

**Origen y desarrollo de la concepción del derecho de gentes en
Kant. Reflexiones en torno a la *Vorlesung Naturrecht*
Feyerabend y a los *Elementa Iuris Naturae* de Gottfried
Achenwall**

***Origin and Development of Kant's Conception of the Law of
Peoples. Reflections on the Feyerabend Lecture on Natural
Right and the Elementa Iuris Naturae of Gottfried Achenwall***

EDUARDO CHARPENEL.

Universidad Panamericana, México

Abstract

My aim in this paper is to examine the genesis and development of the notion of law of peoples (*ius gentium*) in Kant's thought. For that purpose, I reconstruct first the main tenets of Gottfried Achenwall's thought in his work *Elementa Iuris Naturae*. In a next step, I analyze Kant's 1784 *Feyerabend Lecture on Natural Right* in which he exposes but also engages in a very critical way – without having yet his own full-blown legal theory– with many of Achenwall's theses regarding the law of peoples and, in particular, with what Achenwall has to say regarding the *ius belli*. Finally, in the last part of this paper, I aim to show that many of Kant's ideas in his mature works on legal and political philosophy of the 1790s can be traced back to the lecture he delivered based on Achenwall's treatise on natural law, and are much better understood under that light. In the end, I establish that both the continuities and ruptures between Achenwall and Kant disclose a profound bond between the two authors, which is susceptible of being further studied.

• Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (campus México). E-mail de contacto: echarpen@up.edu.mx

**[Recibido: 8 de mayo de 2020
Aceptado: 18 de mayo de 2020]**

Key words

Immanuel Kant, Gottfried Achenwall, Natural Right and Law, Right of Peoples, Legal Philosophy, International Relations, *Ius belli*

Resumen

Mi objetivo en este artículo es examinar la génesis y el desarrollo de la noción de derecho de gentes (*ius gentium*) en el pensamiento de Kant. Para este propósito, reconstruyo, en un primer momento, las líneas principales del pensamiento de Gottfried Achenwall en su obra *Elementa Iuris Naturae*. En un segundo paso, analizo la *Lección de derecho natural* (Feyerabend) de 1784 en la cual Kant – sin todavía contar con su propia teoría legal de madurez– expone pero también discute de manera sumamente crítica varias de las tesis de Achenwall concernientes al *ius belli*. Lo que pretendo con esto es mostrar en la última parte del presente artículo que muchas de las ideas de Kant en sus trabajos maduros de filosofía político-jurídica de la década de 1790 pueden rastrearse a la lección que dictó con base en el tratado de Achenwall, y que bajo esta perspectiva dichas ideas pueden ser comprendidas de mucho mejor manera. Por último, subrayo que las continuidades y las rupturas entre Achenwall y Kant revelan un profundo vínculo entre los dos autores susceptible de seguir siendo explorado.

Palabras clave

Immanuel Kant, Gottfried Achenwall, Derecho y ley natural, Derecho de gentes, Filosofía legal, Relaciones internacionales, *Ius belli*

Introducción

Las lecciones de Kant se han convertido cada vez más en un objeto de estudio en sentido propio dentro de la investigación en torno al filósofo prusiano. En los últimos años, han aparecido diversos textos especializados que dan testimonio del creciente interés por las *Vorlesungen* dictadas por Kant. Si bien desde hace ya mucho tiempo han jugado un papel en los estudios kantianos,¹ en definitiva, esto no sucedía de la manera en que ocurre en nuestro actual contexto, donde, por sólo mencionar algunos ejemplos, encontramos volúmenes colectivos expresamente dedicados al estudio y la discusión de las lecciones (cfr. Dörflinger, La Rocca, Loudon y Marques 2015; Clewis 2015). Asimismo, con mayor detalle aún, han aparecido volúmenes consagrados a la discusión crítica de grupos de lecciones de áreas temáticas muy demarcadas dentro de la filosofía kantiana, como lo son la antropología (Cohen 2014) y la ética (Denis y Sensen 2014).

¹ Clewis documenta cómo diferentes autores –entre los que destacan Erdmann, Paulsen, du Prel, Heinze, Adickes y Arnoldt (Clewis 2015, p. 1)– ya desde finales del siglo XIX y principios del XX empleaban las *Vorlesungen* en el marco de diversos estudios sobre el filósofo de Königsberg. Por supuesto, no obstante, muchísimas lecciones publicadas a lo largo del siglo XX y todavía en el siglo XXI no eran entonces conocidas.

Desde luego, el interés por los textos de las lecciones no responde a un mero afán de rastrear cuestiones anecdóticas o de revisar sin más qué autores o qué fuentes citaba Kant en el ejercicio de su actividad docente. Antes bien, dicho interés está encaminado a detectar, por ejemplo, distintas líneas de argumentación que Kant pudo haber ensayado y que no aparecen o sólo lo hacen de modo muy escueto en sus obras publicadas –sobre temáticas inclusive a las que, por ejemplo, en sentido estricto, nunca dedicó una obra propiamente hablando²–, o que, por el contrario, resultan complementarias a los desarrollos que se encuentran presentes en sus obras canónicas y que, en último término, arrojan una importante luz sobre estas últimas. A mi parecer, estos aportes de la investigación reciente abren un panorama de discusión sumamente interesante en el que las *Vorlesungen* –a la par de la correspondencia kantiana, del legado manuscrito (*Nachlaß*) y de las *Reflexionen*– se irán convirtiendo cada vez más en textos de referencia obligada –por supuesto, nunca teniendo éstas el mismo estatuto y la misma jerarquía que las obras que Kant escribió de su puño y letra, o que explícitamente destinó para su publicación, pero sí siendo, en definitiva, textos claves e imprescindibles de cara a las tareas de exégesis sobre el filósofo, y de cara a explorar líneas de pensamiento y de reflexión que, en un sentido amplio, puedan considerarse como kantianas.

El presente artículo busca insertarse en esta línea de estudio cada vez más consolidada con el afán de hacer un rastreo histórico-crítico de la génesis de una rama específica del pensamiento jurídico-político kantiano y de las ideas y núcleos teóricos más definitorios de ésta, a saber: el derecho de gentes (*ius gentium*, *Völkerrecht*). En este sentido, he de revisar en el presente estudio la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* para abordar dicho tópico. La lección es interesante en varios sentidos, y conviene decir algo al respecto de su contexto: es bien sabido que Kant, de la mano de la obra de Gottfried Achenwall titulada *Elementa Iuris Naturae* (1750),³ dictaba *cursos* sobre derecho natural. Destacar este último punto en

² Piénsense por ejemplo en las lecciones de geografía física, de enciclopedia filosófica, o de teología racional –estas últimas lecciones de teología racional, dicho sea de paso, tienen un enfoque completamente distinto respecto a los escritos publicados por Kant sobre filosofía de la religión. Asimismo, por mencionar otro caso, el texto de la *Pedagogía* no fue propiamente escrito por Kant en la forma en que lo conocemos, sino que, al parecer, el filósofo le habría dado su anuencia a Friedrich Theodor Rink para que, con base en apuntes cuya procedencia exacta desconocemos, él pudiera conformar una obra sobre dicha temática que, a la postre, fue publicada en 1803, y que, por lo mismo, puede ser considerada como una suerte de *Vorlesung* –cabe recordar que Kant dictó cuatro cursos sobre pedagogía (1776/1777, 1780, 1783/1784, 1786/1787), pero que no contamos con ningún apunte directo, identificable respecto a un alumno específico, sobre dichos cursos.

³ Los profesores de la Universidad de Göttingen, Gottfried Achenwall (1719-1772) y Johann Stephan Pütter (1727-1807) publicaron este texto en 1750 –que, en su título completo, reza *Elementa Iuris Naturae In Usum Auditorum Ornata*– cuyo propósito era, como su propio nombre lo deja ver, presentar elementos para la enseñanza de esta disciplina en el contexto universitario. Esta obra encontró una amplia difusión y, de cara a su tercera edición, Achenwall –quien era el más famoso jurista de los dos– realizó algunas cuantas modificaciones en el texto, y de ahí en lo sucesivo éste fue publicado señalando a Achenwall como único autor del mismo. No sabemos con absoluta certeza si Kant empleó las primeras dos ediciones de la obra o bien la tercera para sus cursos, pero, de cualquier forma, es llamativo el hecho de que Kant, cuando habla de la obra en la *Vorlesung*, siempre se refiere a “el autor” en singular. Repito: esto no es absolutamente decisivo sobre cuál edición pudo haber estado empleando para su curso porque, dada la amplia fama de Achenwall como jurista, Kant bien podría haber estado haciendo alusión a quien consideraba, para efectos prácticos, al

plural es muy importante, puesto que sabemos que Kant dictó *doce* veces cursos sobre dicha materia; sin embargo, lamentablemente, sólo conservamos un único apunte sobre esta temática, a saber, el de su alumno Gottfried Feyerabend del curso impartido en 1784.⁴

La situación respecto a las *Vorlesungen* sobre derecho natural contrasta ostensiblemente con la de otras áreas temáticas como pudieran ser la antropología o la filosofía moral donde el número de manuscritos conservados por parte de sus alumnos supera la decena. Dentro de todo, no obstante, el hecho de que el apunte conservado provenga del antepenúltimo curso de Kant resulta ser una situación favorable porque, por un lado, Kant, para ese entonces, había dictado ya previamente nueve cursos sobre el tema, por lo que es perfectamente razonable suponer que su familiaridad con el pensamiento de Achenwall era amplia, y, por otro lado, por el hecho de que, para ese momento, Kant ya tenía al menos cierta idea o concepción de lo que sería su propia filosofía jurídico-política; esto se deja ver, a mi parecer, en el hecho de que su curso, en ningún sentido, se limitaba a ser una mera exposición manualística, sino que, antes bien, por lo que se deja ver en la *Vorlesung*, el filósofo de Königsberg no tenía reparos en corregir y criticar a Achenwall, en abundar en muchos casos sobre lo que éste sólo expresó de forma muy escueta, y, de forma más interesante aún, de esbozar ideas que, a la postre, en más de un sentido, coincidirán con núcleos teóricos de su pensamiento jurídico-filosófico maduro.⁵

Por estos motivos, resulta claro, a mi entender, por qué la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* puede ser considerada, por decirlo de alguna manera, como una matriz privilegiada para observar la génesis y el germen de varias de las ideas fundamentales de la filosofía jurídico-política kantiana. A muy recientes fechas, intérpretes que también lo han visto así han sido los convocados para colaborar en un volumen colectivo titulado *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven* (Ruffing, Schlitte y Sadun Bordoni

principal autor de ésta. Aquí, en todo caso, seguiré la práctica del propio Kant y en lo sucesivo me referiré a Achenwall como al autor de esta obra.

⁴ Se sabe que Kant dictó cursos de derecho natural los años 1767, 1769, 1772/23, 1774, 1775, 1777, 1778, 1780, 1782, 1784, 1786, y 1788 (cfr. Sadun Bordoni 2016, p. 11). Asimismo, sabemos que Kant anunció otras ocho veces más el curso pero que, en último término, dichos cursos no se impartieron, ya sea porque Kant prefirió dictar cursos sobre otras materias –en concreto, sobre filosofía moral o sobre la enciclopedia filosófica–, o bien, incluso, sorprendentemente, porque no tuvo el quórum de alumnos requerido (cfr. Rauscher 2016, p. 76). En cualquier caso, llama la atención el hecho de que Kant dictara cursos a este respecto justo hasta un año antes de la Revolución Francesa de 1789, y que después de dicha fecha no volviera a centrarse en esta temática en cursos posteriores. Por supuesto, nosotros conocemos diversos tratamientos sobre los sucesos políticos de la época que se encuentran en sus obras publicadas. Pero no deja de ser llamativo, por un lado, el hecho de que, al menos en la actividad docente de Kant –que era, en último término, la actividad de un funcionario público– dicho tema no tuviera cabida en lo sucesivo, y que, por otro lado, justo a partir de la década de 1790 se consolidase, en su obra publicada, la rama jurídico-política de su pensamiento.

⁵ Otro indicio que habla a favor de que en este momento Kant empieza a concebir importantes núcleos de su propio pensamiento político-jurídico es la aparición, en ese mismo año de 1784, del opúsculo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”.

2020).⁶ En esta obra, varios destacados intérpretes de la *Kantforschung* se han dado a la tarea de estudiar diversos conceptos que en el marco de la *Vorlesung* son abordados, como lo son, entre otros, el aporte de dicha lección para la comprensión de la filosofía moral kantiana, el fundamento racional del derecho, los conceptos de autonomía y de autolegislación, y la división de poderes en el Estado. Sorprendentemente, sin embargo, el tema de nuestro interés, a saber, el derecho de gentes, ocupa un lugar en todo caso marginal, pues la discusión sobre este tópico sólo muy tangencialmente es abordada por Mosayebi (2020) en su texto sobre el republicanismo kantiano –discusión que es, por lo demás, un tanto desconcertante dada la naturaleza del libro en cuestión, puesto que Mosayebi se centra en los textos explícitamente publicados por Kant sobre la materia, y no así en la *Vorlesung*– y, en una medida mayor aunque todavía insuficiente, por Ripstein (2020) en su tratamiento del tópico de la guerra.⁷

La causa de dicho descuido posiblemente se desprende de lo siguiente. En la *Vorlesung*, Kant explícitamente señala que, a su juicio, los temas propios del derecho de gentes no han podido ser remitidos a “principios universales” (*allgemeine Principien*) y que, por lo mismo, sólo habrá de centrarse en los temas del *Jus belli gentium* (AA 27: 1392).⁸ Más aún, ahí mismo Kant afirma que, sobre el derecho de gentes en general, lo mejor que se ha escrito lo ha hecho Vattel en el volumen segundo de su tratado *Le Droit de gens* – originalmente aparecido en 1758 pero traducido al alemán, como el propio Kant consigna, en 1760 (AA 27: 1392). En ningún lugar en la lección encontramos un desarrollo en el que Kant justifique su opinión a este respecto, y menos aún comentarios específicos donde se rescaten tesis propias de Vattel de modo explícito.⁹ Pero, en cualquier caso, lo que podría decirse a mi entender es que sería un error tomar al pie de la letra la propia afirmación de Kant y no prestar la atención debida a las partes antecedentes de los *Elementa Iuris*

⁶ Una interesante contribución previa a la obra antes señalada es la de Zöller (2015). Asimismo, dos intérpretes que también han documentado varios aspectos de la influencia de Achenwall sobre el pensamiento kantiano son Hruschka y Bird (2010, pp. 15-19, 124-130, 144-148, 170-177, y 262-264).

⁷ Asimismo, estos autores poco o nada han considerado el texto de Achenwall para valorar adecuadamente la discusión kantiana y el contexto de ésta. Mosayebi no alude al tratado de Achenwall en lo absoluto en su escrito, y Ripstein sólo hace uso del mismo, con dos muy breves menciones, en dos páginas de su texto (Ripstein 2020, pp. 237-238).

⁸ He de hacer referencia aquí al hecho destacado por varios comentaristas de la muy mala y defectuosa edición de este texto realizada por Gerhard Lehmann en el volumen XXVII de la *Akademie Ausgabe* (AA 27: 1317-1394). Para ver los problemas de dicha edición en términos filológicos, ver Sadun Bordoni (2016, pp. 9-54), Rauscher (2016, pp. 75-80), y Hinske (2020, pp. 1-6). Por ello, el texto alemán actualmente más confiable es el preparado por Hinske y Sadun Bordoni en una edición bilingüe alemana-italiana aparecida en 2016 en la editorial Bompiani, en la cual estos autores sugieren varias correcciones y señalan variantes textuales respecto al texto editado por Lehmann. Por su parte, Rauscher toma dicho texto como punto obligado de referencia para su traducción al inglés (Rauscher 2016, p. 77). En virtud de lo anterior, habré de elaborar mis traducciones al castellano con base en el texto fijado por Hinske y Sadun Bordoni –aunque refiriendo a la paginación, por supuesto, de la *Akademie Ausgabe*, la cual también queda consignada en la edición preparada por los dos editores antes mencionados. Para efectos de este artículo, yo he traducido al castellano los pasajes citados de la *Vorlesung* según la edición de Hinske y Sadun Bordoni. Otras traducciones empleadas de otros textos se consignan en la bibliografía final.

⁹ Por lo demás, como comentaremos con un poco más de detalle más adelante, resulta curioso que tiempo después Kant haga, en “Hacia la paz perpetua”, una mención en tono negativo de Vattel justo en relación a la validez del aporte de éste al derecho de gentes (cfr. AA 8: 355).

Naturae de las que él no habla explícitamente en su lección. Pues resulta un hecho para quien ha revisado el texto de Achenwall que lo dicho por éste en el apartado del *Jus belli gentium* se conecta también con lo tratado por él en apartados anteriores sobre el derecho de gentes.¹⁰ Y, de modo más interesante aún, llama poderosamente la atención que varios de los puntos sostenidos por Achenwall en esas páginas se asemejen o coincidan con tesis o posturas que Kant mismo después habrá de sostener. Que Kant, posteriormente, haya de darles un tratamiento o una justificación distinta a esos puntos es una cuestión aparte; lo cierto es que, como habremos de ver, los paralelismos entre Achenwall y Kant respecto a varios tópicos –situados en el marco general del derecho de gentes– invitan a una revisión y comparación más minuciosa de lo que hasta la fecha, en la literatura que me es conocida, se ha efectuado.

Así pues, el análisis que a continuación he de ofrecer busca complementar los estudios que se han hecho sobre la lección de nuestro interés. Para estos efectos, los pasos que habré de emprender son los siguientes: primero, habré de concentrarme en elaborar una reconstrucción de la fundamentación que elabora Achenwall sobre el derecho de gentes; en segundo lugar, con base en lo que previamente se habrá discutido, mostraré cómo Kant rescata muchos elementos de Achenwall y los toma por válidos, cómo el filósofo hace una lectura original y sugerente de algunas de las tesis del jurista reinterpretándolas en un modo decisivo, y cómo también toma una importante distancia de algunas de ellas; en tercer lugar, discutiré cómo ecos de esa lectura y reinterpretación se dejan ver en algunos motivos fundamentales del pensamiento político kantiano de madurez relativo al *ius gentium*; por último, introduciré un muy breve apartado con consideraciones finales sobre este desarrollo de ideas.

La concepción de Achenwall sobre el derecho de gentes

Achenwall divide su tratamiento del derecho de gentes en su obra *Elementa Iuris Naturae* en cuatro grandes secciones: una sección concerniente al derecho de gentes universal (*Ius gentium universale*) (§§ 895-927), una sección concerniente a lo que denomina el derecho de gentes absoluto (*Ius gentium absolutum*) (§§914-927), una sección que nombra derecho de gentes hipotético (*Ius gentium hypotheticum*) (§§928-954), y, finalmente, una sección que incluye un derecho de gentes bélico (*Ius belli gentium*) (§§ 955-976).¹¹ Destacaré aquí –sin hacer todavía referencia expresa a Kant, o bien, en su defecto, haciéndolo sólo de

¹⁰ Por su parte, Frederick Rauscher señala también que varios tópicos abordados por Kant en esta parte de su *Vorlesung* aluden a lo que, en su tratado, Achenwall habría desarrollado en los apartados previos (Rauscher 2016, p. 176). Esto invita naturalmente a revisar la *Vorlesung* kantiana a la luz de todo el desarrollo de Achenwall sobre el *ius gentium*.

¹¹ La escritura de la palabra derecho como *Ius* o *Jus* no siempre es del todo uniforme en los autores. Por lo mismo, siempre la reproduciré según la ortografía del texto pertinente en cuestión. Para hablar yo, de modo propio, genéricamente al respecto, optaré por escribir la palabra de la primera forma.

modo muy tangencial– de forma sucinta los puntos medulares del pensamiento de Achenwall en lo que toca al derecho internacional.¹²

Achenwall afirma que un Estado (*civitas*) puede considerarse como *libre* en la medida en que no está sometido a otro imperio o poder humano; asimismo, en la medida en que puede considerarse como una persona (*persona*), ha de llevar el nombre de pueblo o de gente (*gens*) (cfr. 1995 [1750], p. 299; §895).¹³ A consideración del jurista, los pueblos se encuentran ellos mismos –tal como los individuos–, en un primer momento, en un estado de naturaleza (*in statu naturali*), lo cual hace que, desde la óptica del derecho natural, éstos estén en la posición de exigirse mutuamente lo mismo y de reclamar los mismos derechos que sus contrapartes (cfr. 1995 [1750], p. 299; §897). El jurista afirma que el derecho que rige a los Estados se distingue del derecho que rige a los individuos en la medida en que hay instancias –determinadas por diversos factores– en que unos no pueden ser tratados exactamente como los otros. Con base en esta premisa, Achenwall sostiene, por ejemplo, que los mandatarios y sus representantes están de alguna forma por encima del derecho que rige a los ciudadanos ordinarios; en cierto sentido, inclusive, puede decirse que el gobernante (*imperans*) posee (*habet*) el derecho de su pueblo, toda vez que él tiene la obligación de velar por la salud, bienestar e intereses del mismo (cfr. 1995 [1750], pp. 298, 300; §900-901). Tanto él y sus emisarios tienen, por ende, una función representativa ante el resto de los pueblos sobre el orbe.

En la concepción de este jurista, tanto el gobernante como los representantes tienen que hacer velar y guardar, en el derecho de gentes, un principio susceptible de dos formulaciones: “un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo” o bien “cada pueblo debe garantizarle lo suyo a cada pueblo” (*ne turbet gens gentis conservationem*, seu: *gens suum cuique genti tribuat*). (1995 [1750], p. 300; §907). De esta manera, por tanto, se colige que los pueblos tienen una obligación absoluta de no inmiscuirse en los asuntos de otros pueblos, y que poseen el derecho de defenderse en el caso de que lo anterior no llegara a respetarse. El estatuto jurídico de este principio, en cuanto derecho natural, es a juicio de Achenwall inmutable (*immutabile*), eterno (*aeternum*) e inderogable (*indispensable*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §910).

En última instancia, según Achenwall, todas las lesiones que pueda sufrir un Estado involucran una noción de propiedad, es decir, un “concepto de lo suyo” (*idea sui*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §910). Lo relativo a lo que un Estado pueda reclamar como propio dependerá de si la propiedad en cuestión es original o adquirida, y de ahí, por tanto, que existan tanto un derecho de gentes absoluto como uno hipotético (cfr. 1995 [1750], p. 302; §913); asimismo, antes o después de una lesión, se estará hablando, en consecuencia, de un

¹² Aunque, como se reconocerá a simple vista, muchos de sus posicionamientos, ya desde su mera formulación, hacen un preludeo a lo dicho por Kant sobre los tópicos en cuestión.

¹³ Al referirme a los términos latinos procuraré consignar su forma en nominativo, aunque éstos no siempre se encuentren en el original de dicha manera.

derecho de paz (*ius pacis*) o bien de un derecho de guerra (*ius belli*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §912).

Ya desde la siguiente sección relativa al derecho absoluto de gentes –y, por consiguiente, todavía momentos previos antes de entrar al *ius belli* propiamente hablando–, Achenwall perfila diversas cuestiones relativas a su postura respecto a la guerra. Según el jurista, los pueblos tienen derecho a establecer, por sí mismos, toda clase de pactos o arreglos para su propia organización, y cualquier intrusión por parte de otros Estados –donde éstos no reclamen asuntos donde se puedan ver afectados– tiene que ser considerada como ilegítima y como algo que como tal lesiona al pueblo (*gentem laedit*) en cuestión. De ahí, entre otras cosas, por ejemplo, que no haya justificación legítima alguna para destronar al gobernante de otro pueblo (cfr. 1995 [1750], p. 304; §917-918). En una línea análoga de pensamiento iusnaturalista, el autor apunta que, en virtud de la condición de igualdad natural antes indicada, ningún Estado puede pretender tener prerrogativas de superioridad, autoridad, etcétera, frente a otros Estados –algo que él sintetiza bajo el nombre de *ius praecedentiae*– apelando, por ejemplo, a un poder militar mayor, a supuestas excelencias éticas, a un desarrollo más óptimo en las ciencias y en las artes, a una religión más pura, etcétera (cfr. 1995 [1750], pp. 304, 306; §919). Consecuencias de lo anterior son que los Estados no puedan atribuirse un mandato frente a los otros actores jurídicos, ni ostentar una calidad de jueces frente a otros Estados, ni mucho menos pretender esclavizarlos. Ha de suponerse, por tanto, que todos los pueblos tienen la misma estimación (*existimatio*) y honor (*honor*), y que ha de tratárseles con arreglo a ello.¹⁴

En la siguiente sección concerniente al derecho de gentes hipotético, Achenwall vuelve a la noción de propiedad, la cual, como ya se dejaba entrever, es definitoria para entender lo que es un Estado. Para decirlo de manera breve, en la concepción del autor, un Estado que no tuviera propiedad alguna sería algo quimérico. Esto se vuelve especialmente relevante para determinar la noción de territorio, los usos que éste puede tener y las reglas que habrán de regirlo a él y a las cosas dentro del mismo. De ello se deriva, asimismo, que se pueda establecer qué cosas pueden pertenecer a los individuos y qué cosas son propiedad del Estado, siendo estas últimas de particular importancia en tanto que ellas podrán considerarse como pertenecientes al pueblo en su conjunto y que, por dicha razón, será menester hacer resguardo de ellas en el panorama de las relaciones exteriores (cfr. 1995 [1750], p. 310; §933). De este derecho, se desprende que ningún pueblo pueda ingresar o

¹⁴ El apartado sobre el derecho de gentes absoluto en la obra de Achenwall cierra con diversas consideraciones sobre el recto trato que un emisario (*legatus*) de un Estado debería recibir, en cuanto representante de un pueblo, en otras naciones –Achenwall habla inclusive de la inviolabilidad (*inviolabilitas*) y de la santidad (*sanctitas*) con las que estos personajes diplomáticos deben ser tratados (cfr. 1995 [1750], p. 308; §925-926). Los desarrollos a este respecto son amplios y continúan incluso en el siguiente apartado del tratado. Por razones de espacio, no podemos ahora ahondar en ellos. Sólo cabe aquí indicar aquí que el trato diplomático idóneo ante los emisarios o diplomáticos era fundamental para Achenwall de cara a una concordia y paz entre las naciones. Este punto, por supuesto, no pudo haberle sido indiferente a Kant.

transgredir un territorio ajeno (*nullum gentem intrare vel transire alienum territorium*) y que no se pueda sacar provecho alguno de este último (*ullam ex alieno territorio utilitatem capere posse*), a no ser que haya un expreso consentimiento del pueblo que lo posee. Estas dos nociones se sintetizan, en último término, en establecer un principio de utilidad no invasiva (*innociae utilitatis principium*) –frente al resto de los actores jurídicos en el concierto internacional– sobre los distintos tipos de bienes de los que legítimamente sí puede disponer el Estado (1995 [1750], p. 310; §935).

Otros puntos sobre los que Achenwall vuelve su atención –en relación, por ejemplo, a los supuestos motivos que podrían justificar una ocupación pero que, en último término, son insostenibles, o bien, en relación con el carácter especial que tienen los emisarios en cuanto representantes de un pueblo– coinciden con los desarrollos que en la sección previa se habían presentado. Lo destacable y novedoso del resto de esta sección sobre el derecho hipotético versa sobre los pactos (*pacta*) o convenios (*conventiones*) que pueden establecer entre sí los Estados. Es de subrayar, por ejemplo, que esta clase de acuerdos deben de tener un carácter abierto –es decir, deben ser *públicos*–, y que su validez también exige que, si el gobernante o príncipe ha de pactar en nombre del pueblo, en algún sentido u otro está comprometido a recoger el consenso (*consensus*) del propio pueblo (cfr. 1995 [1750], p. 310; §942-944).

De particular importancia para nosotros es que, en última instancia, los pueblos, a través de sus representantes, pueden establecer esta clase de acuerdos en virtud del hecho de que ellos conforman una sociedad perpetua (*societas perpetua*) y que eso a su vez los hace, a cada uno, una persona moral (*persona moralis*). La razón última de la personalidad moral no es tratada con detalle por el jurista de Göttingen, pero, en cualquier caso, es este rasgo lo que permite que, independientemente de los gobernantes particulares en turno –los cuales, por diversas razones, pueden variar, sin que por ello la sociedad en cuestión se diluya–, los tratados o convenios que se establezcan tengan una determinada vigencia extendida. Y, en este sentido, uno de los convenios más importantes es el que permite una alianza o vínculo (*foedus*) entre diversas naciones; es decir, una alianza o vínculo que genera un contrato social entre los pueblos (*pactum gentium sociale*) (1995 [1750], p. 314; §946).

Las alianzas pueden generar obligaciones iguales o desiguales entre sus distintas partes, y pueden regir cuestiones muy específicas como, por ejemplo, determinados asuntos comerciales y mercantiles. Sin embargo, una clase de alianza destacada es también la de naturaleza *bélica*. Eso conecta con el siguiente y último apartado que, como indicábamos antes, trata sobre el *ius belli gentium*. Ahí, Achenwall habla sobre la índole de la guerra que, cuando no es un asunto personal entre particulares sino que afecta directamente a los Estados, lleva el nombre de pública (*publicum*) o solemne (*sollemne*) (1995 [1750], p. 316; §955). De acuerdo con el jurista, se puede hablar de guerra justa (*iustum bellum*) cuando el pueblo ha sufrido una lesión inferida y presente (*laesio illata et praesens*) o cuando ésta es de carácter amenazante (*imminens*) (1995 [1750], p. 316; §956).

A continuación, se realizan varias especificaciones sobre qué cosas están permitidas para el Estado que, con apelo a justicia, puede llevar a cabo una guerra. En concreto, se discuten cuestiones sobre quiénes por parte del Estado adverso cuentan como enemigos, qué cosas se pueden hacer con dichos enemigos –entre las que se mencionan lastimarlos (*offenduntur*), matarlos (*interficiuntur*), y tomarlos como prisioneros (*capiuntur*) (1995 [1750], p. 316; §956) –, cómo, si se derrota al Estado enemigo, se puede obtener un determinado dominio sobre éste y cómo sus pertenencias pueden pasar a ser propiedad del Estado que en un comienzo fue lesionado. La permisibilidad de todo ello, sin embargo, está regida por el principio de derecho natural de reestablecer un estado de plena seguridad (*securitatis plenariae status*) –aunque, como el jurista llega escuetamente a reconocer, qué pueda significar aquello puntualmente, en una situación de confusión tan grande como lo puede ser la guerra, es una cuestión equívoca y difícil de establecer (1995 [1750], pp. 318, 320; §965).

Achenwall no duda en enfatizar que el enemigo no deja de ser humano (*homo*), y que es así como se le debe seguir tratando (cfr.1995 [1750], p. 321; §967). Esto implica –al menos hasta cierto punto– poder reconocer los contratos, por ejemplo, que el Estado agresor pudo haber pactado antes y durante la guerra. Y, más importante aún, la humanidad del enemigo ha de poder reconocerse porque ésta es una condición para el cese de guerra mediante otra clase de pacto. Así pues, puede haber *pacta bellica* que conduzcan a un cese de hostilidades como un armisticio (*induciae*), o que puedan detener la guerra por un tiempo determinado (*pacta bellica universalia*) o en una región en específico (*pacta bellica particularia*), pactos para liberar o intercambiar a los prisioneros (*pacta de redimendis et permutandis captivis*) pactos para enterrar a los muertos (*armistitiae ad sepellendos mortuos*) o bien incluso, en último término, un pacto de rendición (*deditio*) (cfr.1995 [1750], p. 320; §974).

Después de una breve mención sobre quién puede pactar en representación de un pueblo en asuntos de guerra, el tratado termina con un señalamiento sobre cómo diversos tópicos relacionados con temas bélicos no pueden ser tratados ahí exhaustivamente. De ahí que, según Achenwall, otras cuestiones deban simplemente derivarse a partir de lo ya dicho, o bien, a partir de un derecho europeo práctico de gentes (*ius gentium Europaerum practicum*) –un derecho europeo al que el jurista piadosamente espera que, con la ayuda de Dios, puedan ser añadidos los principios que él ha abordado en su propio tratado. Con ello espera también que se pueda consolidar, finalmente, en un futuro no muy lejano, un derecho de gentes universal (*ius gentium universale*) (cfr.1995 [1750], p. 322; §976).

Como se puede advertir, el núcleo teórico desarrollado por Achenwall en relación con el *ius gentium* es bastante amplio, y mucho más rico en contenidos de lo que uno podría advertir si no se lee la *Naturrecht Feyerabend* en paralelo con la obra que le sirve de sustento. Además, como se puede apreciar a simple vista, muchos de los posicionamientos de Achenwall –ya desde su mera formulación– hacen un preludio a lo dicho por Kant sobre

ciertos tópicos afines. Pero para valorar esto último de modo más puntual, pasemos primero a revisar el tratamiento específico kantiano en la *Vorlesung*.

La *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* y la revisión crítica kantiana

Como señalé anteriormente, en la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* Kant hace un tratamiento mucho más sucinto y escueto del *ius gentium* en general, toda vez que, a su juicio, quedaría pendiente el tratamiento sistemático de los principios de esa rama del derecho –es decir, a su entender, Achenwall no habría terminado por cumplir con dicha labor. Por lo mismo, como también se hacía mención en la introducción del presente artículo, el filósofo de Königsberg sólo opta por discutir el *jus belli gentium* en un espacio muy breve, a saber, en escasas dos páginas de la edición de la Academia.

A pesar del carácter sumamente sucinto de su discusión, ahí se logra advertir, a mi entender, una toma de postura frente a lo dicho en el tratado de Achenwall, e igualmente ahí se van planteando ideas y conceptos que, en definitiva, deben ser vistos como las semillas de aquello que Kant, en sus obras de madurez sobre filosofía jurídico-política, habrá de articular de forma mucho más detallada, sólida y precisa. Así, por ejemplo, si bien Kant retoma del jurista de Göttingen que las naciones o los pueblos se encuentran en un primer momento en un estado de naturaleza, no duda en destacar, por cuenta propia, la precariedad normativa de dicha condición, toda vez que no existe árbitro justo e imparcial alguno que pueda dirimir alguna controversia, en caso de presentarse, entre las partes involucradas. De ello se sigue, pues, que llegue a afirmar que, en último término, “el *jus gentium* es meramente la posibilidad de una alianza de naciones” (*das jus gentium ist bloß die Möglichkeit eines Völkerbundes*) (AA 27: 1393). En otras palabras, pues, se podría afirmar que esta alianza de naciones –cuestión que, dicho sea de paso, ya va más allá de lo que Achenwall había explícitamente subrayado– tendría que servir, por una parte, como un hilo conductor para establecer la legitimidad de esta vertiente del derecho natural, y, por otra parte, debe convertirse en una especie de ideal que guíe los esfuerzos políticos de los distintos actores involucrados. Así pues, tal como Kant indica, sólo la idea de una voluntad común puede ser válida como una ley para la voluntad (*[d]ie Idee des gemeinschaftlichen Willens kann nur allein ein Gesetz eines Willens gelten*) (AA 27: 1393). A mi entender, a pesar del carácter escueto de la afirmación, ésta tendría que interpretarse de la manera siguiente: sólo en la medida en que leyes que puedan regir el *ius gentium* se desprendan –en algún sentido todavía por definir– de la voluntad general del pueblo, es de pensarse que dichas leyes puedan tener un verdadero empuje normativo y puedan considerarse como realmente vinculantes para las partes. Por ello, podría decirse que las normas aquí contempladas no podrán sin más dimanar de principios simplemente ocultos o reconocidos por parte de algunos de los pueblos que buscan a su vez imponérselos a otros, sino que cada pueblo deberá convalidar los principios jurídicos, de forma explícita, a través de los cuales busca cifrar su interrelación con el resto de pueblos del mundo.

A continuación, Kant enlista varios de los puntos que el jurista de Göttingen había destacado en su tratado. Más allá de aquellas cuestiones que tienen un carácter un tanto más anecdótico o secundario, es importante subrayar los puntos que tienen un mayor calado teórico. Así, por ejemplo, Kant rescata ideas como la igualdad de los pueblos: éstos, en el plano doméstico, han de ser considerados como repúblicas, y, en un plano internacional, como Estados. De igual forma, el filósofo hace énfasis en tópicos como el uso legítimo de las cosas que los Estados pueden disponer o considerar como propias, la capacidad que éstos tienen para celebrar pactos o acuerdos legítimos, y la necesidad de los mismos de contar con representantes que velen por sus intereses frente a otras naciones (cfr. AA 27: 1393).

Hasta este punto, las diferencias entre las posturas de Achenwall y Kant no parecieran ser tan significativas. Sin embargo, el panorama se torna bastante distinto en el párrafo concluyente de la *Vorlesung*, donde Kant discute en concreto la posibilidad y los límites de la guerra. Si bien Kant se sigue manejando con las categorías de Achenwall, no menos cierto es el hecho de que el filósofo introduce matices que ya perfilan una postura mucho más propia. Así, por ejemplo, aunque Kant conceda en un primer momento –y quizás, como se verá, sólo hipotéticamente– distintas cosas como que la sola lesión sea una causa justificable para la guerra (*sola laesio est causa belli iustificata*), y como la idea de que una lesión pueda darse en tanto que el poder de un Estado se vuelva cada vez más abrumador (*übermüthig*) (cfr. AA 27: 1393) –punto este último que coincide con lo que Achenwall llamaba una lesión amenazante o inminente–, lo cierto es que, a la par de realizar estas afirmaciones, él mismo externa y radicaliza dudas importantes –bastante más profundas que el mero asomo de duda que manifestaba Achenwall– sobre el alcance de dichos asertos.

En este sentido, el punto que más poderosamente llama la atención es el siguiente: aunque Kant, en principio o hipotéticamente, concede la posibilidad de una guerra justa, no duda en señalar que cada Estado, al llevar a cabo la misma, cree siempre que la razón lo asiste en tal empresa bélica. En consecuencia, Kant no duda en decir que la guerra es en general un *modus jus persequendi in statu naturali* (AA 27: 1393). Por lo mismo, no es posible hablar como tal –en sentido absoluto– de una guerra justa (*bellum iustum*), porque no estamos en condiciones siempre y en todo momento de determinar tal cosa. Esto se debe a que cada Estado puede argüir que ésta persiguiendo sus derechos e intereses legítimamente con sus propias reacciones, de modo tal que, en algún sentido, el ciclo de violencia, apelando a la justicia, no hace otra cosa más que perpetuarse. Aquí se puede ver, pues, la originalidad de la postura de Kant en el contexto de la *Vorlesung*, pues lo anterior lo lleva a rechazar completamente la opinión de Achenwall vista anteriormente según la cual el Estado –a quien, hipotéticamente, asiste la justicia– puede asesinar a los miembros del Estado agresor (cfr. AA 27: 1394). Más aún, Kant afirma lo siguiente:

“Todo tipo de violencia es empleada en la guerra para superar al adversario, pero ninguno puede castigar al otro. Si yo obtengo a un prisionero, no lo puedo hacer ahorcar si éste deja

de luchar. Envenenar, quemar hasta la muerte, etcétera, no pertenecen a los medios a través de los cuales uno pueda resistir el poder del otro; éstos sólo cuentan como exterminio (*Ausrottung*); tales actos podrían ser penados formalmente. Los Estados llevan a cabo sus guerras utilizando a sus miembros, quienes tienen que defender la seguridad del Estado; así pues, saquear a los ciudadanos y a los granjeros que son sometidos no está permitido” (AA 27: 1394).

En este punto, la discrepancia con Achenwall no puede ser más que evidente, y el carácter contemporáneo de la postura kantiana no hace sino sorprender, pues a todas luces perfila lo que, en términos actuales, se calificaría como crímenes de guerra o de lesa humanidad. Lo permisible dentro de una guerra, según este planteamiento kantiano, sería mucho más restringido que lo que el jurista de Göttingen y otros filósofos o teóricos políticos habrían concebido.¹⁵ Aunque Kant no lo diga de esta manera, a partir de este pronunciamiento podría establecerse que los derechos que se arrogan aquellos que pretenden sostener una guerra justa son, en buena medida, equívocos, y por lo mismo tales actores deben abstenerse de recurrir a ciertos medios para reclamar lo que creen que es suyo. Esto viene a confirmarse con la idea presentada un poco más adelante según la cual, incluso después de la guerra, puede permanecer como una cuestión *in dubio* a cuál de las partes asistía la razón –motivo por el cual, ésta se le adscribe siempre a quien termina siendo victorioso (cfr. AA 27: 1394).

La lección concluye señalando, en consonancia con el tratado de Achenwall, la diversidad de pactos con los que una guerra puede concluir parcial o definitivamente, y, si ésta concluye efectivamente, entonces la amnistía (*Amnestie*) debe ser promulgada (cfr. AA 27: 1394). Lo último que Kant afirma –a modo de desiderátum– es que, llegado a este punto, las partes establezcan explícitamente a qué están legitimadas y determinen qué cosas ya no podrán reclamar, porque de lo contrario siempre habrá razones para futuras guerras.

Así pues, tal como se ha subrayado a lo largo del presente estudio, no podemos pensar que la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* sea una simple reproducción de las ideas de Achenwall. La reinterpretación de Kant respecto de algunas tesis y su claro distanciamiento respecto de otras atestiguan claramente este hecho. Por ello es posible, a mi entender, leer el “diálogo” entre los autores, por llamarlo de alguna forma, como una vía bastante fructífera para pensar la génesis de varios temas tratados en la filosofía

¹⁵ Otro planteamiento semejante que Kant seguramente repudió sería el de Hobbes. En el *De Cive* –obra que, sabemos de cierto, Kant conoció de Hobbes (cfr. AA 8: 302)–, el filósofo inglés afirma que el destino natural del enemigo vencido es la muerte. Y la única forma que tiene una persona de evitar dicho destino, de acuerdo con Hobbes, sería mediante su sumisión al estado de esclavitud: “Todo aquel que es apresado en guerra y se le perdona la vida no se supone que ha pactado con su señor. A ninguno de estos presos se le confía la libertad natural suficiente que pueda, si así lo desea, escapar, o abandonar su servicio, o maquinarse alguna fechoría contra su señor. De hecho, éstos sirven encarcelados o con grilletes y, por lo tanto, no reciben el nombre de siervos, sino la peculiar denominación de esclavos. Incluso hasta el día de hoy *un servieteur*, y un *serf* o un *esclave*, tienen significados distintos” (Hobbes 2010 [1642], p. 158). Por las afirmaciones de Kant en la *Vorlesung* y, más aún, por lo dicho por él explícitamente en la *Rechtslehre* (AA 6: 348), podemos concluir que lo descrito por Hobbes claramente sería una práctica ilegítima a la que ningún planteamiento de justicia o de derecho podría dar aval.

jurídico-política kantiana –en específico, en este caso, el del derecho de gentes– que después alcanzarán una forma madura.¹⁶ Y quizás de igual manera, con los elementos que ya hemos reunido hasta ahora, podemos ver ciertos momentos concretos donde la distancia entre Achenwall y Kant podría ser menor de lo que se cree o de lo que el propio Kant podría haber llegado a sugerirnos. Para hacer este ejercicio, pasemos a continuación a hacer una valoración comparativa y crítica, donde obras como “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, “Hacia la paz perpetua” y los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho” (*Rechtslehre*) de la *Metafísica de las costumbres* salgan a colación.

El derecho de gentes kantiano de madurez frente a Achenwall: una discusión sobre ciertos motivos comunes, paralelismos y rupturas

A partir de lo dicho hasta este momento, uno puede anticipar que hay una enorme cantidad de tópicos sobre los que se podría hacer una comparación bastante minuciosa entre los autores que nos han ocupado, pero lidiar con ellos exhaustivamente sería una tarea que desbordaría los límites de este estudio. Por lo mismo, más bien, lo que pretendo hacer a continuación es centrarme en ciertos paralelismos de corte más estructural o global que invitan a pensar, como ya se ha sugerido, que el punto de partida para determinados desarrollos de Kant pudo haber estado en la lectura que el filósofo hacía de Achenwall para dictar sus propios cursos universitarios –y con ello, en algunos casos, habré de concluir que los esfuerzos teóricos kantianos podrían entenderse como una respuesta a este autor o a puntos no del todo abordados por éste. Pero de igual manera intentaré valorar, en algunos momentos, en qué medida lo hecho por Kant podría entenderse como una continuación de lo planteado por el jurista de Göttingen.

Retomemos el hilo argumentativo de lo expuesto por Achenwall y pongámoslo en contraste con lo dicho por Kant en la década de 1790. En primer lugar, es llamativo el gran esfuerzo argumentativo que Kant desarrolla en la “Doctrina del derecho” para fundamentar los derechos de propiedad –una tarea a la que, prácticamente, consagra la mitad de la obra (AA 6: 245-308). Por supuesto, Kant está pensando en los más diversos tipos de propiedad, desde los más tangibles hasta los más abstractos. En cualquier caso, sin embargo, definir a cabalidad, por ejemplo, qué es un territorio, cómo se adquiere el mismo, y hasta qué punto

¹⁶ Por sólo destacar un caso, otro de los muchos temas donde este ejercicio podría hacerse con grandísimo provecho sería el del así llamado “derecho a la revolución” que Kant, como es bien sabido, rechaza. Pero curiosamente –y esto, muchas veces, se suele pasar de largo–, Kant, en el famoso escrito del *Gemeinspruch*, explícitamente menciona a Achenwall y toma distancia de él respecto a este punto, porque el jurista de Göttingen sí consideraba que un pueblo, en determinadas condiciones extremas de opresión tiránica, estaba legitimado a reclamar de vuelta el poder político, aunque esto implicara volver al estado de naturaleza (AA 8: 301; cfr. Achenwall (1995 [1750], p. 262; §799). Este tópico no toca directamente el tema del derecho de gentes que es nuestro objeto particular de estudio aquí, pero refleja, claramente, que el ejercicio de leer a Achenwall frente a Kant no es ocioso ni mucho menos, toda vez que podría haber otras instancias donde Kant, al formular sus propias tesis, esté pensando en o tenga más o menos presente alguna de sus referencias jurídico-políticas –aunque sea, en todo caso, para tomar distancia–, entre las que sin duda habría que destacar en un primer plano al jurista de Göttingen.

éste puede extenderse sería una tarea imposible sin esta clase de fundamentos teóricos (AA 6: 261ss., 337-346). Posiblemente esta clase de tareas que dependen, en última instancia, de la formulación del principio universal del derecho (AA 6: 230), expresan el desiderátum kantiano –no cumplido por Achenwall en su propuesta– de establecer principios sólidos en el derecho natural que, en un momento posterior, pudieran conducir a generar del derecho una verdadera ciencia (*iurisscientia*) (AA 6: 229); es decir, principios que pudieran llegar a tener un verdadero impacto, en las diferentes ramas jurídicas –entre ellas, el derecho de gentes–, otorgándoles un estatuto conceptual y teórico robusto.

Desde la perspectiva de Achenwall, quizás se podría replicar que el reproche kantiano es un tanto injusto, en tanto que, como ya vimos, lo que el jurista de Göttingen buscaba *sí* era sentar las bases para un principio universal del derecho de gentes, a saber, el que se había citado: “un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo” o bien “cada pueblo debe garantizarle lo suyo al otro” (*ne turbet gens gentis conservationem*, seu: *gens suum cuique genti tribuat*). (1995 [1750], p. 300; §907). Sin duda, este principio propuesto por Achenwall y susceptible de estas dos formulaciones no tiene un carácter pragmático, utilitario o consecuencialista que, ya de antemano, lo descalificaría desde una óptica rigurosamente kantiana. Pero la cuestión o discrepancia parecería proceder, como ya he indicado, más bien desde sus fundamentos. En este punto –y otros, que todavía habremos de revisar– la diferencia no es tanto en los resultados como en las cimientos del edificio teórico. Dadas las profundas preocupaciones de fundamentación y de arquitectónica por parte de Kant, no podemos sino pensar, por ejemplo, que sin una adecuada comprensión de la libertad humana y lo específico de los órdenes normativos prácticos a los que ésta da lugar –es decir, a una metafísica de las costumbres referida, por un lado, al derecho, y por otro lado, a la virtud–, en los cuales, a su vez, se comprenda las raíces de la noción misma de obligación como “necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (AA 6: 222), cualquier empresa jurídico-filosófica estaría para Kant condenada al fracaso. En otras palabras, se podría decir que, a ojos de Kant, la ambición de Achenwall de que el derecho de gentes fuese inmutable (*immutabile*), eterno (*aeternum*) e inderogable (*indispensable*) no sólo no se cumpliría sin una metafísica de las costumbres –donde, repito, habría de incluirse, en su parte relativa al derecho, un derecho de gentes–, sino que conduciría a tener, como en la fábula del escritor romano Fedro referida en tono cómico por el filósofo, una cabeza de madera muy bonita pero sin cerebro alguno (cfr. AA 6: 230).

Ahora bien, sin lugar a dudas, algo que debió haber tenido un impacto profundo en Kant fue la idea –tratada por Achenwall– de cómo se agravia y se lesiona a un pueblo, lo cual se puede ver desde una óptica doméstica y desde una óptica internacional. Por una parte, el jurista de Göttingen subraya cómo los gobernantes no pueden disponer sin más de sus propios ciudadanos o súbditos. En concreto, a un nivel local, como ya se resaltó, Achenwall sostiene que los gobernantes, en su calidad de representantes del pueblo y en el ejercicio de celebrar algún tipo de convenio o pacto que afecte a este último, deben de buscar algún tipo de consenso (*consensus*) por parte de los miembros del pueblo para que su obrar tenga una determinada legitimidad (cfr. 1995 [1750], p. 310; §942-944). Aunque

esto atañe *prima facie* a un nivel doméstico, inevitablemente este punto, como se puede entrever, puede tener repercusiones del más alto calado a un nivel internacional, principalmente, si lo que está en juego es, por ejemplo, participar o no en una guerra. Buscar este aval o legitimidad en escenarios de dicha índole pudo haber conducido a Kant a pensar, por ejemplo, en las figuras del “contrato original” o del “principio de publicidad” (AA 8: 297; 381). Pero, en realidad, decir esto es un tanto conjetural: no tenemos elementos tangibles que en este rubro en concreto sustenten esto, y la influencia –si es que la hubiera– para pensar dicha problemática bien podría ser otra. En cambio, de lo que sí tenemos un indicio explícito e importante proveniente de Achenwall –que da la pauta para pensar el tipo de lesiones que puede sufrir un Estado desde un plano global– y que se puede apreciar terminológicamente también en Kant es la denominación del Estado como *persona moral* (*moralische Person*, AA 6: 223, 343; 8: 292, 344; *persona moralis*, Achenwall 1995 [1750], p. 314; §946).

Antes de especificar cómo esto tiene una incidencia en las lesiones que, externamente, puede recibir un Estado, conviene recapitular este punto en Achenwall y explicitarlo en Kant. Como ya se había visto, Achenwall entiende bajo esto, a grandes rasgos, el hecho de que el Estado pueda preservar sus derechos independientemente de un cambio de mandato o de gobernante en turno, debido al carácter permanente de la sociedad. En Kant, por otra parte, esta idea remite en primer lugar a lo siguiente:

“*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la facultad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes que las que se da a sí misma (bien sólo o, al menos, junto con otras)” (AA 6: 223).

En principio, esta definición kantiana de persona aplica a personas humanas individuales, pero también es susceptible de trasladarse a colectivos de individuos racionales que actúen bajo una representación de libertad. En este caso, pues, al darse los Estados distintas leyes, éstos adquieren deberes para consigo mismos de no diluirse y no devolver a sus miembros al estado de naturaleza, y también, por supuesto, adquieren deberes frente a los otros Estados: tanto de respetarlos como de hacerse ellos mismos respetar –por medios legítimos– frente a éstos; por ejemplo, cuando sea necesario reclamar frente a un tercero lo propio, o bien cuando de lo que se trate sea de proteger a sus ciudadanos frente a amenazas bélicas de índole externa (cfr. Byrd 1995, p. 172ss., y Ripstein 2009, pp. 203-204). Es decir, en otras palabras, violentar un Estado es violentar su personalidad moral. Un caso muy elocuente a este respecto es aquel relativo a la práctica del colonialismo que el propio Kant menciona. En palabras del filósofo: “Incorporarlo a él [un Estado; añadido propio, E. C.], que es un tronco con raíces propias, como un injerto a otro Estado, significa suprimir su existencia como persona moral y hacer de ésta una cosa [...]” (AA 6: 343). Así pues, más allá del tipo de lesión en específico, lo que puede decirse genéricamente de todas ellas

es que, en un plano internacional, socavan la personalidad moral de los Estados, es decir, su soberanía, autodeterminación e independencia, Mediante prácticas de esta naturaleza, los Estados son violentados bajo disposiciones e intenciones que a ellos les son ajenas y por las que éstos se vuelven, en último término, instrumentalizados o cosificados.

De nueva cuenta, sobre este punto cabría decir que Achenwall allanó el camino para el desarrollo más sofisticado que Kant, al final del día, terminó por brindar. Sin embargo, no sería conveniente minimizar la aportación de Achenwall, porque es posible suponer, a mi modo de ver, que esta caracterización de los Estados, en un plano internacional, como personas morales que todavía se encuentran en un estado de naturaleza –punto este último que, como vimos, también Achenwall detectó (cfr. 1995 [1750], p. 299; §897)–, pudo haberle dado a Kant valiosas herramientas para pensar, al menos un aspecto crucial y definitivo, de esa alianza de naciones (*Völkerbund*) o estado o república de naciones (*Völkerstaat/Weltrepublik*) que él a la postre propuso (cfr. AA 8: 357; Byrd 1995, pp. 177-179).

A lo que voy con este último punto es a lo siguiente. Ciertamente Kant, en sus escritos publicados, cuando hace un listado de los pensadores anteriores que esbozaron propuestas de derecho internacional, no llega como tal a mencionar a Achenwall. En “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” hace mención del Abad de Saint Pierre y de Rousseau (cfr. AA 8: 24), mientras que en “Hacia la paz perpetua” menciona los nombres de Grocio, Pufendorf y Vattel (cfr. AA 8: 355), aunque descalifica las propuestas de estos últimos autores porque en éstas se termina por convalidar cierto tipo de derecho con la guerra –un punto sobre el cual, un poco más adelante, volveremos. En cualquier caso, ninguno de estos autores –con la notable excepción de Pufendorf en sus *Elementa jurisprudentiae universalis* (I, 4; Pufendorf 1994 [1660], pp. 39ss.)¹⁷–, hasta donde tengo noticia, desarrolló una concepción de las naciones bajo el concepto de persona moral como sí lo hace Achenwall, ni puso esta noción en vinculación con la idea de celebrar pactos, convenios o contratos. Es importante no olvidar, tal como ya se destacó en su momento, que el jurista de Göttingen consideraba que los Estados, en cuanto personas morales,

¹⁷ A este respecto, el recuento que hace Michael Seidler sobre la influencia de Pufendorf en la posteridad es muy ilustrativo, y nos da pistas para entender mejor la relación de los autores que nos ocupan: “Indeed, it was largely through this work and those of its editors, commentators, and imitators, including Nikolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) and Johann Peter Lud[e]wig (1668–1743), that Pufendorf entered the 18th-century discourse about the relation of law, politics, and history, and stayed relevant as an international theorist. His empirically grounded mix of history, philosophy, and law led also into cameralism, into the so-called Göttingen School, and to the associated discipline of *Statistik* (statistics, from the Italian *statista* [statesman] and *ragion di stato*), with its focus on the concrete institutions and functions of states. This included Gottfried Achenwall (1719–1772), on whom Kant lectured for many years during both his pre-Critical and Critical periods” (Seidler 2018; [se han eliminado en esta cita ciertas referencias que, por medio de paréntesis, Seidler hace a otra literatura secundaria]). Por lo anterior, es muy posible suponer que, de haber habido una influencia de Pufendorf sobre Kant, ésta se dio a través de Achenwall, pues la única otra mención que hace Kant de Pufendorf –en concreto, en su reseña sobre el tratado de derecho natural de Hufeland– es igualmente escueta y no da lugar a pensar que Pufendorf haya sido un autor con el que se haya ocupado particularmente (cfr. AA 8: 355).

pueden establecer una alianza o un vínculo (*foedus*), la cual, a su vez, puede generar un contrato social de los pueblos (*pactum gentium sociale*) (1995 [1750], p. 314; §946).

Con este importante elemento en consideración, no es descabellado pensar que Kant, al formular su propia teoría, pudo haber tenido este aporte de Achenwall en mayor o menor medida presente. Al final de cuentas, cabe recordar, como ya se señalaba, que el propio Kant, en el *Naturrecht Feyerabend*, termina por afirmar que el *jus gentium* es meramente la posibilidad de una liga de naciones (cfr. AA 27: 1393). Ahora bien, en esta *Vorlesung* resulta claro que Kant todavía no cuenta con el concepto maduro del *Völkerbund* y/o del *Völkerstaat* que, posteriormente, habrá de desarrollar y que le servirá para consolidar su propia teoría del derecho de gentes. Pero, a través de Achenwall, sabemos que ya estaba familiarizado con la idea de que las naciones, en virtud de su personalidad moral, podían establecer pactos o acuerdos comerciales; y no sólo eso, sino también que las naciones, en último término, podían y/o debían establecer acuerdos para reducir o cesar por completo las hostilidades.¹⁸ Aquello de lo que carecía era ese concepto de un estado de naciones que –dicho muy sucintamente– habría de constituir la instancia frente a la cual los distintos Estados habrían de dirimir sus conflictos de manera arbitrada y no a través de medios bélicos. A mi entender, podría decirse que Kant, en este punto de su trayectoria intelectual, todavía carecía de aquel ideal político que podría verse como el *fin positivo* al cual, histórica y colectivamente, la humanidad debía de dirigirse en lo que respecta a sus instituciones legales, es decir, carecía de la noción de un sumo bien político –es decir, la paz perpetua (*der ewige Friede*)– que sirviera, como ideal normativo, para dar dirección y forma a ciertas instituciones y para criticar, con fundamentos adecuados, determinado tipo de prácticas que socavaran la consecución de dicho fin último.¹⁹

Sobre este punto, Ripstein señala con acierto que en la *Vorlesung* Kant está en condiciones de identificar que ciertas teorías sobre el derecho natural están en el error, pero aún no está en condiciones de explicar adecuadamente *por qué* están en el error (cfr. Ripstein 2020, p. 230). Esto se vuelve particularmente manifiesto en el último punto que deseo tratar aquí, al menos de forma breve: el concepto de *ius belli*. Como ya se mencionó en su momento,

¹⁸ Como ya se apuntaba, Kant publica en 1784 –es decir, el mismo año que la *Vorlesung*– “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en donde habla del estado en el que deben de ingresar las naciones como un *Völkerbunde* o un *Foedus Amphictyonium* (AA 8: 24). Con esto último, el filósofo alude a una liga de ciudades griegas que estaban unidas para la protección de los templos sagrados, incluyendo, de modo paradigmático, al oráculo de Delfos; pero esto todavía dista mucho de la noción más compleja al respecto que Kant presentará en la década de 1790. Para profundizar en el desarrollo kantiano de las nociones de alianza y estado de naciones a través de distintas obras, ver Hruscha y Byrd (2010, pp. 188ss.).

¹⁹ Me permito referir al siguiente pasaje para ilustrar esto: “Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz perpetua no constituye una parte sino el fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí; por tanto, que están unidos en una constitución [...]. Porque qué puede ser más sublime metafísicamente que precisamente esta idea que tiene, no obstante, según aquella su propia afirmación, la más acreditada realidad objetiva, que puede también exponerse en los casos que se presentan, y que es la única que puede conducir en continua aproximación al bien político supremo, a la paz perpetua [...] (AA 6: 355).

Kant rechaza la idea de Achenwall según la cual el Estado agredido –o, dicho de otra manera, el Estado que, en teoría, podría actuar bélicamente apelando a la justicia– esté justificado de tratar de cualquier forma violenta a los enemigos. Pienso sobre esto que dos cosas pueden apuntarse al menos. En primer lugar, considero que Kant probablemente advirtió la tremenda inconsecuencia de Achenwall de subrayar, por un lado, la santidad e inviolabilidad de los representantes o emisarios (cfr. 1995 [1750], p. 308; §925-926), y de defender, por otro lado, la posibilidad de que los Estados cometan distintas acciones cruentas e inhumanas aduciendo lesiones recibidas y enarbolando la bandera de la justicia (1995 [1750], p. 316; §956). Con este antecedente en mente, no es descabellado suponer que Kant subrayara en “Hacia la paz perpetua”, en el sexto artículo preliminar, distintas prácticas como el empleo de asesinos, envenenadores, falsas llamadas a la capitulación de la guerra, etcétera, que, en último término, harían imposible generar la confianza debida entre las naciones para aspirar, en un futuro, a una paz perpetua (cfr. AA 8: 346-347; ver también AA 6:347).

En segundo lugar y de forma más importante, pienso que Kant, al final de cuentas, en sus escritos de madurez, rompe de modo todavía más enfático con la idea de *ius belli* –punto sobre el cual encontramos indicios en la *Vorlesung*, pero sin ser ulteriormente ahí desarrollados.²⁰ A mi entender, sólo se puede hablar de derecho (*Recht*) en Kant con estricta propiedad cuando tocamos la normativa que ha de regir de forma ideal los comportamientos entre los Estados. De ahí que el derecho en sí haya podido escapar a ser desvirtuado, como se ve en el siguiente pasaje:

“Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que se puede ver sin recubrimientos en la relación libre entre pueblos (mientras que, en el estado civil-legal, queda velada por la coerción del gobierno) es de admirar que la palabra derecho aún no haya podido ser completamente expulsada, como pedante, de la política de guerra y que ningún Estado haya osado todavía declararse públicamente en favor de la última opinión” (AA 8: 354).

Es importante aclarar que Kant aquí no está sugiriendo que los Estados, en el curso de la guerra, apelen a un supuesto derecho para determinar que ciertas acciones bélicas son o no justas. Antes bien, apelar al derecho –todavía con un carácter que infunde respeto– podría servir para concluir, de una vez y por todas, la disputa en cuestión.²¹ El que esto es así se

²⁰ Lo cual, por supuesto, no quiere decir que Kant rechazara la posibilidad de que un pueblo que esté siendo agredido no pueda defenderse. Pero eso no justifica como tal llamar o denominar a la guerra como “justa” en el sentido en el que tradicionalmente se ha entendido el término. Diremos más sobre este punto en el siguiente pie de página. En todo caso, también me permito remitir al lector interesado a Williams (2012) para un tratamiento detallado sobre la temática.

²¹ Con base en una lectura no tanto de “Hacia la paz perpetua” sino más bien de los “Principios metafísicos de la doctrina derecho”, Carl Schmitt recriminó a Kant en *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”* haber rehabilitado, inconsecuentemente, la figura del enemigo injusto (*hostis iniustus*), y, por ende, seguir atado a las premisas de la tradición de pensamiento del *ius belli* (Schmitt 2002 [1950], pp. 159-163; a recientes fechas, un autor que ha sostenido esta tesis es Orend 2000, pp. 42ss.). Pero, siguiendo la interpretación de mi colega Teresa Santiago –en un manuscrito de artículo todavía no publicado que, muy cordial y amablemente, me facilitó para su consulta y que me permitió adentrarme más en esta

puede advertir por el desarrollo subsiguiente, donde Grocio, Pufendorf y Vattel son criticados por Kant por haber defendido la idea según la cual las naciones podían apelar al derecho como *justificación* (*Rechtfertigung*) para lanzar un ataque de guerra (AA 8: 354). En realidad, la guerra –en un sentido último– nunca puede ser justa: ésta denota que las naciones todavía se encuentran en un estado de naturaleza –y, aplicando la máxima del pensamiento contractualista de *exeundum e statu naturali*, debemos hacer todo lo que esté en nuestro poder para salir lo antes posible de ese estado que, por definición, es un estado de *injusticia*, donde las partes, como Kant ya había identificado en la *Vorlesung* y como sigue sosteniendo en su pensamiento de madurez, siempre creen tener la razón (AA 8: 355; 6: 346; 27: 1394). Y esto, en último término, sólo podrá consolidarse con el ideal normativo de la paz perpetua –es decir, bajo el amparo de lo que podría cumplir y satisfacer, a final de cuentas, el desiderátum que Achenwall no hizo más que expresar: un verdadero *ius gentium universale*.

Consideraciones finales

En el opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” Kant afirma lo siguiente: “[C]uánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos!” (AA 8: 143). En dicho contexto, Kant habla en términos generales de la libertad civil de pensar y de escribir, pero, a mi parecer, es posible vislumbrar una comunicación semejante a la que el pensador de Königsberg describe, pero en el amplio contexto del quehacer filosófico a lo largo del tiempo. Así pues, resulta también viable y adecuado pensar en una comunicación extendida entre los distintos representantes de la tradición filosófica; una comunicación que les permite a unos y a otros partícipes familiarizarse con ciertas problemáticas, ganar una comprensión de ellas, y estar en condiciones de presentar una propia propuesta o contribución.

discusión– considero que estos autores desfiguran con su interpretación la posición kantiana. Si bien Kant en la *Rechtslehre* hace alusión a la posibilidad de un “enemigo injusto” (*ungerechter Feind*) –definiéndolo como alguien “cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza” (AA 349)–, en realidad, como se puede advertir con claridad, lo que él hace es *redefinir* por completo lo que el *hostis iniustus* había significado en la tradición de pensamiento jurídico-filosófico. Difícilmente, hemos de encontrar otro autor de la tradición que haga una descripción de esta figura del enemigo injusto en dichos términos. Más aún, Kant mismo apuntala esta caracterización diciendo que, en realidad, la expresión “enemigo injusto” es un pleonasma, porque todo aquel que decide dirimir una disputa bélicamente continúa, en un sentido u otro, en estado de naturaleza (cfr. AA 349). En el mismo tenor, el hecho de que Kant, en las páginas previas de la *Rechtslehre*, describa ciertos comportamientos que se dan antes, después y durante la guerra (cfr. AA 346-350), no significa ni que se desdiga de lo que dos años antes dijo en “Hacia la paz perpetua” ni que recaiga en la tradición –todavía sostenida por Achenwall– del *ius belli*. Antes bien, por la conclusión a la que se llega en el §61 (AA 6: 350), lo que habría que decir es que todas las prácticas con un supuesto fundamento sobre derecho que antes se describen en el texto son aquellas de las que Kant precisamente pretende tomar distancia y de las que, en cualquier caso, sólo se podrían tolerar bajo el paradigma de las *leges permissivae* en la medida en que todavía no hayamos salido, en un plano jurídico internacional, del estado de naturaleza –estado del cual, dicho sea de paso, la humanidad todavía al día de hoy todavía no ha llegado a abandonar del todo, en la medida en que parte de ésta sigue buscando dirimir conflictos y diferencias a través de medios bélicos.

Este tipo de comunicación o diálogo es el que en este estudio se ha buscado reconstruir entre Achenwall y Kant, con el propósito de mostrar cómo la concepción del *ius gentium* debe, en el caso del filósofo, interpretarse como algo que no ganó o adquirió de golpe, sino que tuvo como prerrequisito una confrontación –entendida, por supuesto, en un sentido positivo– con propuestas antecedentes que, en más de un sentido, le dieron pautas y claves decisivas para desarrollar una de las teorías sobre las relaciones internacionales y sobre el derecho de gentes que se ha mostrado como una de las más influyentes, y que seguramente nos seguirá dando elementos valiosos para seguir pensando sobre los distintos tópicos relativos a estos ámbitos. Por supuesto, el énfasis en este “diálogo” entre Achenwall y Kant no ha tenido como premisa implícita subrayar que el jurista de Göttingen es la influencia por excelencia para entender el pensamiento jurídico de Kant –otras figuras como Hobbes y Rousseau, por sólo mencionar algunas, no son menos decisivas–, pero, sin lugar a dudas, sí es una de las influencias y referencias en las que históricamente menos se ha reparado en los trabajos de la *Kantforschung*. Ahora bien, como señalaba en el comienzo de este estudio, esa situación poco a poco ha ido cambiando a través del “descubrimiento”, por llamarlo de algún modo, de las *Vorlesungen* kantianas. Es de suponer, por tanto, que la relación entre Achenwall y Kant, en este y otros tópicos, habrá de seguir siendo estudiada y arrojando interesantes réditos. Así pues, espero que la contribución aquí presentada pueda contribuir a que ese curso de investigación continúe allanándose y sea explorado con buenos dividendos.

Bibliografía

Achenwall, G. y Pütter J. S. (1995), *Anfangsgründe des Naturrechts*, (ed. bilingüe latín-alemán), trad. Jan Schröder, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig.

Sadun Bordoni, G. (2016), “Introduzione”, en: Kant, I., *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, (ed. bilingüe), traducida y editada por Hinske N. y Sadun Bordoni, G., Bompiani, Milano, pp. 7-54.

Byrd B. S. (1995), “The State as a Moral Person”, en: Robinson H. (ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Marquette University Press, Milwaukee, pp. 171-189.

Byrd, B. S. y Hruscha, J. (eds.) (2010), *Kant's Doctrine of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.

Clewis, R. R. (2015), “Editor's Introduction”, en: Clewis R. R. (ed.), *Reading Kant's Lectures*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Clewis, R. R. (ed.) (2015), *Reading Kant's Lectures*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Cohen, A. (ed.) (2014), *Kant's Lectures on Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dörflinger, B, La Rocca C., Loudon R. y Marques, U. R. de A. (eds.) (2015), *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Denis, L. y Sensen O. (eds.) (2015), *Kant's Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hinske, N. (2020), "Die vierte Abteilung der Akademie-Ausgabe und das Naturrecht Feyerabend", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 1-6.

Hobbes, T. (2010), *De Cive*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.

Kant, I. (1997), *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kant, I. (1910ss.), *Kants gesammelte Schriften. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin.

Kant, I. (2018), *Hacia la paz perpetua*, (ed. bilingüe), trad. Leyva G., FCE, México.

Kant, I. (2008), *La metafísica de las costumbres*, trads. Cortina A. y Conill J., Tecnos, Madrid.

Kant, I. (1992), *Über den Gemeinspruch. Zum ewigen Frieden*, Felix Meiner, Hamburg.

Kant, I. (2016), *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, (ed. bilingüe), traducida y editada por Hinske N. y Sadun Bordoni, G., Bompiani, Milano.

Mosayebi, R. (2020), "Kants Republikanismus, der Mensch als Selbstzweck und Menschenrechte", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 249-262.

Orend, B. (2000), *War and International Justice. A Kantian Perspective*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario.

Pufendorf, S. (1994), "Elements of Universal Jurisprudence in Two Books", en: *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, trad. Seidler, M. J., Oxford University Press, Oxford.

Rauscher, F. (2016), *Kant: Lectures and Drafts on Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London.

Ripstein, A. (2020), "Finding Right in a Condition of War, 1784 and 1787", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 229-247.

Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.) (2020), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Schmitt, C. (2002), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, Editorial Comares, Granada.

Seidler, M. (2018, Spring Edition), "Pufendorf's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/pufendorf-moral/>>. (Página consultada el 15 de enero de 2020).

Williams, H. (2012), *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*, Palgrave/MacMillan, London.

Zöller, G. (2015), "»[O]hne Hofnung und Furcht«. Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung", en: Dörflinger, B, La Rocca C., Loudon R. y Marques, U. R. de A. (eds.), *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 197-210.

