

**Kant y el colonialismo.
Hacia un cosmopolitismo republicano**

*Kant and colonialism.
Toward a republican cosmopolitanism*

RODOLFO ARANGO*

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen

Los fundamentos teológicos y teleológicos ofrecidos por Francisco de Vitoria y John Locke respectivamente para justificar el colonialismo son refutados por Kant en sus escritos tardíos. Esa refutación abre el camino a una comprensión más ambiciosa del cosmopolitismo kantiano. Este no se limita a la hospitalidad con el extranjero sino que exige respetar la igualdad de derechos, la diversidad cultural y a la autonomía política de los pueblos de la tierra como es necesario para preservar la paz mundial. Una lectura sistemática de las tesis de Kant sobre el colonialismo permiten afirmar que el suyo es un cosmopolitismo republicano y no uno de mínimos, lo que abre nuevas perspectivas a la investigación de la filosofía política, moral y jurídica kantiana.

Palabras clave

colonialismo, cosmopolitismo, republicanismo, realismo político, paz perpetua

Abstract

Theological and teleological foundations to justify colonialism, offered by Francisco de Vitoria and John Locke respectively, are refuted by Kant in his later writings. That refutation opens the way to a more ambitious understanding of Kantian cosmopolitanism. This is not limited to hospitality abroad but also demands respect to equal rights, cultural diversity and political autonomy of the peoples of the earth as necessary to preserve world peace. A systematic reading of Kant's thesis on colonialism allows us to affirm that theirs is a republican cosmopolitanism and not a minimal one, which opens new perspectives for research of Kantian political, moral and legal philosophy.

* Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá. Correo electrónico: rarango@uniandes.edu.co

Keywords

Colonialism, cosmopolitanism, republicanism, political realism, perpetual peace

La categoría del derecho cosmopolita es una de las innovaciones más importantes de Kant.¹ El derecho cosmopolita, que regula la relación de un Estado y los extranjeros que arriban a su territorio, lo limita Kant a las condiciones generales de la hospitalidad. Este tratamiento asombra por su parquedad. Limitar el cosmopolitismo al trato hospitalario no parece ser suficiente para regular la interdependencia de los seres humanos en un mundo cada día más comunicado. Tampoco el deber de hospitalidad parece satisfacer las exigencias de los principios republicanos sobre los que Kant funda la paz entre los pueblos.

Si el innovador derecho cosmopolita defendido por Kant es todo menos que ambicioso, si no es más que un derecho de mínimos, ¿cómo entender que Kant condene el colonialismo, avalado por teólogos y filósofos de su época? Llama la atención que en el tercer artículo definitivo de *Sobre la paz perpetua* Kant se pronuncie en contra de una práctica tan extendida en la política imperial, que se había generalizado desde el descubrimiento de América. Al tema también hace mención Kant en la *Doctrina del derecho* cuando aborda el derecho público internacional. Sobre esto volveremos más adelante. La aversión del filósofo de Königsberg al abuso del poder comercial y militar en desmedro de los pueblos nativos permite apreciar cómo avizoraba un mundo cosmopolita y republicano, lo que marca una clara diferencia con autores como Vitoria, Locke, Bentham o Hegel, por mencionar sólo algunos clásicos.

El rechazo de Kant al colonialismo contrasta con las posturas de Vitoria y Locke y promueve el republicanismo entre pueblos libres e iguales. La ironía y la metáfora son el medio escogido por Kant para enjuiciar no sólo una práctica deleznable y ampliamente aceptada en su tiempo, sino también para refutar al realismo político y delinear las virtudes de un derecho cosmopolita consecuentemente republicano, con grandes posibilidades de realización en el futuro.

A continuación expondré escuetamente las tesis de Vitoria y Locke para defender el colonialismo. Luego analizaré la crítica de Kant a esta extendida práctica en las relaciones

¹ Eberl & Niesen 2011, p. 248.

comerciales y políticas de su época. Finalmente, me referiré a las ideas generales a partir de las cuales Kant defiende su concepción republicana del derecho cosmopolita como garantía de la paz perpetua y alternativa al realismo político de todos los tiempos.

1. Los clásicos que justifican el colonialismo Vitoria y Locke

A su manera, Francisco de Vitoria y John Locke justifican explícita o implícitamente el colonialismo; el primero mediante a razones de derecho natural y religiosas a partir de fuentes bíblicas y romanas, el segundo recurriendo a las leyes de la naturaleza que incluyen argumentos tanto empíricos como de derecho natural.

a. Vitoria

Era comprensible que un teólogo de la estatura de Francisco de Vitoria se ocupara tempranamente, luego de la llegada española al nuevo mundo, de la cuestión de si los indígenas tenían derecho de dominio sobre las tierras descubiertas y si, en directa oposición a lo anterior, los españoles tendrían títulos legítimos sobre los indígenas. En la primera parte de su *Relección Primera de los Indios Últimamente Descubiertos* (1539), Vitoria concluye luego de una concienzuda argumentación, “que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente” (Vitoria 1964, p. 63).

No obstante, en la tercera parte de la *Relección*, denominada “De los títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros al dominio de los españoles”, Vitoria justifica a partir de la sociedad natural y la comunicación² que deriva del derecho de gentes y del derecho natural,³ no sólo la *residencia* de los españoles en tierras de los bárbaros, que de suyo va más allá de la visita, el tránsito, la permanencia y el libre comercio, sino también la participación en los bienes comunes como el agua, el mar, los ríos y los puertos, incluyendo la extracción de “oro o plata u otras cosas en que ellos abundan” (Vitoria 1964,

² “Primer título. El primer título puede llamarse el de la sociedad natural y comunicación” (Vitoria 1964, p. 102).

³ Citando las Institutas, Vitoria parte de la proposición según la cual “las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa” (Inst. *De rerum divisione*, Ferae Bestiae). Luego, “si el oro se encuentra en el campo, o las perlas en el mar, o cualquier cosa en los ríos, no son propiedad de nadie, por derecho de gentes serán del ocupante, como los peces del mar. Hay que considerar que muchas cosas proceden del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derechos y crear obligaciones” (Vitoria 1964, p. 106).

p. 104). Razones de justicia o igualdad natural hablan a favor de esa conclusión: “Ellos admiten a los bárbaros de cualquier otra parte; por lo tanto, habrían injuria a los españoles no admitiéndolos” (*Ibidem*).

Y más adelante dice con manifiesta petición de principio:

Si hay entre los bárbaros cosas que sean comunes a los ciudadanos y extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y la participación de las mismas (Vitoria 1964, p. 105).

El primer título legítimo de los españoles, según el fundamento teológico político de Vitoria, abarca igualmente el poder defenderse y hacer lo que sea conveniente para su seguridad, ya que “es lícito rechazar la fuerza con la fuerza” (Vitoria 1964, p. 108), en caso de que los bárbaros, no quieran consentir en la comunidad y participación en los bienes comunes con los extranjeros, sino que apelen a la violencia, para “privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que le corresponden por derecho de gentes”⁴ (Vitoria 1964, p. 107). Prueba de ello es, siguiendo a Santo Tomás, que la causa de la guerra justa es repelar y vengar la injuria. Dice Vitoria:

Como los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria, pueden éstos lícitamente hacer la guerra si es necesaria para la obtención de su derecho (Vitoria 1964, p. 108).

Y es que siendo los bárbaros medrosos por naturaleza y muchas veces estúpidos y necios,

aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor al ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por lo tanto, si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los españoles,

⁴ La proposición completa reza así: “Quinta proposición. Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que les corresponden por derecho de gentes, como el comercio o las otras que hemos declarado, los españoles deben ante todo, con razones y consejos, evitar el escándalo, y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no sólo con palabras, sino con razones, conforme a la sentencia «Es propio de los sabios experimentar las cosas antes que decir las». Pero si, a pesar de ello, los bárbaros no quieren consentir, sino que apelan a la violencia, los españoles pueden defenderse y hacer lo que sea conveniente para su seguridad, ya que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no están seguros, pueden amunicionarse y construir fortificaciones; y si les inflige injuria, pueden con la autoridad de su príncipe vengarla con la guerra, y usar de los demás derechos de la guerra” (Vitoria 1964, pp. 107-108).

ciertamente les sería lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa es reprochable [...] (Vitoria 1964, p. 108).

Lo anterior, incluso admite la posibilidad de ocupar las ciudades de los bárbaros, sometiéndolos, si tentados todos los medios los españoles sólo así pueden conseguir su seguridad (Vitoria 1964, p. 109). Si, después de agotar con toda diligencia, por palabras y obras, las razones para demostrar que los españoles no constituyen obstáculo para que los bárbaros vivan pacíficamente, “éstos perseveraran en su malicia y maquinasen la perdición de los españoles”, los españoles podrían hacerles sentir todo el rigor de los derechos de la guerra, tratándolos ya no como inocentes sino como adversarios pérfidos (*ibídem*). Concluye lapidariamente el clérigo español:

porque les es lícito a los españoles llevarles la guerra, también ha de serlo el que usen todos los derechos de la guerra” (*ibídem*). [...] los españoles pueden ocupar las provincias y principados de los bárbaros, puesto que es principio general del derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor (Vitoria 1964, p. 110).

Un segundo título otorga a los cristianos el derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros, para lo cual Vitoria se apoya en San Marcos 16. Con una argumentación *a fortiori* aparentemente razonable, afirma el clérigo de la corona que

si los cristianos tienen el derecho a viajar y comerciar entre ellos, pueden también enseñar la verdad a quienes quieran oírla, mayormente tarándose de algo que se refiere a la salvación y la felicidad (Vitoria 1964, p. 111).

En caso de que los bárbaros impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio,

los españoles después de razonarlo para evitar el escándalo, pueden predicarles aún contra su voluntad, ..., y, si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrían hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio (Vitoria 1964, p. 113).

Concluye Vitoria que si no se puede beneficiar de otro modo la causa de la religión, “es lícito a los españoles a los españoles ocupar los territorios y provincias de dichos príncipes y destituirlos, estableciendo en su lugar a otros señores” (*ibídem*). No deja de advertir, sin embargo, que si bien los españoles podrían también hacer las demás cosas que por derecho

de guerra son lícitas en toda guerra justa, las deben hacer “guardando siempre moderación y justicia, para que no se vaya más allá de lo que sea necesario [...]” (*ibídem*).

Del examen de los escritos de Vitoria se concluye entonces que los títulos españoles sobre los indígenas del nuevo mundo se sustentan, cuando no en peticiones de principio o falacias, en razones de orden teológico que desconocen la forma de vida y las cosmovisiones de los originales habitantes, al mismo tiempo que violentan su territorio y gobierno, todos males menores a la luz de fines considerados superiores.

b. Locke

La teoría de la propiedad de John Locke iguala en influencia a los escritos de Vitoria que dan piso a la colonización, esta vez inglesa. El trabajo humano ofrece un fundamento en principio persuasivo para sustentar la titularidad de derechos de propiedad; esto porque mediante el trabajo es posible poner a la tierra a producir frutos que aumentan el bienestar del individuo y la riqueza de toda la sociedad. En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) Locke erige así el trabajo en fuente de la propiedad privada sobre los objetos externos. Puesto que Dios entregó a los hombres la tierra para soporte y comodidad de su existencia y los dotó de razón para que pudieran, mediante su ingenio y dedicación, apropiarse de los productos de la naturaleza, resulta admisible que sea el trabajo del que transforma la tierra el origen de la apropiación privada.

La argumentación de Locke procede en dos pasos: el cuerpo es propiedad exclusiva de cada persona, a diferencia de los bienes externos dados por Dios a todos en común; pero también lo que es producido mediante el trabajo del cuerpo es suyo. Dice Locke: “El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos” (Locke 2004, p. 56). Cualquier cosa que “saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya” (Locke 2004, pp. 56-57). Y más adelante subraya la exclusividad de la propiedad en cabeza de quien se apropia del mundo exterior mediante el trabajo. A la cosa natural se agrega algo con el trabajo, lo que limita los derechos de los demás hombres a ella. Sostiene el filósofo inglés:

Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en

cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás (Locke 2004, p. 57).

En un segundo paso lo apropiable ya no son solo los frutos del trabajo, sino la tierra o medio que permite la producción misma de los frutos. Sostiene Locke:

Más, como la cuestión principal acerca de la propiedad no se refiere hoy día a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, si no a la tierra misma al ser ésta la que contiene lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca productos para su uso será propiedad suya (Locke 2004, p. 60).

Se parte así de la convicción de que el trabajo empleado en mejorar la tierra y que da derecho a su apropiación por el trabajador no perjudica a nadie. Si bien Locke desatiende la existencia de externalidades que puede generar cada uso particular de la tierra (pensemos en fungicidas, erosión, contaminación, etc.) y que afectan negativamente a otros, no sucede lo mismo con el problema de la acumulación de tierras en unas pocas manos. Por ello pone como condición para reconocer el derecho de propiedad sobre la tierra que queden tantas y tan buenas tierras para los demás luego de cada reparto (provisio lockeano) (Locke 2004, pp. 60-61). Locke ve la intención divina de que el mundo no permanezca siendo terreno comunal y sin cultivar, pero también en que ha sido dado “para que el hombre trabajador y racional lo use” (Locke 2004, p. 62). El camino para las reformas agraria y urbana queda franqueado con el principio general de que la tierra es para quien la cultiva y usa racionalmente, no para quienes la mantienen o acumulan ociosamente.

Locke hace tres observaciones más que vienen a apoyar la práctica del colonialismo en el nuevo mundo. La primera, de carácter histórico-comparativo, se refiere al trabajo y a la productividad de la tierra. Informa que

las dimensiones de una tierra son de tan poco valor si esa tierra no ha sido cultivada que, según he oído decir, en España le está permitido a un hombre labrar, sembrar, cosechar, sin que nadie le moleste, una parcela de tierra sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso. Y no sólo eso, sino que también los habitantes de ese país se consideran deudores de aquel que, mediante su trabajo, ha puesto en

producción las tierras abandonadas e improductivas, acrecentando así la cantidad de grano que ellos necesitaban (Locke 2004, p. 63).

Más adelante vuelve sobre la productividad de la tierra, comparando la que se constata en América con la hallada en Inglaterra. Sostiene que

habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en estado natural, sin ninguna mejora, abraza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el Condado de Devonshire donde han sido cultivados (Locke 2004, p. 65).

Locke asocia el uso de la tierra al costo de oportunidad para referirse nuevamente a América, donde los baldíos invitarían a la incorporación masiva de la tierra no cultivada en beneficio de toda la humanidad. Dice el médico y filósofo inglés refiriéndose a las varias naciones de América, ricas en tierra pero pobres en comodidades, que

por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutaban de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey entre esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra (Locke 2004, p. 68).

Finalmente, advierte que si bien cada nación ha fijado mediante un acuerdo positivo su propiedad en parcelas y territorios separados unos de otros,

todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanecen sin cultivar; y como esas tierras son proporcionalmente mucho mayores que el número de gentes que viven en ellas, continúan en estado comunal. Más esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero (Locke 2004, p. 71).

Sale así a relucir en Locke la diferencia entre el valor de uso de la tierra, en sociedades que no han descubierto el dinero, y el valor de cambio, favorecido por la posesión de metales preciosos imperecederos que permiten la acumulación indefinida de tierras. Sería precisamente la introducción del dinero en las economías de la metrópoli lo que habría permitido la acumulación de grandes extensiones de tierra en pocas manos, lo que resulta

imposible donde no existe dinero y sí grandes extensiones de tierra inculta, yerma y baldía, en perjuicio de la humanidad entera.

2. Kant responde a sus antecesores

El filósofo de Königsberg fue influenciado por Vitoria y Locke, ambos connotados autores de la tradición del derecho natural. Kant siguió las ideas de Vitoria sobre la hospitalidad, al igual que las de Locke sobre el trabajo como fuente de la propiedad en la etapa precrítica de su filosofía (Kersting 1993, p. 287). No obstante, nuestro autor toma distancia en sus trabajos tardíos tanto de la justificación teológica que Vitoria ofrece de la conquista como de la teoría del trabajo formulada por Locke como fundamento de la apropiación de las tierras, teorías ambas que servirían a la incorporación de los territorios colonizados a la economía. Paradójicamente, las razones de Kant para oponerse al colonialismo y para promover un derecho cosmopolita republicano no han tenido hasta el día de hoy el eco que deberían haber tenido dada su carácter civilizatorio y humanista. La concepción global del derecho internacional actual (*lex mercatoria*) parece más una prolongación de la tradición iusnaturalista de Vitoria o del realismo político de Locke que el desarrollo de la concepción republicana de Kant, esta sí favorable al cultivo de la paz perpetua entre los pueblos y naciones del mundo. Analicemos la posición de Kant.

a. Sobre la paz perpetua

El tercer artículo definitivo para una paz perpetua reza: “El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal” (Ak. VIII, p. 357). Kant deja en claro que se trata de un artículo de *derecho*, no de mera filantropía. El deber de hospitalidad con el extranjero es la contrapartida del derecho del extranjero a no ser tratado hostilmente por el simple hecho de haber llegado a otro territorio. Kant sitúa así los esfuerzos para asentar la paz principalmente en el derecho, no sólo en la moral. La idea de un derecho cosmopolita no es “una representación fantástica ni extravagante” (Ak. VIII, p. 360); ella es el complemento necesario “del código no escrito del derecho político y del

derecho de gentes”, en procura de la realización de los derechos humanos y, así, en dirección a construir las condiciones que posibiliten una paz perpetua.⁵

El derecho cosmopolita es formulado por nuestro autor en términos de derechos y deberes. Los derechos y deberes que integran el derecho cosmopolita se derivan del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, cuya finitud obliga a los seres humanos a “soportarse unos junto a otros” (Ak. VIII, 358). Derechos del Estado receptor a acoger o rechazar al visitante y del extranjero a recibir un trato hospitalario; deberes del extranjero, en su condición de visitante, a no abusar de su condición y del Estado a brindarle un trato hospitalario. Unos y otros se condicionan a la ocurrencia de determinadas situaciones: el Estado no puede expulsar al visitante si ello puede “arruinar” su vida (Ak. VIII, p. 357); este, por su parte, no puede pretender un “derecho de huésped” sino sólo un “derecho de visita”, que “no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para intentar un tráfico con los antiguos habitantes” (Ak. VIII, p. 358). La naturaleza (con los camellos, por ejemplo) y la inventiva humana (con los barcos) facilitan “el acercamiento por encima de esas regiones sin dueño y hacen posible que se haga uso del derecho de *superficie*, que pertenece a la especie humana, para un posible tráfico” (*ibídem*). El tráfico o intercambio entre los pobladores de diferentes partes del mundo permite que las relaciones entre ellos “se conviertan finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita” (*ibídem*).

Interesante resulta que la conducta inhospitalaria, contraria al derecho cosmopolita, puede proceder tanto del Estado receptor como de los visitantes, en particular de sociedades comerciales que extiende sus empresas a todos los confines del globo. La inhospitalidad de habitantes de las costas –que roban barcos o esclavizan a los marinos que toca tierra– o de

⁵ Recorro a mi propia traducción ya que la de Joaquín Abellán en Alianza no es fiel al original en este crucial punto. Dice Kant: “Da es nun mit der Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf“ (Eberl & Niesen 2011, p. 33). Abellán traduce “zum öffentlichen Menschenrechte” por “en un derecho público de la humanidad”, confundiendo los derechos públicos subjetivos de los seres humanos (derechos humanos) con el derecho público objetivo de la humanidad, lo que aleja la afirmación de Kant del lenguaje común de los derechos y desconoce la propia formulación de Kant. Sólo con la realización de los derechos humanos (como derechos públicos subjetivos), fin del derecho público interno e internacional, se hace posible el advenimiento gradual de la esquiua paz perpetua.

los desiertos –como lo beduinos árabes que saquean a tribus nómades– recaen injustamente sobre el visitante; pero también son los visitantes, en este caso los europeos, quienes se conducen inhospitalariamente. Con referencia directa a los Estados civilizados del continente y sus comerciantes, sostiene Kant que “produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la visita a países y pueblos extranjeros” (Ak. VIII, p. 358).

Es precisamente en el contexto del derecho a la hospitalidad que Kant condena el colonialismo desplegado por europeos en el nuevo mundo:

América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues 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 (Ak. VIII, pp. 358-359).

Kant no se conforma con denunciar la injusticia del colonialismo, y de la violencia armada que lo acompaña. También analiza el comportamiento político de pueblos y naciones sometidas a la estrategia económico militar de los gobiernos europeos de su tiempo. Esto para diferenciar las estrategias de resistencia cultural por parte de los nativos a la injusticia ejercida por los poderes estatales y comerciales hegemónicos. Dice sobre las estrategias de resistencia:

China y Japón (Nipón), que habían tratado con semejantes huéspedes, han permitido sabiamente el acceso pero no la entrada, en el caso de China, y sólo un acceso limitado a un único pueblo europeo, los holandeses, en el caso de Japón, a los que, además, excluyen de la comunidad de los nativos como prisioneros. (Ak. VIII, p. 359)

Las ancestrales culturas orientales supieron enfrentar la arremetida comercial europea con una estrategia de oposición diferenciada. Kant habla de una respuesta *sabia* que permite *el acceso* limitado a sus territorios pero no *la entrada*. La protección contra el colonialismo, no sólo económico, va desde la exclusión de algunas y no de otras naciones, hasta la degradación en el estatus político de los visitantes, privándolos de los derechos propios de

los nativos. Kant alaba aquí la sabiduría de estos pueblos y celebra su respuesta a la injusticia, gracias en especial a experiencias negativas en el pasado. Pero, ¿no resulta acaso esta postura rebelde de Kant contraria a la hospitalidad ensalzada más arriba como el corazón del derecho cosmopolita? Coincido con Eberl & Niesen (2011, p. 258 ss.) en responder negativamente la pregunta. El proteccionismo de China y Japón no supone la *prohibición* de acceso a los territorios, sino la *reglamentación* del contacto con otros pueblos, tradiciones y prácticas que no se limitan a lo comercial. El derecho al libre comercio no es, según Kant, ilimitado, sino que se justifica su restricción en aras de salvaguardar intereses colectivos prevalentes, lo que no incluye los derechos de libre expresión y comunicación. Es así como Kant al mismo tiempo que alaba el proteccionismo de China, condena vehementemente el trato despótico dado a sus propios ciudadanos.

En este contexto, lo que resulta más llamativo en el rechazo de Kant al colonialismo no son razones utilitarias, por ejemplo sobre lo ruinoso que resulta esta empresa en la práctica⁶ (principal argumento de Bentham para oponerse a ella), sino los principios empíricos en que se basa y la hipocresía de los involucrados. Respecto lo primero sostiene Kant más adelante en el primer aparte del *Apéndice* a su ensayo sobre la paz perpetua que “una parte del mundo que se sienta superior a otras no dejará de utilizar los medios adecuados para fortalecer su poder mediante expoliación, o incluso, dominación ...” (Ak. VIII, p. 371). Respecto al comportamiento hipócrita propio de los moralistas políticos, afirma Kant:

y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben de la injusticia como agua (Ak. VIII, p. 359).

En el visor de Kant aparece la hipocresía y ortodoxia del moralismo religioso, que vive de la apariencia y se escuda en el dogma, mientras comete crasa injusticia. La ruptura con Vitoria y Locke no puede ser más manifiesta. La doble moral, justificada onto-teológicamente, no pasa el exigente examen del imperativo categórico.

⁶ Dice Kant: “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 precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa” (Ak. VIII, p. 359).

El complemento de la paz perpetua, sostiene Kant, que esta última descansa precisamente en la interdependencia humana, partera del derecho cosmopolita republicano:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra que la violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica [...] (Ak. VIII, p. 360).

Precisamente porque la violación de un derecho afecta a la humanidad toda, entendida como sujeto moral con integrantes en situación de interdependencia mutua, es que el colonialismo desconoce un derecho cosmopolita que parte del igual valor intrínseco de personas individuales y pueblos diversos, sin que razones utilitarias puedan justificar la injusticia fruto del desconocimiento de tales principios.

b. Doctrina del derecho

En el párrafo 62 de la *Doctrina del Derecho* en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant aborda el derecho público en la variante del derecho cosmopolita. Por tal entiende el derecho que “conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio” (Ak. VI, p. 352). Afirma nuestro autor que gracias a la navegación es posible a los hombres superar la incomunicación ocasionada por los mares que separan las costas, pero que precisamente el contacto con tierras ajenas y la tendencia a colonizarlas para beneficio de la metrópoli son males que incuban la violencia, extendiéndola por todo el globo. Kant condena explícitamente el colonialismo en los siguientes términos:

la frecuentación de las costas, y aún más su colonización para unir las con la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás. Pero este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones, aunque no sea éste un derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere de un contrato especial (Ak. VI, p. 353).

Varias son las precisiones de Kant cuando aborda el tema del colonialismo. Ante todo hace explícito que el encuentro cultural y la colonización para unir costas con la metrópoli “son

ocasiones propicias para que el mal y la violencia se experimenten por doquier”. A fines del siglo XVIII eran ya visibles en Europa las consecuencias del saqueo y del exterminio de los pueblos aborígenes a manos de los conquistadores. Kant no permanece impasible ante esa realidad; por el contrario, reconoce estatus jurídico y defiende a los pueblos autóctonos, en este caso víctimas del colonialismo. Segundo, el reconocimiento del abuso en el comercio –por vía del uso de la fuerza militar enmascarado con el discurso religioso– no lleva a Kant a profesar un absoluto nacionalismo, ni a negar a toda persona el derecho a transitar libremente por las distintas regiones del orbe. La tierra es común a todos. Su visita con la intención de unir lasos de comunidad no puede ser coartada, ni siquiera por razones de conveniencia política. En tercer lugar, el derecho a recorrer los distintos confines de la tierra no implica, empero, un derecho a establecerse en territorios de otros pueblos. Es aquí donde Kant pone por encima de los intereses de los poderes coloniales el reconocimiento de otros pueblos, cuyo estatus de sujetos de derecho les asegura iguales derechos en el contexto de un derecho cosmopolita. Precisamente en relación con los derechos de los pueblos aborígenes a su territorio, Kant se pregunta por el alcance de los derechos de los colonizadores cuando sostiene:

Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar *establecerse* (*accolatus*) y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esa región, aun sin su consentimiento (193; Ak. VI, p. 353).

Al interrogante planteado por él mismo, Kant responde diferenciando varias situaciones. Primero reconoce el derecho del visitante a establecerse si la distancia del asentamiento de un pueblo en nada perjudica al otro pueblo, dada la distancia entre los mismos. No obstante, lo que parecería un derecho a colonizar nuevos territorios despoblados encuentra una expresa limitación. Dice Kant inmediatamente después de reconocer el derecho a *establecerse* a distancia sin perjuicio “aparente” de otros pueblos:

pero si son pueblos de pastores o cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierras despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunde en beneficio del mundo [...] (Ak. VI, p. 353).

Las razones de Kant son sorprendentes. Ellas contrastan con las de clásicos anteriores a él, entre ellos Vitoria o Locke, a la vez que con sus contemporáneos, por ejemplo Hegel y Bentham. Segundo, Kant hace del modelo económico de los pueblos un factor relevante para impedir el establecimiento de otros en territorios con presencia de originales pobladores. Esta limitación no sólo indica que Kant reconoce a los pueblos aborígenes la calidad de sujetos de derecho internacional, como verdaderos titulares de derechos subjetivos amparados por el derecho cosmopolita; también muestra su sensibilidad frente a formas de vida y modelos de producción diversos a los conocidos en la metrópoli: el pastoreo o la caza para pueblos nómades exige el respeto a amplios territorios, en apariencia despoblados, baldíos o no cultivados. Ese respeto incluye un derecho a impedir el asentamiento o establecimiento de los visitantes en el territorio y, en consecuencia, una condena jurídica a la colonización. Tercero, no resulta forzada la asociación que Kant hace entre colonialismo y violencia, esta última emanada de la ausencia de consentimiento por parte de los pueblos indígenas en la ocupación de su territorio o de su consentimiento viciado como consecuencia de la ignorancia y del engaño, sin que razones de fe o el provecho general resultante de la anexión de nuevas tierras productivas puedan justificar o convalidar la injusticia.

Kant fundamenta su postura frente al colonialismo, en su claro rechazo a razones de conveniencia o políticas en desmedro de las razones de justicia, en los siguientes términos:

sea por la cultura de los pueblos incultos (como pretexto con el que incluso Büsching intenta disculpar la sangrienta introducción de la religión cristiana en Alemania), sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otra parte del mundo (como en Nueva Holanda); porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello (Ak. VI, p. 353).

Los escritos citados permiten analizar la respuesta de Kant a dos clásicos de la filosofía política y moral. El punto no es menor. En el rechazo al colonialismo Kant deja sin bases, al mismo tiempo, a la fundamentación religiosa de Vitoria y a la justificación realista de Locke. La vía escogida por Kant llama además la atención, ya que no se limita a argumentar racionalmente sino que emplea la metáfora y la ironía para enfatizar sus convicciones cosmopolitas y republicanas.

3. Cosmopolitismo republicano: una alternativa a la teología y al realismo políticos

Retomemos la paradoja que motivó inicialmente esta investigación. Si el derecho cosmopolita de Kant es minimalista –al limitarse a la mera hospitalidad en la relación con los extranjeros–, ¿cómo entender la condena de Kant al colonialismo, una práctica tan difundida entre los comerciantes y los Estados “civilizados” de Europa? Si nos remitimos al tratamiento del tema por Kant en *Sobre la paz perpetua* (1795) y en *La metafísica de las costumbres* (1797), en particular en la *Doctrina del derecho*, vemos que Kant no sólo diferencia entre pueblo, comunidad, sociedad y Estado, dando diverso alcance político y jurídico a estos conceptos, sino que critica abiertamente a sociedades comerciales y Estados por ejercer la explotación, la violencia y la dominación en el desarrollo de sus actividades mercantiles, todo lo cual entorpece y retrasa la realización de los derechos humanos y el establecimiento de relaciones republicanas entre los pueblos del mundo como garantía de la paz.

Kant presenta su propuesta de un derecho cosmopolita hospitalario como alternativa al colonialismo. Especialmente llamativo es que Kant recurra a la metáfora y la ironía para desenmascarar las fallas o saltos en el razonamiento de los clásicos, y luego resalte la importancia del derecho cosmopolita como complemento necesario a la realización de los derechos humanos en la práctica del orden económico mundial.

Kant recurre a la metáfora y la ironía para burlar la censura y atraer al lector hacia su concepción de la política, incluso apelando a las emociones, en relación con el derecho y la moral. Esa intención la capta bien Wilhelm von Humboldt en carta a Friedrich Schiller el 30 de octubre de 1795, cuando dice refiriéndose al escrito sobre la paz perpetua:

ese pequeño escrito me agrada por el cuadro sincero e interesante que muestra de la individualidad de su autor. En algunos apartes, me parece, ha sido escrito con gran genialidad y mucha fantasía y calidez. El ocasional, pero evidente, democratismo no es de mi gusto, como tampoco seguramente del suyo [...]” (Dietze & Dietze 1989, p. 125).

El comentario del lingüista alemán y contemporáneo de Kant apoya la interpretación que aquí se ofrece: el escrito sobre la paz perpetua revela genialidad, fantasía e ironía en el rechazo del uso político de la moral y del realismo político, así como en la promoción del proyecto republicano en las relaciones entre individuos, pueblos y Estados.

La metáfora y la ironía son las formas escogidas por Kant para enfrentar al poder político representado en la monarquía y para hacer su reflexión sobre las relaciones entre política, derecho y moral. En lo que resta de este escrito quisiera resaltar el contexto en el que se publican las reflexiones de Kant contra el colonialismo entre 1795 y 1797, con miras a valorar adecuadamente la respuesta de Kant a los clásicos en el tema que nos ocupa y esbozar lo que serían los fundamentos de un programa político que posibilite el *cosmopolitismo republicano* en las relaciones normativas que regulan la interdependencia mundial.

a. Contexto histórico

Miremos el contexto en que fue escrito el texto sobre la paz perpetua. Kant lo da para publicación inmediatamente después de suscrita la paz entre Prusia y Francia en 1795, tratado por el cual Prusia aceptó la ocupación de Alsacia y Lorena a cambio de una indemnización prometida por Francia. Seis años antes, en 1789, septuagenario Kant había celebrado el inicio de la revolución francesa con la toma de la Bastilla. La politización de la opinión pública en Europa, y en particular Prusia, había llevado incluso a la histórica reacción conservadora de ver en toda opinión progresista una maquinación jacobina. El mismo Kant fue tildado en su momento de jacobino, a lo que contribuye el rápido éxito en Francia de su escrito inspirado en principios republicanos (Cavallar 1992, p. 3).

Paralelamente al avance de la revolución francesa, más tarde exportada a otros confines del orbe por Napoleón en su campaña “civilizatoria”, se amplió y profundizó la práctica del colonialismo. Según Cavallar, este puede dividirse en cuatro periodos: la hegemonía española-portuguesa (de 1492 hasta la muerte de Felipe II en 1598); la hegemonía holandesa (1596 a 1688); la hegemonía inglesa y francesa (desde la revolución gloriosa en 1688 hasta mitad del siglo XVIII – 1750); el colonialismo e imperialismo tardío (desde 1750 hasta fines de la primera guerra mundial en 1919).

El período de colonización inglesa y francesa fue el escenario de discusión en torno a la legitimidad de las prácticas coloniales. William Penn (1693) no dudaba del derecho supremo de los europeos a colonizar el nuevo mundo. Emeric Crucé (1623) defendía la guerra contra pueblos incultos. A los aborígenes de América se les negaba incluso la naturaleza humana, y en su calidad de “bárbaros” eran asemejados bien a los animales o a

esclavos naturales, siguiendo la teoría aristotélica de la esclavitud natural (Cavallar 1992, p. 229). En la misma dirección de apoyo al colonialismo se sitúan el teólogo escocés John Major (1510), el clérigo de la corona Bernardo de Mesa y Gregorio (1512) y el jurista español Palacios Rubios (*ibídem*). Por su parte, Johann Jacob Moser (1750-1778) sólo reconocía derechos de soberanía sobre los territorios en ultramar a los Estados europeos, mientras el filósofo, jurista y diplomático suizo Emer de Vattel, justificaba la expropiación y la ocupación de tierras inadecuadamente explotadas para beneficio de toda la humanidad con base en argumentos teológicos y utilitarios.

Christian Wolff, predecesor de Kant, será el primero que se oponga a la existencia de derechos especiales de estirpe religiosa o civilizatoria a ejercer soberanía sobre los territorios ultramarinos. “Su punto de partida son la libertad y la igualdad jurídicas de todos los Estados y pueblos” (Cavallar 1992, p. 229). Antes que Kant, Wolff rebate el argumento según el cual la explotación intensiva del territorio justificaría la afectación de los derechos de los aborígenes, en particular de los pueblos nómades. Que los visitantes europeos tengan derecho al libre comercio no es suficiente razón para declarar ausentes de gobierno a los territorios de pueblos recolectores y cazadores. Ese mismo argumento será luego esgrimido por Kant en la *Doctrina del Derecho* cuando afirma –separándose del argumento de Locke sobre el origen de la propiedad privada– que el trabajo, la delimitación o la transformación de la tierra son meros accidentes de los que no se puede derivar la posesión jurídica de la sustancia (de la tierra) (Cavallar 1992, p. 231).

Con el avance de la secularización –afirma Georg Cavallar– los títulos religiosos que desde Vitoria habían dominado el panorama desaparecen en la segunda mitad del siglo XVIII. Eso se hace notorio en Kant; la pregunta de si la religión podría ser fundamento de la guerra justa, ya ni siquiera se plantea (Cavallar 1992, p. 230).⁷

El rechazo vehemente y chispeante de Kant a la práctica del colonialismo involucra, entre otras la provisión de esclavos y marineros para la armada inglesa. Es por ello que algunos interpretan la *Paz perpetua* de Kant como un *plädoyer* en contra de la esclavitud, cuya

⁷ La crítica al colonialismo se desarrolla luego, entre otros, por Pierre Bayle, Raynal, Marmontel, Rutherford (1756), Blackstone (1769), Tittel (1786) y Martini (1791). Incluso Jeremy Bentham (1786), aunque por razones económicas y no por razones de derecho internacional, aconsejará el desmonte de las colonias británicas, ya que resultaban excesivamente costosas para la Corona. De Condorcet se conocerá póstumamente, en 1795, el mismo año de la publicación de *Sobre la paz perpetua*, la vehemente condena al colonialismo y un plan para combatir la desigualdad entre las naciones (Cavallar 1992, p. 230).

abolición habían declarado los revolucionarios franceses por decreto en 1793. La animadversión de Kant hacia el Estado inglés, más no hacia el pueblo inglés, se hace manifiesta en los relatos de invitados a su casa en Königsberg, y en las reflexiones (XV, Refl. 1366) del propio Kant, citadas por Cavallar. Respecto de los ingleses como pueblo (*populus*) Kant afirma son “la más valiosa unión de personas en las relaciones entre ellos”, pero en cuanto Estado y en contraste con otros Estados, “la nación inglesa es la más corrupta, violenta, ambiciosa y conflictiva entre todas” (Cavallar 1992, p. 232).

b. Saldo de cuenta con dos clásicos

La refutación que Kant hace de los fundamentos filosóficos del colonialismo, esgrimidos por Vitoria y por Locke separadamente, inauguran una época republicana que Kant intenta erigir sobre nuevos principios, en este caso trascendentales pero no por ello ajenos a la realidad humana interdependiente y necesitada de fundamento filosófico. Mientras Vitoria aduce razones de justicia natural y de evangelización para justificar la práctica de ocupar los territorios y explotar las riquezas naturales y humanas de otros pueblos, Locke deriva la propiedad privada del trabajo humano. Kant rechaza ambas justificaciones. La refutación de los fundamentos teleológicos, teológicos y realistas le es posible a Kant luego de sacudirse de la filosofía precrítica en la cual él mismo había militado antes de su revolución copernicana. El Kant de madurez tendrá ya los elementos para fundar un pensamiento práctico en los principios republicanos de libertad, igualdad, lealtad al derecho (Arango 2013, p. 68), representatividad y separación del poder público, dejando a tras la legitimación del poder militar y político a partir derecho natural de estirpe religiosa, materialista y realista.

1) Vitoria

Vitoria será reconocido por ser un defensor de los derechos indígenas, un gran precursor del derecho internacional de los derechos humanos y un crítico de la política colonial española, hasta el punto de que Carlos V mandó prohibir la publicación de sus lecciones (Cavallar 1992, p. 228). Vitoria reconoce a los pueblos indígenas derechos y deberes soberanos e influencia en gran medida el desarrollo del derecho internacional posterior. El mismo Kant no escapa a tal influencia. Menos conocida es, no obstante, la justificación religiosa que Vitoria hace del derecho de los españoles a hacer la guerra en caso de serles

impedido –luego de comunicar a los indígenas sin éxito sus pretensiones de intercambio, libre comercio y establecimiento– el acceso a los bienes comunes o la evangelización, todo a partir de un derecho de excepción (*Sonderrecht*). Pese a las denuncias de los dominicos Bartolomé de las Casas y Antonio Montesinos sobre la explotación de millones de indígenas a manos de los españoles, la política colonial siguió su curso por varios siglos. Se calcula, por mencionar sólo un ejemplo, que ocho millones de indígenas perecieron en la explotación de las minas de plata en Potosí a 4.000 metros de altura en el lapso de 150 años.

En principio Kant parece aceptar las razones de justicia natural, contenidas en la filosofía moral de Vitoria, para cimentar el derecho de los conquistadores no sólo a visitar sino también a establecerse y apropiarse de los territorios baldíos, esto es sin dueño conocido, en el mundo nuevo descubierto a fines del siglo XV, siempre y cuando no ocasionen “daño” a los habitantes originarios. Recordemos que Vitoria remite a la igualdad natural para ocupar los nuevos territorios y considera injusto que los aborígenes o indios permitan vivir y explotar las riquezas naturales a otros “bárbaros” pero no a los visitantes españoles. Será precisamente esa *justicia natural* la que lleve a Kant a aceptar la primera parte del argumento, a saber, que los visitantes –compañías comerciales y Estados civilizados del viejo continente– puedan no sólo visitar, comunicarse e intercambiar, sino además establecerse en los territorios no cultivados o baldíos. El derecho cosmopolita, con los derechos y deberes de hospitalidad en que se asienta, permite en Kant, como en Vitoria, compatibilizar los derechos originarios sobre el territorio con los derechos de los visitantes a establecerse, apropiarse de la tierra y desarrollarse en igualdad de oportunidades y sin daño a terceros. Pero sólo hasta allí llega el derecho natural tradicional en la reflexión de Kant. La razón práctica que le permite a Kant vencer el argumento de justicia natural para justificar la ocupación violenta del nuevo reino es su concepción integral del daño a la otra cultura: establecerse y ocupar territorios en principio baldíos es moralmente inaceptable en el caso de comunidades indígenas nómades.

Argumento central de Kant contra la justificación religiosa del colonialismo es el rechazo a la doctrina de que el fin (realización del plan divino) justifica los medios (la ocupación y apropiación fraudulenta de las colonias). La oración “el fin justifica los medios” era entendida por los autores del siglo XVIII corrientemente como manifestación de una

casuística jesuita. Kant no escapa a este prejuicio (Cavallar 1992, p. 232). El mismo Kant en la *Doctrina del derecho* deapueba la doctrina del doble efecto, presente entre otros en Santo Tomás y acogida por Vitoria al promover la evangelización incluso contra la voluntad de los originales habitantes de los territorios ocupados. Dice Kant al rechazar la ocupación voluntaria de las vastas regiones despobladas de habitantes civilizados y de este modo “no frustrar el fin de la creación”:

Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprochable (Ak. VI, p. 266).

Es cierto que Kant ve en el comercio y el dinero, como también lo ha hecho con la guerra, medios de los que se vale la naturaleza para acercar a los hombres y fomentar el progreso en dirección a un mundo gobernado bajo el concepto del derecho. No obstante, desde la perspectiva de una moral fundada en principios trascendentales *a priori*, Kant rechaza el argumento de la evangelización, tanto en la versión de Büsching, quién intenta disculpar la sangrienta introducción de la religión cristiana en Alemania (Ak. VI, p. 353), como en los casos de naciones que buscan “limpiar el propio país de hombres corrompidos” o “mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otras partes del mundo (como en la nueva Holanda)” (Ak. VI, p. 353).

Kant se aparta así del no reconocimiento a los pueblos aborígenes del estatus jurídico de sujetos de derecho internacional, degradados a la condición de bárbaros, con derechos y deberes en cuanto seres racionales, pero no reconocidos como colectividades con cultura y tradiciones propias que impiden su integración a la fuerza en la cultura cristiana hegemónica. La posición de Kant resulta consecuente con la doctrina expuesta en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Con su consecuente apoyo al establecimiento de la paz, no ya un medio sino “la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón” (Ak. VI, p. 355), Kant rechaza explícitamente el uso de la religión para fines políticos. Es por ello que su condena a la hipocresía de predicar la piedad y hacer la guerra resulta tan efectiva. Las prácticas comerciales y estatales de las naciones civilizadas de su tiempo se escudan en la ortodoxia religiosa y violan al mismo tiempo los derechos de los pueblos nativos. Se trata de una dura condena al catolicismo y a la doctrina tomasina del doble efecto, según el cual el

efecto colateral de desconocer la cultura del pueblo nativo se justifica por el fin final de cumplir el mandato divino de cristianizar la humanidad.

2) Locke

Locke representa la doctrina empírico-realista del colonialismo inglés. Su influyente teoría del trabajo como fuente de propiedad sedujo a Kant en su etapa precrítica. No obstante, el giro epistemológico copernicano de Kant tendría enormes consecuencias, entre otras, también para el derecho cosmopolita. Una doctrina republicana del derecho basada en la igualdad, el respeto de la diferencia entre los pueblos y la limitación del libre comercio por razones culturales, es la alternativa de Kant, inspirado por Wolff, al derecho natural tradicional.

Sabemos que el Kant precrítico compartió con Locke la tesis de que el trabajo, el esfuerzo y el mérito humano son la causa que permite apropiación de los objetos externos.⁸ Pero el realismo político de Kant llega a sus límites cuando le resulta evidente la imposibilidad de derivar un *deber ser* –en este caso el derecho o título jurídico de la propiedad– a partir del *ser* de hechos históricos o sociológicos, v.gr. la ocupación, el trabajo y la productividad de la tierra. Para el filósofo crítico, defensor de los principios trascendentales *a priori* de la razón práctica, la teoría de Locke es insuficiente si se trata de sustentar moralmente el edificio ilegítimo de dominación estatal y comercial desplegado en América y el Oriente por los colonizadores europeos.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* Locke se distancia de la fundamentación contractual ofrecida por los clásicos del derecho natural Grotius y Pufendorf (Kersting 1993, p. 282). A ojos del inglés, sería absurdo pedir el consentimiento expreso de todos los comuneros para apropiarse de tierras mediante su transformación gracias al trabajo humano. Hierba rumiada por mi caballo, heno segado por mi criado, mineral extraído por mí, “se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie” (Locke 2004, 58). A donde nos llevaría el tener que pedir un consentimiento expreso antes de que el niño o el criado pueda partir la carne que se les a dado en común, pregunta Locke. Y concluye que es la ley de la razón la que el ciervo sea propiedad del indio que lo

⁸ Wolfgang Kersting anota igualmente que Kant compartió largo tiempo la teoría lockeana de la propiedad basada en el trabajo (1993, p. 286 ss.), lo cual queda manifiesto en las notas de clase correspondientes al curso de derecho natural en el invierno 1784/85 según Feyerabend (Kersting 1993, p. 287).

ha matado; el pez, de quien lo a pescado o el ámbar gris, de quien lo ha sacado con su trabajo del mar (Locke 2004, 58-59). Es el esfuerzo, el trabajo, la causa que legitima la apropiación, no el consentimiento de los posibles afectados por ella. Si esperáramos a contar con el consentimiento de todos en un caso de hambruna perecería antes toda la humanidad. Bien lo anota Wolfgang Kersting cuando afirma que resulta irónico que Locke termine refundando la teoría de la propiedad a partir del estado o caso de excepción (*Sonderfall*) por el hecho de que la teoría contractual sea subóptima como forma de organización humana para la subsistencia (1993, p. 283). El derecho de exclusividad sobre lo apropiado, que impide a otros interferir con su disfrute, termina siendo derivado por Locke no de un poder jurídico emanado del contrato social, sino del *estado de naturaleza*. Por encima del fundamento contractual está el derecho a la autodefensa de lo legítimamente apropiado mediante el trabajo propio. Un título de propiedad adicional, por ejemplo, el conferido por la voluntad común de todos no es necesario. El paso de lo mío interno a lo mío externo no requiere de mediación en la generalidad de la comunidad (Kersting 1993, p. 285). Es por ello que a la expansión de la sustancia jurídica personal mediante el trabajo a objetos externos le basta para operar, afirma Kersting, el principio fundamental del derecho del *neminem laedere (ibídem)*. Mediante la concepción de la propiedad basada en el trabajo Locke termina borrando todo significado jurídico a la propiedad común. El mundo y sus bienes son para Locke exclusivamente el fundamento común para la subsistencia del género humano, con independencia de la posesión común o del contrato (Kersting 1993, p. 287).

Kant rechaza explícitamente la concepción de la propiedad basada en el trabajo en su Doctrina del Derecho. En el párrafo 15 de la *Doctrina del Derecho* se pregunta: “¿Es necesario la transformación del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo, drenaje, etc.)? ¡No! Porque, dado que estas formas (de especificación) son solo accidentes, no constituyen objeto alguno disposición inmediata. Y sólo pueden pertenecer a la posición el sujeto, en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya” (Ak. VI, p. 265). Mientras Locke hace coincidir el modo de adquisición de la propiedad con su fundamento jurídico, la filosofía trascendental de Kant separa el plano empírico y el plano normativo (Kersting 1993, p. 289). Kant, en el decir de Kersting, desmitifica el trabajo, el cual no es ya más la expansión de la voluntad y de la dimensión corpórea en el

mundo físico, sino una acción empírica que por sí misma no puede tener el significado normativo constitutivo que Locke le atribuye (*ibídem*). Kant ve entre la ocupación y el trabajo sólo una diferencia técnica. La teoría del trabajo, la transformación y la objetivación puede ser de gran atractivo para realistas morales y economistas, pero a ojos de Kant ella es insuficiente para servir de fundamento jurídico a la propiedad. Esto porque tanto la ocupación del territorio como su transformación mediante el trabajo son signos externos que, lejos de fungir de fundamento normativo a su vez son subsumidos en la ley sintética a priori de la posesión, según el axioma de la libertad externa. Al respecto dice Kant explícitamente en parágrafo 17 de su *Doctrina del Derecho*: “Ahora bien, la eliminación u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posición, como relación de la persona con *objetos* que carecen de *obligación*, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*” (Ak. VI, p. 268).

En resumen, mientras en Locke la propiedad descansa en el trabajo como extensión del cuerpo sin que se requiera un fundamento adicional para justificar la propiedad, desde una perspectiva trascendental kantiana no hay lugar a confundir el plano natural (principio *analítico*) con el plano convencional según una legislación universal (principio *sintético a priori*). Así, “la conformación de un terreno no puede proporcionar título alguno de adquisición del mismo” (Ak. VI, p. 268). Antes del establecimiento de un estado civil – esto es, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación– “sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido *originariamente*. – La adquisición perentoria tiene lugar sólo en el estado civil (Ak. VI, p. 264).

Como bien lo anota Kersting,

la doctrina de la unidad sintética *a priori* de la voluntad presenta una clara reconstrucción de entramado jurídico-normativo del concepto metodológicamente dudoso de la propiedad contractual. Esta doctrina, liberada de toda mezcolanza de elementos teleológicos, empírico-históricos y sociológicos, suministra los presupuestos jurídico-teóricos fundamentales que permiten entender por qué las

relaciones jurídicas son de naturaleza social y no pueden ser constituidas mediante voluntarios actos unilaterales (Kersting 1993, p. 286).

La crítica al colonialismo se apoya así en la doctrina de la propiedad expuesta por Kant en desarrollo de su filosofía crítica, particularmente en la *Doctrina del Derecho* (parr. 15, 16, 17 y 62). El trabajo era para él suficiente título para sustentar la protección jurídica de la propiedad. Ese fundamento que Locke ofrecía a toda la empresa colonizadora con apoyo de los Estados europeos es precisamente minado en sus bases por Kant cuando deja ver las flaquezas del pensamiento naturalista y de excepción presente en la tradición inglesa representada por Locke.

c. Cosmopolitismo republicano

En contraste con Vitoria y Locke, bien puestos los ojos en el futuro y con la pretensión de construir un orden mundial erigido sobre principios republicanos, Kant presenta a discusión un derecho cosmopolita anticolonial con cinco características: reconocimiento de los pueblos como sujetos del derecho;⁹ reconocimiento de la diversidad cultural e igualdad entre los pueblos del mundo; relevancia de las cosmovisiones –modelo socioeconómico y político– para la regulación de las interacciones humanas –incluso el comercio internacional– por vía del derecho; concepción del derecho cosmopolita a partir de un enfoque de derechos y deberes derivados del principio de hospitalidad; reconocimiento de que agentes privados –aquí las empresas comerciales transnacionales– como sujetos jurídicos vinculados al orden cosmopolita y, por lo tanto, responsables de la violación de derechos humanos, muchas veces apoyados por poderes estatales, coautores o cómplices del saqueo y la dominación armada sobre pueblos soberanos.

⁹ Aun cuando Kant en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* es eurocentrista y menosprecia culturas diferentes a la europea, en *Sobre la paz perpetua* y en la *Metafísica de las Costumbres*, por el contrario, reconoce y respeta los derechos de pueblos con diversas cosmovisiones a la propia. La filosofía del derecho de Hegel será luego una explícita respuesta de rechazo a la posición igualitaria de Kant. Mientras Hegel justifica el colonialismo en la necesaria búsqueda de consumidores en pueblos menos desarrollados o “bárbaros” para asegurar la subsistencia de las naciones civilizadas en proceso de industrialización (Cavallar 1992, p. 235), Kant toma en cuenta no sólo la voluntad de esos pueblos sin estado sino igualmente su forma de vida y modelo económico como límite a los derechos de los visitantes que pretenden establecerse en territorios ajenos.

En trabajos futuros valdría el esfuerzo desarrollar las características del derecho cosmopolita de la hospitalidad. Cabría así desarrollar idea que una teoría republicana de los derechos de los pueblos, la que puede partir de varios supuestos: sujetos de derechos pueden ser colectividades, no sólo individuos; los derechos no dependen del Estado; los estados, como estructuras coactivas ideadas por el hombre (ficciones útiles), pueden servir al derecho o convertirse en cómplices de la dominación; los derechos son concebidos como limitados o relativos, no como derechos absolutos; los límites a derechos se justifican por interdependencia entre hombres y pueblos en un orden justo, lo que excluye la injusticia extrema (clara como el agua) o el abuso de los derechos con un ánimo utilitario, entre otros aspectos. Es de resaltar que la teoría de los derechos, siendo deontológica y no teleológica o finalista, rechaza la racionalidad utilitaria por desconocer el valor intrínseco de la persona humana (aquí radica su limitación, al excluir a otras especies vivientes).

En definitiva, Kant propone toda una nueva visión del orden internacional basada en el concepto de derecho y, lo más importante, para un mundo concebido republicanamente si es que deseamos tomarnos la paz mundial seriamente. No en vano Kant recurre a la analogía con la revolución cuando quiere condenar el colonialismo. Ambas son prácticas de acción colectiva basadas en la violencia con fines de derrocar un orden político y social contrario a los ideales o fines de los contendientes. No obstante, un derecho no fundado en la fuerza y sí en la razón, excluye la posibilidad de derivar titulaciones jurídicas de *hechos brutos*, en este caso el uso de las armas. La fuente del derecho no es ya el trabajo, el esfuerzo o el mérito, sino el consenso intersubjetivo, el contrato libre de vicios del consentimiento, en últimas, la razón comunicativa basada en el respeto de los derechos básicos de todos, en cuanto nos queremos comprender moralmente.

Otro sería el mundo si la propuesta kantiana del derecho cosmopolita orientara las relaciones internacionales. Sus ideas republicanas más que mero idealismo muestran un mundo posible, realizable, que parte del respeto a la igual libertad de todos en un mundo cosmopolita. La concepción republicana de Kant toma en serio la existencia de pueblos diversos y se hace cargo de las diferencias entre ellos en el proceso de institucionalización del Estado. La especial sensibilidad de Kant hacia pueblos con diversas formas de vida y de producción le permite diferenciarse de sus antecesores, quienes, basados en una

concepción teleológica y lineal de la historia, justifican el uso de la violencia para imponer sus intereses y cosmovisiones.

Bibliografía

Aramayo, Roberto R. & Muguerza, Javier & Roldán, Concha (eds.) (1996), *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid.

Arango, R. (2013), "Republicanismo Kantiano", *Ideas y Valores*, Vol. LXVII, supl. No. 1, pp. 49-72.

Brandt, R. (2001), *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, Plaza y Valdés. México.

Cavallar, G. (1992), *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien/Köln/Weimar.

Dietze, A. & Dietze, W. (eds.) (1989), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, Gustav Kiepenheuer, Leipzig/Weimar.

Eberl, O. & Niesen, P. (eds.) (2011), *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden. Kommentar*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried (ed.) (2004), *Immanuel Kant Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin.

Kant, I. (1986), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Felix Meiner, Hamburg.

Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona.

Kant, I. (2002), *La metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2004), "Teoría y práctica. En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»", en *¿Qué es la ilustración?*, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2009), *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid.

Kersting, W. (1993), *Wohlgeordnete Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Kodalle, K.-M. (ed.) (1996), *Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit, Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Bd. 1, Thüringische Gesellschaft für Philosophie, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Kopeer, J. & Malter, R. (eds.) (1974), *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Locke, J. (2004), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid.

Vitoria, F. (1964), *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa Calpe, Buenos Aires.

