [E]n el estado de naturaleza no se puede discernir objetivamente la defensa lícita de un terreno de su adquisición ilícita, porque precisamente no se puede establecer con objetividad la prioridad temporal del primer ocupante ni, por tanto, si se trata o no de una apropiación gravosa de una parcela de suelo ya apropiada previamente por otro. Este es el motivo fundamental de la oscuridad normativa de las adquisiciones acaecidas en el estado de naturaleza y de que dicha oscuridad contamine normativamente a los primeros títulos históricos de propiedad y con ello indirectamente la validez de la cadena histórica de las adquisiciones derivadas fundas en los primeros”.

<sup>10</sup> Me he ocupado de extraer estas consecuencias en varios trabajos, a los que me permito remitir al lector interesado en estas cuestiones (Sánchez Madrid/Pinzani, 2016) y Sánchez Madrid (2017). Mieth viene desarrollando en los últimos años desde la Univ. de Bochum una investigación de gran interés sobre la existencia de derechos y deberes sociales básicos inspirada en el pensamiento de Kant.



“mancha pútrida” (RGV, AA 06: 38), que en esta ocasión avergüenza al sujeto que no sabe enfrentarse a las exigencias que le impone su propia conciencia moral. Ahora bien, la denuncia de esa mancha no afecta a la corrección del carácter moral, sino al bienestar civil de la comunidad a la que pertenecen los individuos. Como puede seguirse del hilo argumental del texto reproducido, Kant afirma en él que el cumplimiento de las normas reguladoras de la justicia distributiva en un Estado no exime a los sujetos de ser pasivamente —o incluso indirectamente injustos— por lo que hace a la injusticia general que cobra materialidad en el sufrimiento social de los otros. Los sujetos aparecen aquí más bien como eslabones de una cadena llamada a mantener la equidad social. Lo sorprendente de este cauce de justificación estriba en el hecho de que Kant, a pesar de priorizar el punto de vista del sistema en su teoría del derecho político, interpele de manera tan directa a los sujetos, como si de la acción de estos —en un nivel *micro*, por tanto— pudiesen seguirse cambios significativos a un nivel *macro*. Pero quizás no lo sea tanto si advertimos que las demandas de la equidad aparecen integradas en Kant en reflexiones sobre la moralidad, permaneciendo como una cuestión marginal en el orden del discurso jurídico. De ello se sigue también que, frente a la atribución habitual a Kant del optimismo propio de un liberal clásico ante las reglas de la economía de competencia, nuestro pensador alberga en textos como el referido fundadas sospechas acerca de la genealogía de los grandes patrimonios de su época, sin duda más ligados a la existencia de grandes rentas y monopolios que al *social struggle* incentivado por liberales como Adam Smith.

Este planteamiento, que subraya especialmente el alcance que la agencia práctica de los individuos tiene en el destino de otros, impone límites al ejercicio de la beneficencia, avisando de que esta no debería llevar al sujeto que la practica a la dependencia material de ningún otro. Pero también pone en evidencia que quienes cumplen efectivamente con el código legal de un país pueden ser, sin embargo, susceptibles de haber incurrido en un daño material —más moral que propiamente jurídico— con respecto a personas ajenas. Concretamente, Kant denuncia que algunos sujetos han robado a otros “la *libertad* de ser feliz según su propia elección” (TL, § 31, AA 06: 454), pretendiendo después devolverles esa felicidad perdida “según *sus* propios conceptos de felicidad” (*ibid.*), esto es, los del presunto bienhechor, que ayudaría con sus dones a que los primeros rebajasen su situación de indignancia<sup>11</sup>. La situación descrita pone en evidencia un flagrante incumplimiento del derecho innato a la libertad, que debe proteger a todo ser humano desde su nacimiento. A pesar del formalismo que caracteriza

---

Véase Mieth (2018).

<sup>11</sup> Véase el pasaje de resonancias senequianas —pensemos en *De beneficiis*— que leemos en TL § 31, AA 06: 454: “Yo no puedo hacer bien a nadie ateniéndome a *mis* conceptos de felicidad (excepto a los niños menores de edad o a los perturbados), sino ateniéndome a los conceptos de *aquel* a quien pienso hacer un beneficio, al instarle a aceptar un regalo”.

al derecho innato y al principio universal del derecho, Kant parece apuntar en su obra moral a la existencia de límites materiales que afectan por ejemplo a las ganancias que unos sujetos pueden tener frente a otros. Cuando esos límites se transgreden, la *beneficencia* suele entrar en acción en el campo social, como una medida de necesidad que intenta subsanar un daño por el que deberían más bien pedirse cuentas públicamente. Detengámonos en el párrafo final de las *Cuestiones casuísticas* analizadas por Kant en la parte dedicada al examen del deber de beneficencia en la *Doctrina de la virtud*:

La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de las riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros (*TL*, § 31, AA 06: 454).

El pasaje, en el que es fácil reconocer las resonancias de la lectura del *Segundo Discurso* de Jean-Jacques Rousseau, es pertinente, toda vez que enfoca un elemento que no se prodiga en la doctrina jurídica de Kant, a saber, “la injusticia del gobierno”, sustanciada en su no intervención ante la evidente escalada de la fortuna de ciertos individuos, en claro detrimento de la capacidad de otros –de su libertad– para fraguarse su propio destino y conseguir un nivel de propiedad mínimo para garantizar su supervivencia<sup>12</sup>. Pero ciertamente Kant no ha dejado pistas en su obra acerca de qué margen de acción tendría la ciudadanía concienciada sobre la vulnerabilidad social de parte de la población para exigir a su gobierno una intervención decidida y capaz de rebajar la desigualdad social. Por el contrario, como es bien sabido, textos bien conocidos –como un pasaje de *Teoría y práctica* (*TP*, AA 08: 291)– advierten que la diferencia de clase no debe entrañar en sí misma ninguna merma con respecto al ejercicio activo de la ciudadanía, que puede disfrutarse siempre que las capacidades del sujeto le hayan llevado a acumular un mínimo de propiedades que garanticen su independencia civil. Las injusticias toleradas por el gobierno no parecen haber dejado una impronta destacable en la filosofía política de Kant, a diferencia del paisaje propio que dibujan cursos como *Moral Collins* o la propia *Doctrina de la virtud*. En efecto, en estas últimas obras la

<sup>12</sup> Pinheiro Walla es a mi entender la estudiosa de Kant que ha llamado la atención de manera pionera sobre el alcance de textos Kant como el citado anteriormente para reconstruir sistemáticamente la “teoría del bienestar social” que puede hallarse al menos potencialmente en su obra. Véase Pinheiro Walla (2019: 13): “Para Kant, al exaltar de manera grandilocuente la caridad y la beneficencia, no hacemos más que intentar enfrentarnos a los efectos de una injusticia estructural con los medios de la beneficencia. Los pobres tienen que depender de la buena voluntad de otros, ante los que no tienen derecho ninguno. Y nosotros nos congratulamos por ser tan generosos. Kant recomienda así que consideremos el deber meritório en la medida de lo posible como una cuestión de justicia más que de generosidad (*V-Mo/Collins*, AA 27/1: 417). La implicación es que no deberíamos despreciar a la beneficencia como un deber menos importante, sino intentar considerarlo como un deber *estricto*, más que como uno lato” (trad. mía).

referencia a “la injusticia del gobierno” dirige al lector a una suerte de antiguo pecado original que en tiempos de Ilustración corresponde enmendar a los herederos de aquella originaria caída en el mal social.

La proyección de la poderosa metáfora bíblica del pecado original sobre análisis relativos al origen de la desigualdad social entre los seres humanos parece confirmarse a la luz de los textos seleccionados de las *Lecciones de filosofía moral*, generando efectos importantes en el planteamiento kantiano del deber de beneficencia y de equidad. Por de pronto, este curioso *deber*, que ningún juez podría dictar desde los tribunales, pero sí la conciencia moral de cualquier sujeto en régimen de bienestar, se basa en la *culpa* sentida por el agente social con respecto a lo que separa a otros individuos de la dignidad social<sup>13</sup>. Pero no hay rastro de que esta exigencia impuesta a los sujetos deba desembocar en modificación alguna de la función de control que el Estado posee en relación a las operaciones impulsadas por los propietarios en el mercado liberal, una situación de la que debemos extraer consecuencias. En efecto, el modelo republicano de Estado de Kant se guarda mucho de convertirse en un dispositivo que trate de manera paternalista a sus ciudadanos, pero es consciente de que no puede mantener a zonas enteras de su población en situación de precariedad extrema, sin pagar un alto precio por ello. Ripstein ha señalado oportunamente que el Estado teorizado por Kant no se limita a ser un dispositivo de protección para la clase social propietaria, pero tampoco proporciona la garantía análoga a una suerte de renta básica destinada al conjunto de la población. Ripstein sugiere más bien una tercera vía, consistente en el hecho de que:

un Estado está siempre sometido al deber de situarse a sí mismo en una conformidad cada vez mayor con la Idea del Contrato Originario, y así de proveer lo necesario para que los ciudadanos se rijan de manera más consistente a través de sus instituciones (Ripstein, 2017: 210; trad. mía).

A la luz de lo anterior, la dimensión ideal de la posición de Kant permitiría abrir un cauce de progreso capaz de corregir las insuficiencias empíricas de las dinámicas sociales de una época. Y esa exigencia vendría impulsada por la existencia de un tejido institucional sólido, llamado a rebajar las inequidades que dañan al cuerpo social. Ciertamente, el trascendentalismo kantiano escapa a la reducción de sus tesis a la radiografía de un estado de cosas empírico. Pero

---

<sup>13</sup> Encuentro en las consecuencias del planteamiento kantiano de la equidad y la beneficencia aspectos emparentados con lo que Judith Shklar calificó como “sense of justice”, en tanto que esfuerzo progresivo para rebajar el hiato entre lo que se aprecia como casos de injusticia y de infortunio. Si bien la *Doctrina del derecho* de Kant se detiene en la injusticia normativa, la *Doctrina de la virtud* parece hacerlo en la frontera permeable entre “injusticia” e “infortunio”, intentando disminuir el sufrimiento de los sujetos que en cualquier caso padecen situaciones de precariedad material. Véase Shklar (1990: 55).

añadiría por mi parte a la propuesta de lectura de Ripstein que en el pasaje referido de la *Moral Collins* parecen ser los individuos –no el Estado ni el espacio institucional– los destinados a juicio de Kant a mejorar las condiciones de bienestar existentes en sus respectivas sociedades. El cambio de conducta responderá así, en virtud de la formulación kantiana, a la “culpa” que el individuo siente por la injusticia cometida por generaciones pasadas, pero también al incremento de una suerte de conciencia cosmopolita, acostumbrada al hecho de que “la violación del derecho en un lugar en la Tierra se siente en todos” (*ZeF*, AA 08: 360) y a la consideración del mal llamado deber de beneficencia como un deber estricto y no lato. Ambas motivaciones amplían la noción de *agencia política*<sup>14</sup> que solemos delimitar a propósito de la obra jurídica de Kant, al tiempo que levantan dudas a propósito de la eficacia que pueda alcanzar el “cambio de corazón” que nuestro autor espera promover en el interior de la sociedad, hasta el punto de desempeñar una función análoga a la que pudiera cumplir una legislación atenta a los desequilibrios civiles causados por la desigualdad económica. Si bien la interpretación contemporánea encuentra especialmente prometedor este tipo de diagnósticos de las causas de la injusticia, es menester reconocer que Kant no les concede la centralidad deseable en el cuerpo central de su obra jurídica.

## 2. La vulnerabilidad jurídica de los pueblos sin Estado

Una segunda vertiente relevante para explorar la convivencia en Kant de la normatividad jurídica estatal e interestatal concierne a los pueblos que no han conformado un Estado a lo largo de la historia. En la mayor parte de los casos esa situación obedece a juicio de Kant a la persistencia de formas de vida no sedentarias, que han permitido a pueblos como algunos grupos indígenas norteamericanos mantener una organización interna alejada de la tradición institucional europea. Teniendo en cuenta la determinación con que Kant hace del ingreso en una unión civil el postulado del derecho público en la *Doctrina del derecho*, cabría pensar que los llamados pueblos sin Estado no escaparían a esta exigencia de abandono del estado de naturaleza jurídico. Sin embargo, todo en la obra de Kant desplaza en este caso la carga de la prueba a los pueblos europeos que pretenden suprimir a tales pueblos de fuerza soberana, ocupando sus territorios y explotando sus recursos naturales como si fueran propios. Ciertamente el incremento de la red de relaciones comerciales entre los pueblos suele recibir elogios

---

<sup>14</sup> Considero acertados los comentarios de Huber al apuntar al hecho de que en Kant las relaciones políticas no se refieren únicamente a las relaciones entre gobernantes y gobernados, sino que se extienden a todas aquellas que medien entre individuos y requieran de un arbitraje público. Véase Huber (2013: 140).

en la obra de Kant, que por ello puede considerarse un partidario del *doux commerce*, teniendo en cuenta algunos reparos, desde el momento en que los contactos en clave de intercambio económico solo pueden funcionar si los pueblos muestran un respeto recíproco hacia su respectiva autonomía<sup>15</sup>. Tales contactos son beneficiosos no solo porque acostumbran a unos pueblos a la presencia de otros sobre el planeta, sino por establecer una suerte de nexos de interdependencia que disuaden de declarar hostilidades a los seres humanos vecinos. La extensión de tales relaciones pacíficas sigue a juicio de Kant una progresión compatible con el abandono de formas de vida nómadas, en la que los seres humanos vivían “en libertad sin leyes” (*ZeF*, AA 08: 364), para adoptar la agricultura como principal sustento, que como era de esperar comporta la necesaria distribución de lotes de terreno en propiedad y la resolución de las disputas que puedan surgir en torno a ellos. Lo que en ningún caso favorece el comercio –de ahí la simpatía que despierta en Kant– es la subsunción de diferentes naciones bajo una misma égida, sino más bien el mantenimiento de una pluralidad de identidades culturales, religiosas y políticas que enriquezcan la existencia sobre la Tierra, en lugar de cortocircuitarla<sup>16</sup>. En un pasaje de *Hacia la paz perpetua* que precede a la celeberrima declaración de que cualquier vulneración de la justicia en un lugar de la Tierra se percibe en el resto del globo, Kant declara su condena inequívoca de las prácticas colonialistas, tanto las impulsadas por razones de explotación comercial como las lideradas por órdenes religiosos deseosas de extender la Cristiandad:

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a los países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las Islas de las Especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano. [...] Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta actuación violenta, que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las Islas del Azúcar, sede de la esclavitud más violenta e imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio, sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable

---

<sup>15</sup> Véase *RL* § 62, AA 06: 352. Sobre este punto véase también Vanhaute (2014: 142).

<sup>16</sup> Muthu ha trabajado especialmente este aspecto del pensamiento político de Kant en Muthu (2014: 87-88). Cfr. *IaG*, AA 08: 20 y *ZeF*, AA 08: 364. Me he ocupado también de las reticencias de Kant ante la distorsión del comercio como instrumento para obtener un dominio despótico sobre otros pueblos en Sánchez Madrid (2018: 78-80).

precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa; y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como si fuera agua (ZeF, AA 08: 358-359, ligeramente modificada por mí).

El texto reproducido denuncia sin medias tintas el comportamiento, que Kant tilda de hostil, que las potencias europeas han exhibido desde el periodo de formación de las compañías comerciales coloniales, desenmascarando lo que identifica con un fraude de derecho, revestido de patrañas construidas con ayuda de la religión o de la legitimación ideológica de la expansión económica. No hay una fundación legítima de colonias a su juicio<sup>17</sup>, al encontrar en estos territorios la aparición de una *civitas hybrida* que coarta el potencial de todo pueblo para darse a sí mismo el ordenamiento político que estime más oportuno<sup>18</sup>. El señuelo consistente en la invitación a progresar y mejorar sus condiciones de vida dirigida a pueblos no integrados en la historia occidental es valorado por Kant como una suerte de *potlatch*, que no puede sino desembocar en graves daños para los pueblos colonizados y finalmente en el despotismo como única forma de relación política con la denominada “madre patria”. La *Doctrina del derecho* complementa el pasaje de *La paz perpetua*, suministrando algunas informaciones pertinentes sobre el nivel de autonomía que Kant asigna a los pueblos que aún no se han dado a sí mismos una articulación constitucional que les permita dejar de ser meras sociedades. Allí encontramos por ejemplo la indicación de que los pueblos de cazadores o pastores tienen derecho a elegir el tipo de establecimiento que deseen sobre la tierra que les alimenta, como una *res merae facultatis*, siempre que no abandonen los límites de los territorios de los que se sirven<sup>19</sup>. Ningún Estado extranjero estaría, pues, legitimado para forzarles a cambiar esa decisión. Kant llega a mostrar una cierta admiración hacia la capacidad de los beduinos del desierto para prevenir el temible despotismo sirviéndose de herramientas que poco tienen que ver con la adopción del republicanismo. Por el contrario, el mantenimiento de la independencia de los clanes con respecto de las tribus y la inexistencia de propiedad privada garantiza una libertad de movimientos que suprime *a priori* la emergencia de disputas por la tierra<sup>20</sup>. Este conjunto de textos al que aludo confirma que Kant reconoce un *derecho a la autodeterminación política* a cualesquiera pueblos sobre la Tierra, con independencia de la etapa en que se encuentren en el camino hacia el orden constitucional.

<sup>17</sup> Ripstein ha llamado la atención sobre este punto. Véase Ripstein (2014: 168-169).

<sup>18</sup> *RL*, § 58, AA 06: 348.

<sup>19</sup> *RL* § 15, AA 06: 266. Cfr. *TP*, AA 08: 289.

<sup>20</sup> *MAM*, AA 08: 120 n.

Ningún Estado podría arrogarse, pues, el derecho a tutelar en el mejor de los casos el tránsito de un pueblo sin Estado a la consecución de la unión civil, especialmente si no se poseen territorios limítrofes con él<sup>21</sup>.

La valoración que Kant realiza de la respetabilidad jurídica de los pueblos extraños a todo ordenamiento estatal responde en buena parte a la concepción del origen de la propiedad que sostiene en la *Doctrina del derecho*, donde llega a afirmar que no debe extrañar que “los principios teóricos de lo mío y lo tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no supongan ninguna ampliación del conocimiento” (*RL* § 6, AA 06: 252), toda vez que estos se fundan en la noción de libertad. De hecho, los pueblos indígenas, cuya vulnerabilidad frente a las intenciones de los colonos europeos enfoca la propia *Doctrina del derecho*, satisfacen las condiciones de la definición de posesión jurídica del suelo que Kant establece:

La mera posesión física (la tenencia) del terreno es ya un derecho sobre una cosa, aun cuando, claro está, aun no baste para considerarlo como mío. En lo que respecta a los demás, ésta, en tanto que primera posesión (hasta dónde se sabe), concuerda con la ley de la libertad exterior y está contenida a la vez en la posesión común originaria, que contiene *a priori* el fundamento de la posibilidad de una posesión privada; por consiguiente es lesivo impedir al primer tenedor de un terreno que lo use. Así pues, la primera toma de posesión tiene para sí un fundamento jurídico (*titulus possessionis*), que es la posesión común originaria; y la proposición “¡dichoso el poseedor (*beati possidentis*)!”, porque nadie está obligado a probar su posesión, es un principio del derecho natural, que instituye la primera toma de posesión como fundamento jurídico para la adquisición, en el que puede fundarse todo primer poseedor (*RL* § 6, AA 06: 251)<sup>22</sup>.

Nos referíamos un poco antes al singular isomorfismo que se aprecia en la resistencia de Kant a indagar el origen de la propiedad y el origen del poder<sup>23</sup>. El pasaje reproducido ahora ofrece la perspectiva desde la que la prioridad de la ocupación de un territorio concede a sus primeros pobladores el derecho a usarlo *como si* todo un sistema de derecho público pudiera garantizar ese uso<sup>24</sup>. Kant exige de los visitantes que recalen en tales tierras un respeto sin fallas hacia la autonomía jurídica que les compete, con independencia de que su modelo de sociedad no permita encontrar en ellos nada parecido a un Estado

---

<sup>21</sup> Sobre este punto véase *ZeF*, AA 08: 344 y 349, n. Cfr. Niesen (2007: 104-105).

<sup>22</sup> Cfr. un pasaje similar a este en *RL* § 9, AA 06: 257.

<sup>23</sup> Puede compararse a este respecto el pasaje mencionado de la *Rechtslehre* con *RL* § 52, AA 06: 339: “Tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo [articulación de una sociedad bajo un orden estatal] es *inútil*, es decir, imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia)”.

<sup>24</sup> Sobre este punto recomiendo el clarificador análisis de Pinheiro Walla (2016: 171).

propriadamente dicho<sup>25</sup>. No todo contacto entre poblaciones parece corresponder así a la “situación de coexistencia inevitable” (RL § 42, AA 06: 307), que Kant identifica como ocasión del deber de transitar del estado de naturaleza jurídica a uno regulado por la justicia distributiva dictada por el Estado. Es preciso recordar que, según la división de los deberes jurídicos del pseudo-Ulpiano<sup>26</sup>, antes del deber de ingresar en el estado civil se encuentra el apotegma que sostiene: “no dañes a nadie” (*neminem laede*) (RL, AA 06: 236), que Kant clarifica de la siguiente manera: “[No dañes a nadie], aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad” (*ibid.*). Semejante comentario aconseja mantener una saludable distancia con respecto a otros, en caso de que el contacto pueda resultar dañino para una de las partes. No parece que se trate de defender con ello una suerte de oda a la anarquía civil, como estado en que la libertad y la ley carecen de fuerza coactiva<sup>27</sup>, sino más bien de establecer una cláusula que garantice que ningún sujeto o grupo pueda tutelar indebidamente la personalidad jurídica de un pueblo extranjero. Incluso cuando un conjunto de Estados decide declarar la guerra a otro que rompe sistemáticamente todos los pactos públicos, el aviso de Kant es elocuente: no tienen legitimidad “para repartirse el país” (RL § 60, AA 06: 349), haciendo desaparecer así un Estado de la superficie de la Tierra, al considerar que ningún pueblo “puede perder su derecho originario a unirse en una comunidad, sino para hacerles aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra” (*ibid.*). Como señalábamos un poco antes, la autonomía política de un pueblo va de la mano con su reconocimiento como legítimo poseedor del territorio que controla, como evidencia el siguiente pasaje de la *Doctrina del derecho*:

[C]abe preguntar si, cuando ni la naturaleza ni el azar, sino solo nuestra propia voluntad, nos lleva a ser vecinos de un pueblo, que no presenta perspectivas halagüeñas de una unión civil con él, no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o (lo que no es mucho mejor) mediante compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirse así en propietarios de su suelo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión;

<sup>25</sup> Por ello, como he señalado en anteriores ocasiones (Sánchez Madrid, 2019: 2441), no me parece admisible la aplicación del *principle of proximity* como una fórmula inspirada por el pensamiento de Kant. A este principio apela J. Waldron (2011) para sostener que el mero contacto físico con otros pueblos que no hayan ingresado aún en la condición civil legitimaría a los miembros de una unión civil exigir ese paso a quienes no lo hubiesen dado aún. A mi entender semejante lectura conduciría nuevamente al “velo de jesuitismo” que Kant atribuye al colonialismo de un tipo u otro. Flikschuh ha señalado que Kant parece presuponer en los pueblos sin Estado una suerte de marco de organización pre-institucional, que resultaría tan respetable como las instituciones republicanas (Flikschuh, 2014: 279). Esta autora ha vuelto con provecho sobre la cuestión en Flikschuh (2017: 366-368), sugiriendo la ampliación del conocimiento de otros pueblos que comporta permitirles seguir sus costumbres civiles.

<sup>26</sup> Sigo a Pinzani (2005) en la corrección de la autoría de los principios que Kant asigna a Ulpiano en la *Metafísica de las costumbres*.

<sup>27</sup> Véase ZeF, AA 08: 343.



con el fin de instituir una unión civil con tal pueblo y situar a estos hombres (salvajes) en un estado jurídico (como, por ejemplo, los salvajes americanos, los hotentotes, los neo-holandeses) (RL § 15, AA 06: 266).

Este pasaje, situado en pleno esfuerzo argumental por distinguir las reclamaciones de propiedad provisionales de su título perentorio, que solo puede otorgar una autoridad estatal, permite extraer un balance del examen kantiano de la vulnerabilidad en que los pueblos sin Estado se encuentran frente a las andanadas colonialistas de los Estados efectivamente constituidos como tales en otras regiones de la Tierra. También exhibe la hipocresía de sus dirigentes y parte de su población, que quieren para otros lo que no querrían para sí mismos, dejando de respetar la humanidad ajena y el derecho innato de la humanidad a encontrar la forma de convivencia que mejor se avenga a sus necesidades<sup>28</sup>. El fenómeno de la “compra fraudulenta” vuelve a ocupar a Kant en el último § de la *Doctrina del derecho*, donde denuncia que con frecuencia los colonos se aprovechan “de la ignorancia de los pobladores en lo que hace a la cesión de tierras” (RL § 62, AA 06: 353), confiados en que con esa violencia civilizarán a esos pueblos “salvajes” o los “depurarán” de individuos corruptos. Kant sostiene que “todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manos de injusticia en los medios que se emplean en ello” (*ibid.*)<sup>29</sup>. Una opinión en la que puede escucharse el eco de cierta displicencia con respecto a análisis de las consecuencias jurídicas de la comunidad global en autores como Hugo Grocio, contra cuya interpretación de la posesión originaria de la Tierra y sus bienes construye Kant precisamente su postura<sup>30</sup>.

### 3. Conclusiones

Pretendo finalmente extraer algunas consecuencias del planteamiento kantiano de la comunidad originaria de la Tierra para la interpretación de las distintas dimensiones de su teoría del derecho, llamando la atención sobre la fuente de normatividad de tal principio, del que depende la posibilidad de extender relaciones de convivencia pacífica en el interior de los Estados y entre todos los pueblos. La postulación de esta comunidad, cuyo carácter ideal está

---

<sup>28</sup> Recomiendo la lectura de la monografía sobre el marco normativo del Estado en la teoría kantiana de las relaciones internacionales de Vaha (2021). Véase por ejemplo Vaha (2020: 137): “El proceso que conduce al ideal kantiano de Estado —el de una constitución republicana— no puede [...] forzar a las comunidades políticas, dado que ello violaría su autonomía y, por tanto, su personalidad moral. El Estado como persona moral tiene el deber de reformar y establecer la paz perpetua con otros Estados, pero debe tener también el derecho a hacerlo con respeto y autonomía” (trad. mía).

<sup>29</sup> Vanhaute comenta este pasaje en una línea semejante a la mía (Vanhaute, 2014: 136-139).

<sup>30</sup> Sobre esta cuestión véase Marey (2019) y Huber (2017b).

fuera de toda duda en la obra jurídica de Kant, permite –como esperamos haber ayudado a reflejar–, en primer lugar, fundamentar un deber de equidad que conduce a todo ser humano a sentirse en deuda con la precariedad material de cualquier otro, que se halle en su propio Estado, pero también en el afuera de este. En segundo lugar, un modo de pensar cosmopolita acostumbra a los sujetos a respetar las propiedades de pueblos que hayan decidido no constituirse aún en Estados, lo que vuelve inaceptable toda justificación ideológica del establecimiento de colonias. En ambos casos, el cuidado hacia los seres humanos perjudicados por un daño económico sobrevenido y el respeto hacia los primeros usuarios de un territorio pretenden paliar, con ayuda de los mecanismos propios de un derecho cuya normatividad amplían, lo que he calificado como *vulnerabilidad jurídica*. La sombra del pobre y del indígena cobra forma así desde un lugar marginal de la obra jurídica kantiana, pero proyecta una luz que considero inspiradora para discusiones actuales acerca de los retos que la especie humana debe encarar en el siglo XXI. En la línea apuntada por Ripstein en *Force and Freedom* (2009), me parece oportuno sostener que Kant aspira a la transformación constante y progresiva de todas las relaciones de fuerza sobre la superficie de la Tierra en situaciones de derecho, si bien es cierto, como han señalado algunos críticos de Ripstein –Flikschuh destaca entre ellos<sup>31</sup>–, que el sistema jurídico que Kant construye carece de la agencia política capaz de coaccionar a quienes se resistan a combatir la pobreza o a detener la explotación de pueblos extranjeros. Es preciso señalar que la normatividad contenida en la posesión común de la Tierra se integra en el *corpus* del derecho como una instancia regulativa, que no puede ver pisoteada su legitimidad en nombre de la soberanía de ningún Estado. Por el contrario, exige que el conjunto de Estados responda a la apelación procedente de la *lex iusti*, que se presenta como eje articulador de la noción de justicia<sup>32</sup>.

Forma parte de la arquitectura del derecho kantiano la concepción de las diferentes esferas del derecho como círculos concéntricos, en cuya base normativa se encuentra una demanda de producción jurídica que afecta a cualesquiera seres humanos, salvándolos –con la fuerza que solo puede reclamar un principio regulativo– de toda situación de dependencia civil, esto es, del

<sup>31</sup> Véase Flikschuh (2010b: 295-304) y Ripstein (2010: 317-324).

<sup>32</sup> Sobre la función regulativa de la *lex iusti*, véase RL § 16, AA 06: 267: “Todos los hombres están originariamente en posesión común de la Tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para este, según la cual puede determinarse a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente* y *a priori* (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, solo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que solo determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico*, y lo que es *de derecho*”. Sobre el estatuto de la *lex iusti* en Kant, recomiendo consultar el reciente trabajo de Pinheiro Walla (2021).

estado de vulnerabilidad jurídica<sup>33</sup>. Así, pues, la *lex iusti* queda especificada por la *lex iuridica*, que a su vez solo encuentra la clave de su legitimidad en la *lex iustitiae distributivae*, oriunda del marco estatal, pero precisamente la configuración concéntrica de los tres niveles de lo justo impide encontrar una plena congruencia entre el primero y el tercero. Considero necesario destacar en relación con la interpretación de la *lex iusti* la interpretación propuesta por Pinheiro Walla, que a mi entender permite superar discusiones como las desplegadas hace unos años por Ripstein y Flikschuh<sup>34</sup>:

Aunque hay un desarrollo positivo en la transición de la *lex iusti*, a través de la *lex iuridica*, hasta la *lex iustitiae distributivae* en la condición civil, la *lex iusti* no se vuelve superflua en la condición civil, sino que sigue siendo la fuente de la normatividad y, consiguientemente, de la legitimidad de todo desarrollo subsiguiente del derecho. La necesidad de mantener la compatibilidad del desarrollo del derecho con su fuente normativa a priori origina el derecho cosmopolita. En este sentido, el derecho cosmopolita tiene en la teoría de Kant una función semejante a la del derecho de necesidad en Grocio y los deberes imperfectos en la teoría de Pufendorf (Pinheiro Walla, 2016: 176; trad. mía).

Conuerdo con esta reconstrucción de la validez que el principio de *lex iusti* sigue manteniendo a lo largo del desarrollo histórico de la normatividad jurídica, aunque con ello no se subsane el desequilibrio generado entre la agencia legislativa propia del derecho político cubierto por el Estado y la esperable del derecho cosmopolita. Por ello, sugiero entender la formación del derecho cosmopolita, cuya pertenencia al orden jurídico —y no filantrópico— es señalada enfáticamente por Kant<sup>35</sup>, en analogía con los principios racionales de carácter regulativo que garantizan al investigador a juicio de Kant la conservación de la confianza en lo hacedero de sus objetivos epistémicos. El “Apéndice a la Dialéctica trascendental” de la primera *Crítica* consiste en legitimar el rendimiento que la funcionalidad heurística de las ideas de la razón muestra en el ámbito de la investigación científica. También en el ámbito jurídico, la ampliación del horizonte de visión de los sujetos más allá de su legítima aspiración a la propiedad privada dentro de un territorio nacional hasta un paisaje de propiedad comunitaria del suelo terrestre permite dotar al sistema del derecho de una instancia universal que el sujeto individual y sus cálculos, eje de las dinámicas económicas y sociales del liberalismo clásico, no estarían en condiciones de suministrar. De esta manera, la misma visión de la interacción ente sujetos en la Tierra modifica las expectativas dibujadas por el

---

<sup>33</sup> El lector encontrará una interesante lectura de la función regulativa de las dos últimas partes de la *Doctrina del Derecho* de Kant en Corradetti (2020: 107-129).

<sup>34</sup> Me he ocupado de presentar esta lectura en otros trabajos míos. Véase Sánchez Madrid (2016: 9-10).

<sup>35</sup> Véase *RL*, § 62, AA 06: 352.

marco estatal, donde la subordinación y la relación contractual, dejando a un lado la conversión en bien doméstico de seres humanos como la esposa y los hijos en la unidad jurídica de la familia, tienen prioridad sobre otro modelo de relación más horizontal<sup>36</sup>.

Si bien de la mano de la vulnerabilidad jurídica podemos explorar la emergencia en la obra jurídica de Kant de principios regulativos, de validez ideal y trascendentes con respecto a la acción del Estado, es preciso apuntar también al hecho de que tales principios no cuentan con un impacto efectivo sobre la agencia política estatal, más allá de la apelación racional a rebajar la pobreza y prevenir patologías como la explotación de pueblos extranjeros y sus recursos naturales. Ciertamente, las razones enarboladas por el derecho cosmopolita llaman la atención del sujeto individual sobre una “injusticia del gobierno” –lo vimos en la primera sección de este trabajo– y también sobre la barbarie que comporta el colonialismo, pero tales denuncias recuerdan demasiado a los cauces de la crítica legítima que Kant asigna a los funcionarios del Estado en el escrito *¿Qué es Ilustración?*, a los que se permite poner en circulación en el espacio público opiniones correctivas con respecto a las decisiones del gobierno al que deben servir. En efecto, la silueta del espacio público en Kant –al que no en vano llamamos “esfera”– parece tomar su forma en último término de la esfericidad de la Tierra como dimensión común para todos los individuos. Desde esta perspectiva podemos explorar las situaciones y relaciones que nos vuelven vulnerables y ante las que sería excesivo pedir al modelo kantiano de Estado que ofrezca respuestas a la altura de nuestro tiempo. Si la existencia de una dimensión regulativa puede conducir efectivamente a la maquinaria legislativa del Estado a mejorar las condiciones de existencia del conjunto de la humanidad es una cuestión que merece seguir siendo explorada con ayuda de la compleja arquitectura del cuerpo sistemático del derecho en la obra de Kant.

## Bibliografía:

- Corradetti, C., Kant, *Global Politics and Cosmopolitan Law. The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, London, Routledge, 2020.
- Cubo, Ó., “El origen de la desigualdad en la Doctrina del derecho de Kant”. *Con-textos Kantianos* 15 (2022), pp. 178-198.
- Flikschuh, K., “Enthusiastic Cosmopolitanism” [en A. Cohen (ed.), *Kant on Emotion and Value*, London, Palgrave MacMillan, 2014], pp. 265–283].

<sup>36</sup> Huber se ha ocupado de enfatizar la función desempeñada por esta ampliación en clave horizontal de la misma noción de política en Kant. Véase Huber (2013: 138ss. y 2017a: 24). Me he ocupado de comentar estos textos, en el contexto de la posibilidad o no de sostener una teoría de los derechos humanos tomando como base la obra de Kant en Sánchez Madrid (2016: 10-13).

- Flikschuh, K., "Kant's Sovereignty Dilemma. A Contemporary Analysis", *The Journal of Political Philosophy*, 18/4 (2010a), pp. 469-493.
- Flikschuh, K., "Innate Right and Acquired Right in Arthur Ripstein's Force and Freedom", *Jurisprudence*, 1/2 (2010b), pp. 295-304.
- Flikschuh, K., "Kant's Nomads: Encountering strangers", *Con-textos Kantianos*, 5 (2017), pp. 346-368.
- Huber, J., "Cosmopolitanism for Earth Dwellers: Kant on the Right to be Somewhere", *Kantian Review*, 17/1 (2017a), pp. 1-25.
- Huber, J., "Theorising from the Global Standpoint: Kant and Grotius on Original Common Possession of the Earth", *European Journal of Philosophy*, 25 (2) (2017), pp. 231-249.
- Huber, J., "What Makes Human Rights Political? A Kantian Critique", *Journal for Human Rights/Zeitschrift für Menschenrechte*, 7/2 (2013), pp. 127-141.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften, (1900).
- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos. 1989.
- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I., *La paz perpetua*, ed. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2016.
- Kersting, W., "Kant's Concept of the State" [en Howard Williams, ed., *Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago U.P., 1992], pp. 143-165.
- Marey, M., "A Kantian Critique of Grotius", *Problemas* 95 (2019), pp. 67-80.
- Mieth, C., "Kant, soziale Menschenrechte und korrespondierende Pflichten" (con C. Bambauer) [en Reza Mosayebi, ed.: *Kant und Menschenrechte*, Berlin/Boston, De Gruyter, Berlin/Boston 2018], pp. 101-130.
- Muthu, S., "Productive Resistance in Kant's Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability" [en K. Flikschuh/L. Ypi, eds., *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*, Oxford, OUP, 2014], pp. 68-99.
- Niesen, P., "Colonialism and Hospitality", *Politics and Ethics Review* 31/1 (2007), pp. 90-108.
- Pinheiro Walla, A., "Private Property and Territorial Rights: a Kantian Alternative to Contemporary Debates" [en Pinheiro Walla, A./Demiray, R. (eds.), *Reason, Normativity and Law: New Essays in Kantian Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press, 2020], pp. 213-232.
- Pinheiro Walla, A., "A Kantian Foundation of Welfare Rights", *Jurisprudence* 11 (2019), pp. 1-16.

- Pinheiro Walla, A., “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right“, *Kant-Studien* 107/1 (2016), pp. 160-178 [traducido por M. Marey como “Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita“, *Las Torres de Lucca* 7/13 (2018), pp. 255-276).
- Pinheiro Walla, A., “A Commentary on Anna Stilz, Nations, States, and Territory and Lea Ypi, A Permissive Theory of Territorial Rights” [en Cara Nine (ed.), *Territory and Justice Symposia* 2014 edition (2014), 3], pp. 1-6.
- Pinzani, A., “Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59/1 (2005), pp. 71-94.
- Ripstein, A., “Embodied Free Beings under Public Law: A Reply” [en S. Kisilevsky/M.J. Stone (eds.), *Freedom and Force. Essays on Kant’s Legal Philosophy*, Nueva York, Bloomsbury, 2017], pp. 183-217.
- Ripstein, A., “Reply to Flikschuh and Pavlakos”, *Jurisprudence* 1/2 (2010), pp. 317-324.
- Ripstein, A., *Force and Freedom. Kant’s Legal and Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.
- Sánchez Madrid, N., “Kantian Theory of Human Rights: a Skeptical Appraisal”, *Studia Philosophica Kantiana* 2 (2016), pp. 3-15.
- Sánchez Madrid, N., “Kant’s Criticism of European Colonialism: A Contemporary Account of Cosmopolitan Right”, *Problemas*, 94 (2018), 71-82.
- Sánchez Madrid, N., “Kant’s Criticism of Colonialism. The Political Rights of Non-State People” [en VV.AA., *Nature and Freedom/Natur und Freiheit. Proceedings of 12th Kant Congress*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2019], pp. 2435-2442.
- Shklar, J., *Faces of Injustice*, New Haven (Conn.), Yale U.P., 1990.
- Vaha, M., *The Moral Standing of the State in International Politics. A Kantian Account*, Cardiff, Wales University Press, 2021.
- Vanhaute, L., “Colonists, Traders, or Settlers? Kant on Fair International Trade and Legitimate Settlement” [en K. Flikschuh and L. Ypi (eds.), *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*. Oxford, Oxford University Press, 2014], pp. 127–144.
- Waldron, J. “The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, 255 (2011) (acceso el 12 de agosto de 2021).
- Ypi, L., “A Permissive Theory of Territorial Rights”, *European Journal of Philosophy* 22/2 (2014), pp. 288-312.