

Hacia la paz perpetua, en diálogo con el mundo griego*

[Toward Perpetual Peace: A Dialogue with the Greek World]

DAVID MORENO GUINEA

Resumen:

En este artículo exploro la obra *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant en diálogo con la filosofía política griega clásica interpretada desde una perspectiva straussiana. Examino la triple concepción kantiana del *summum bonum* —legal, moral y trascendente— y cómo cada una de esas dimensiones sustenta su visión de la paz. Mientras que Kant enfatiza los marcos legales y el interés mutuo como mecanismos para acabar con la guerra, la tradición clásica resalta la virtud y la plenitud humana como fundamento de una paz genuina. Sostengo que, aunque innovador, el marco racionalista kantiano corre el riesgo de reducir la profundidad moral y concluyo que integrar los aportes clásicos sobre la virtud y la felicidad puede complementar la propuesta kantiana y enriquecer la búsqueda de una paz más duradera y profunda.

Abstract:

In this article I explore Immanuel Kant's *Perpetual Peace* in dialogue with classical Greek political philosophy interpreted through a Straussian lens. I examine Kant's threefold conception of the *summum bonum* —legal, moral, and transcendent— and how each of these aspects informs his vision of peace. While Kant emphasizes legal frameworks and mutual interest as mechanisms for ending war, the classical tradition highlights virtue and human flourishing as the foundation of a genuine peace. I argue that Kant's rationalist framework, though groundbreaking, risks diminishing moral depth, and I conclude that integrating classical insights on virtue and happiness can complement Kant's proposal and enrich the pursuit of a more lasting and profound peace.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 19, 2024
Revisado: junio 13, 2025
Aceptado: agosto 8, 2025
Publicado: octubre 9, 2025

Palabras clave:

guerra, *summum bonum*, virtud, moralidad trascendente

Keywords:

war, *summum bonum*, virtue, transcendent morality

Datos del autor:

Departamento de Estudios
Generales
Instituto Tecnológico Autónomo
de México
david.moreno@itam.mx
orcid.org/0009-0002-2017-7703

* Dedico este trabajo a Ana Cecilia, quien me obliga a reformularme las preguntas más significativas del ser humano.

A lo largo de la historia el tema de la guerra ha inspirado muchas obras literarias, desde la mismísima *Iliada* de Homero o la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, hasta *Guerra y paz* de Tolstói, pasando por *El arte de la guerra* de Sun Tzu o la obra homónima de Maquiavelo, por mencionar sólo algunas. También desde la Antigüedad, los filósofos han reflexionado sobre las causas de la guerra, su inevitabilidad o su deseabilidad y sobre la posibilidad de la paz entre las naciones. Desde el punto de vista filosófico cabe entonces preguntarse: ¿por qué ocurre la guerra? ¿Es un mal intrínseco de la humanidad? ¿Es imposible de erradicar o, paradójicamente, es necesaria para el progreso humano a pesar de su inherente inhumanidad? Desde luego, mi intención no es tratar el tema en todas sus aristas, sino más bien explorar algunas posibles respuestas a estas interrogantes, inspiradas en Immanuel Kant, con motivo del tricentenario de su nacimiento, y en particular en su obra *Hacia la paz perpetua*. Un poco a contracorriente de lo que suele hacerse en los estudios sobre Kant, en este artículo procuro un enfoque a esta obra con una visión que parte no desde el propio Kant, sino desde la filosofía política clásica griega. Sorprenderá quizá que, aunque se mencione, no se ponga énfasis en la relación que esta obra guarda con el resto del corpus kantiano. La intención al abordar de esta manera el tema es descubrir qué reflexiones suscita el diálogo entre Kant y los clásicos griegos, qué preguntas continúan vigentes y qué evaluación, desde ese punto de vista, podemos hacer de lo que en aquel texto dice Kant. En este sentido, mi artículo no versa sobre la recepción que hace Kant de los antiguos, sino sobre cómo una visión clásica dialoga con esta obra de Kant.

A pesar de los años que han transcurrido desde la redacción de *Hacia la paz perpetua* (1795), parece que no se ha logrado franquear la distancia entre las máximas morales que con tanta claridad dilucidó el filósofo y la práctica política, ni tampoco parece que una conciliación entre estos dos ámbitos vaya a ocurrir pronto. ¿Cuál es la razón detrás de esta distancia entre la teoría y la práctica o entre el avance en la comprensión de la moralidad, por una parte, y el recrudecimiento de las hostilidades y luchas políticas, por otra? En especial durante la Ilustración, esta distancia se hizo más palpable porque la filosofía, de acuerdo con Kant, había dado un salto hacia su mayoría de edad con el lema *sapere aude*, que desbroza el camino para que cada cual se sirva “de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia” (Kant 2012, p. 15). Las tres máximas —piensa por ti mismo, piensa desde el punto de vista de todos los demás y piensa siempre de forma consistente— constituyeron un avance muy

significativo en la comprensión de la razón humana. Por ello resultó tan contrastante el progreso en la comprensión moral humana con el entorno bélico de una Europa que no hacía sino ver la proliferación de guerras que, más que al deseo de paz, parecían responder, al menos según Kant, a las ambiciones egoístas de gobiernos moralmente malos (Gallie 2014, p. 65). Desde luego, el contraste se debía también a que “las relaciones internacionales eran a la vez menos desarrolladas y mucho más consistentemente despiadadas que en la actualidad” (p. 68). Así también, las guerras eran cada vez más frecuentes, más mortíferas y más caras (Hassner 1987, p. 613). Esta disparidad entre lo que se había logrado en la dilucidación de la moral y la creciente deshumanización de la guerra, sin duda debió ser uno de los motivos que animaron a Kant, hacia el final de su vida, a aventurarse a hacer público su pensamiento sobre la guerra y la paz, y así sumarse al tema que desde principios del siglo XVIII había sido discutido por pensadores como Leibniz, Voltaire, Federico el Grande o Rousseau (Kuehn 2001, p. 383). En cuanto al motivo histórico que lo llevó a redactar *Hacia la paz perpetua*, Ottfried Höffe dice que fue el Tratado de Basilea (1795), el cual puso fin a las hostilidades entre Francia y Prusia y que, de acuerdo con Gustavo Leyva, “parecía ir más allá de todos los tratados de paz que habían sido firmados hasta entonces en Europa” (Leyva 2018, pp. VIII–IX).

Es sabido que, siguiendo a Rousseau, Kant defiende la primacía de la moralidad sobre la filosofía, de la acción sobre la contemplación y de la razón práctica sobre la teórica (Hassner 1987, p. 586). A estas jerarquizaciones que establece Kant se suma la tensión que existe entre naturaleza y libertad, una tensión que es central para toda su filosofía. Mientras no se salga del estado de naturaleza y se alcance un estado de legalidad, prevalecerá la guerra y será difícil, si no es que imposible, lograr una elevación de la conciencia moral y el despliegue de la libre voluntad. Pero incluso si se logra salir del estado de naturaleza, la amenaza de su vuelta está siempre latente, sobre todo si no se consigue una paz *entre* los Estados. Y hay que recordar que la relación entre los Estados se produce como en un estado de naturaleza, pues no existe —y no es deseable para Kant que exista— un poder superior que someta y subsuma a todos los Estados (*cf.* el segundo artículo definitivo, en Kant 2018, pp. 15–16, 31).

¿Cómo puede esperarse que los seres humanos se eleven moralmente en medio de un estado de guerra o con su amenaza latente? Ya sea interna o externa, la guerra obstaculiza el progreso moral. Además, estos

dos dominios son interdependientes: es difícil pensar en la paz en el interior de una nación si persiste la guerra o la amenaza de guerra exterior. Y la promesa de paz entre Estados no es creíble o alcanzable si éstos no tienen paz interior y una constitución republicana, como veremos más adelante. Por ello es crucial para el pensamiento kantiano vislumbrar al menos el inicio de una paz mundial duradera basada en gobiernos republicanos. La Revolución francesa trajo consigo una esperanza renovada de que era posible avanzar en esta dirección, pues la acción política finalmente buscaba como aspiración fundamental defender los derechos de todo ser humano de manera que la libertad ganara terreno por encima de la naturaleza.

La perspectiva de una paz perpetua constituye la unión de estos dos ámbitos que coexisten en buena medida de forma antagónica en el pensamiento de Kant: el ámbito de la naturaleza, basado en la ciencia, en el empirismo y en los *fenómenos*, por una parte, y el ámbito de la libertad, basado en la moral, en los *nómenos* y en la perfecta razón, por otra. La tensión entre estos dos ámbitos apunta a una resolución cuando la ciencia y la moral, o la naturaleza y la libertad, consiguen ambas inaugurar una paz genuina, duradera. En la paz perpetua vemos la naturaleza y la razón juntas, trabajando para un fin común. De este modo, la defensa del cosmopolitismo y la perspectiva para la paz perpetua no son sólo incursiones pasajeras de Kant en el terreno político, sino que constituyen la piedra angular que sostiene el arco del pensamiento kantiano.¹

La filosofía política de Kant, unida íntimamente a su filosofía del derecho —pues es finalmente una propuesta legal (Gallie 2014, pp. 51–52)—, se vincula con su filosofía de la naturaleza comprendida de modo teleológico, y todas ellas están en conexión con su filosofía de la historia (Leyva 2018, p. XIII).² De acuerdo con Pierre Hassner, “superar la disyunción entre moralidad y política es, precisamente, la tarea de la

¹ Las obras en las que Kant desarrolla su filosofía política son: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (1793), *Metafísica de las costumbres* (1797) y el texto que aquí estudiamos, *Hacia la paz perpetua* (cfr. Leyva 2018, p. VII). Un examen del tema desde el kantismo requeriría un estudio sistemático de al menos todas estas obras en su conjunto. En este artículo se parte únicamente de los argumentos de la última obra.

² Georg Cavallar estudia el cosmopolitismo en Kant y afirma que hay distintos tipos, todos los cuales son compatibles entre sí y forman un sistema en el que cada uno debe estar incluido. Menciona seis tipos: epistemológico, económico o comercial, moral, ético-teológico, político y cultural (Cavallar 2012, p. 98). Para profundizar en el tema se puede

filosofía de la historia, cuyo deber es apuntar en dirección del progreso y ofrecer esperanzas para lograr un orden legal que permitiría la unión definitiva” (Hassner 1987, pp. 595–596). Unidas la moral y la política se conseguirá el orden legal y la paz necesaria para hacerlo valer. Y no es posible para Kant pensar la paz aisladamente, sino que debe lograrse en tres niveles relacionados entre sí: el interno, es decir, dentro de un Estado (*ius civitatis*), entre Estados (*ius gentium*) y el universal de todos los seres humanos (*ius cosmopolitanum*), como los expone en el primer artículo definitivo (Kant 2018, p. 11).

Ahora bien, ¿no es ingenuo pensar en esta unión entre moral y política? ¿Es realmente posible erradicar la guerra o alcanzar al menos una paz más duradera? La respuesta a esta pregunta depende de qué concepción tengamos sobre la naturaleza y finalidad de la existencia humana, de cómo se comprenda la guerra misma en relación con esa finalidad y de cómo se entienda el juego de fuerzas entre los individuos y las naciones para alcanzar su fin supremo.

Precisamente con tal propósito en mente, en este artículo echo un vistazo a la propuesta que hace Kant en *Hacia la paz perpetua* aunque de manera oblicua, tomando como punto de partida algunas nociones de la filosofía política clásica griega. Un estudio que partiera desde Kant tendría en cuenta muchas otras obras suyas que aquí no se toman en consideración y que constituyen el fundamento de *Hacia la paz perpetua*, así como otras que complementan la visión que expone Kant aquí, especialmente en torno a conceptos tan importantes como el *summum bonum* o como el cosmopolitismo. Asimismo, tal estudio obligaría a considerar en primer lugar a aquellos autores cuyos textos el propio Kant conoció y con los cuales dialoga, tales como Cicerón, Séneca, Epicuro o Epicteto,³ y a examinar no sólo la tradición grecorromana, sino también, por ejemplo, la medieval. En este artículo no discurro sobre la recepción de Kant de los clásicos ni de los medievales, sino que tomo una ruta distinta.

Mi objetivo es descubrir, aunque sea en líneas muy generales, qué puentes se pueden tender en el tema de la guerra y la paz desde el pensamiento clásico griego —concebido éste principalmente desde una lectura próxima a la escuela de Leo Strauss— hacia la propuesta que hace

consultar también Bohman y Lutz-Bachmann 1997; Kleingeld 2012 o, con una visión histórica y crítica, Nussbaum 2019.

³Un estudio detallado de la influencia de estos pensadores en el pensamiento kantiano lo ofrece Santozki 2006.

Kant específicamente en su obra *Hacia la paz perpetua*. Este enfoque extrañará sin duda a quien desde el kantismo buscara abordar el mismo tema, pues tal perspectiva exigiría una metodología muy distinta. La razón de fondo para elegir este camino es el valor que se puede encontrar en partir de la premisa de que hay que procurar entender los clásicos como ellos nos invitan a hacerlo, a partir de los datos que ellos mismos nos ofrecen en sus obras. Ésta es parte de la propuesta que hace la escuela straussiana y pone por ello mucho énfasis en la literalidad del texto, pero también en su carácter literario: en los elementos que, por ejemplo, en los diálogos de Platón parecerían superfluos, pero que en rigor ofrecen claves fundamentales para la comprensión de los textos. Más que una lectura historicista o una que pretende comprender a los antiguos mejor que como ellos mismos se entendían, la escuela straussiana busca entender a los clásicos como ellos se entendían a sí mismos. Esto contrasta fuertemente con la lectura que el propio Kant hace de ellos.⁴

En este mismo sentido propongo una lectura de *Hacia la paz perpetua* en sí mismo, con lo que este texto nos puede ofrecer. Desde luego que hago referencia a otros textos de Kant, pero no de forma sistemática. Podría argumentarse que esto va en contra del espíritu “strausiano”, pues no estaríamos intentando entender la obra como el autor la entendía. Sin embargo, es precisamente así como busco aquí estudiar ese texto. Kant escribió *Hacia la paz perpetua* como un texto de divulgación: no podemos suponer que un lector común de esta obra estuviera familiarizado con el resto de la obra de Kant, en especial con sus textos más dificultosos, como lo son las críticas. Un texto de divulgación no tendría que suponer el estudio sistemático de toda la obra de Kant, sino ser asequible en sí mismo. Desde luego, este enfoque es riesgoso porque se puede malinterpretar o ver de forma reduccionista; aun así, encontrar las críticas que desde una lectura así se pueden hacer, pero también los aciertos que, a pesar de ser una lectura tan estrecha, el texto por sí mismo puede ofrecer, tiene ya un gran valor. Las apreciaciones que se desprendan en contra de Kant no deberán hacerse con un tono lapidario, sino que deben ser más bien un acicate para refutarlas a partir de la propia obra de Kant. En este sentido, mi artículo procura reconsiderar la

⁴ Véase, por ejemplo, Kant 2006, pp. 46–47. Por supuesto que existen estudios amplísimos en los que se establece la relación que guarda el pensamiento kantiano con diversos filósofos antiguos, como el ambicioso trabajo en Santozki 2006, en el cual, sin embargo, apenas si se menciona el tema de la paz perpetua.

propuesta de Kant al contrastarla con los clásicos y colocarla bajo la luz de algunas interpretaciones recientes.

A lo largo de las secciones que aquí presento veremos cómo Kant y los clásicos a veces coinciden, en ocasiones se aventajan y a veces están también en franca oposición. La intención de revisar este diálogo entre distintas posturas, ya clásicas, es ver de forma renovada qué dificultades entraña lograr una paz perpetua. Veamos en primer lugar el fenómeno de la guerra como ese mal que aqueja siempre a la humanidad.

I. La guerra como mal universal: los griegos y la visión de Kant

Indignado porque los aliados griegos fueron tomados como esclavos por los bárbaros, Isócrates (436–338 a.e.c), en su *Panegírico* (380 a.e.c.), evoca la unión de toda la Hélade en contra de Troya por el rapto de una mujer para exhortar a sus congéneres griegos a unirse en una guerra que venga a la ultrajada Grecia: “pues sólo esta guerra es mejor que la paz, parecida más a una peregrinación que a una campaña militar” (*Paneg.* 182).⁵ Los griegos concebían la guerra como un mal común, frecuentemente necesaria para la defensa contra algún enemigo común, e incluso como algo deseable, ya fuera para imponer el poder de una polis sobre otra o como medio para acallar rebeliones internas. La idea de una paz duradera entre las distintas polis era un sueño común, aunque, más que a una genuina concordia, en realidad se aspiraba a tener una alianza militar en contra de enemigos “bárbaros”, es decir, no griegos. En otras palabras, el “cosmopolitismo” de Isócrates se limitaba al mundo griego, y esto siempre que existieran los persas o un enemigo común semejante. Esta paz entre griegos duraría mientras los mantuviera unidos el fin común de defenderse en contra del enemigo, pero nada garantizaría que, terminada esa guerra, no surgirían de nuevo las disensiones entre griegos. Kant, como Isócrates, aprueba la defensa legítima en contra de un enemigo común; sin embargo, tiene claro que la concordia entre distintos Estados cuya motivación más profunda no sea la paz misma, sino formar una alianza para la guerra, como propone Isócrates, lejos de garantizar la paz simplemente aplaza una nueva guerra, más cruenta, entre los que ahora se aliaron (*cf.* el tercer artículo preliminar, p. 5).

Un enfoque distinto a la inevitabilidad de la guerra lo encontramos en la filosofía política de Platón. Rival de Isócrates, Platón publicó la *República* en el mismo año en que se publicara el *Panegírico*. Dado que

⁵ La traducción del griego es mía.

la *República* no es un discurso para ser leído públicamente como el *Panegírico*, sino un diálogo que invita más bien a la reflexión, a la crítica y el cuestionamiento filosófico, la propuesta platónica no debe leerse como una propuesta práctica, sino como un análisis de la naturaleza de las cosas políticas en relación con la plenitud del ser humano. En sintonía con esta interpretación, es dudoso que el llamado socrático a la concordia (ὁμόνοια) entre los griegos en la *República* (5,470e–1b) fuera genuino, y más bien parece ser un recurso retórico. Si siempre había sido difícil siquiera imaginar una unión entre los griegos más allá de las batallas en contra de los persas en las primeras décadas del siglo V a.e.c., un siglo después, con los patentes estragos de la Guerra del Peloponeso a principios del siglo IV a.e.c., esta unión se veía todavía más difícil de alcanzar. Además, habría que subrayar que en ese pasaje de la *República* la invitación de Sócrates no es a renunciar a la guerra, sino a guerrear ahora contra los bárbaros y tratarlos a ellos como los griegos se tratan en ese momento entre ellos, aparentemente en sintonía con la propuesta de Isócrates. Pero si Sócrates hace este llamado, claramente muy difícil, si no es que imposible de atender (como hacen notar en el diálogo la respuesta de Glaucón y el posterior asentimiento de Sócrates), no es en realidad para conseguir esa alianza helénica, sino para mostrar que la guerra es producto de la ambición humana y por desear más de lo necesario con el fin de llevar una vida plena. No en vano este pasaje aparece justamente para introducir la última y más grande de las tres “olas” que Sócrates debe domar y de la que se rehúsa con insistencia a hablar, la del rey filósofo. Sólo si los Estados adoptaran la visión del filósofo se lograría verdaderamente la paz y la estabilidad. Pero Platón no fue ni un promotor de la tiranía (como lo quiso ver Karl Popper) ni un ingenuo pacifista que pensara en soluciones simplistas para problemas tan profundos y arraigados como la guerra. El problema al que quiere apuntar Platón es a la discrepancia entre el fin del Estado y el fin del ser humano. A menos que los Estados renuncien a ser como una “ciudad de cerdos”, la guerra seguirá siendo necesaria (*Rep.* 2.372d–3e), y esta renuncia implicaría que todo ser humano se educara en los valores que la búsqueda de la verdad implica: sustituir el amor que se tiene por los placeres, el dinero o el poder, por el amor a la sabiduría. Cuando Kant critica a Platón al decir que “no es de esperarse que los reyes filosofen o que los filósofos se conviertan en reyes” (Kant 2018, p. 34), muestra que, si leyó a Platón, como es probable que lo haya hecho según lo sostiene Kuehn 2001 (p. 470, n. 19), lo hizo de manera superficial o lo tomó con

demasiada literalidad, sin atender el contexto que la propia obra de Platón propone.⁶

Ahora bien, si Platón consideraba muy improbable que los Estados dejaran de guiarse por la ambición, eso no significa que renunciara a la idea de que hubiera Estados más justos y relaciones entre Estados más pacíficas: ser conscientes de que los excesos y los deseos mal dirigidos conducen a la destrucción podría al menos moderar las guerras. Es decir, parece que, en el mejor de los casos, los filósofos no buscaban erradicar la guerra, sino más bien limitarla a casos de guerras justas, en defensa propia o para garantizar la supervivencia. Muchas fueron las críticas contra Atenas, cuyos gobernantes se jactaban de ser una democracia y ejemplo para otros y, sin embargo, en su trato con otras polis se comportaban como tiranos.⁷ Semejante a lo que parece ser la postura de Kant, los filósofos antiguos buscaban desincentivar la guerra como negocio o como medio para someter a otras polis.

Kant, naturalmente, rechazaba esta concepción de la guerra que utiliza a las personas como medios y a los Estados como cosas. En los artículos preliminares que aparecen en la primera sección de *Hacia la paz perpetua*, establece que “un Estado no es [...] un patrimonio. Es una sociedad de seres humanos sobre la cual nadie, más que él mismo, tiene que mandar y disponer” (Kant 2018, p. 5). Más adelante reprueba que “los súbditos se usan y consumen como cosas a las que se puede manipular arbitrariamente” (p. 5) y aboga por que los ejércitos permanentes desaparezcan completamente con el tiempo. En un sentido podría decirse que Kant hace el mismo llamado que el Sócrates de Platón: renunciar a la guerra que es provocada por una ciudad de cerdos, que empuja a los hombres a morir por un sueldo, a la vez que acepta como legítima la defensa ciudadana para hacer frente a un ataque desde el exterior (p. 6). A pesar de esta posible coincidencia, Kant es en este detalle más radical o, por lo menos, más claro y explícito que Platón. No sabemos si Platón o Sócrates habrían creído en la paz más allá del mundo griego, extendido

⁶ En este sentido vale la pena también revisar el muy breve diálogo entre Sócrates y Glaucón (por cierto, hermano de Platón) que aparece en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte. En ese encuentro queda claro que lo que Sócrates busca no es convencer a Glaucón de que se convierta en rey filósofo, sino disuadirlo de buscar el poder para transformar su ambición política en ambición filosófica (*Mem.* 3.6).

⁷ A este respecto se puede contrastar la “oración fúnebre” de Pericles (2.35–46) con el “diálogo de Melos” (5.84–111) en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides.

a todo el orbe. En todo caso, no postulan, como sí lo hace Kant, que la paz duradera no puede surgir sin el reconocimiento de la dignidad de *todas* las personas, como se verá en el último apartado de este artículo. En efecto, en *Hacia la paz perpetua* declara célebremente que “se ha llegado hasta un punto en el que la violación del derecho en un lugar se sienta en todos los lugares de la Tierra” (p. 23).

Sea como fuere, aunque desean la paz, los filósofos se ven obligados a reconocer que la guerra existe y que la tarea de erradicarla, si bien debe comenzarse ya, conllevará, en el mejor de los casos, un largo proceso. Además, este proceso no estará exento de reveses, pues nada garantiza que los Estados, aun si consiguen la paz, no vuelvan a un estado de guerra, ya sea porque pueden siempre perder el rumbo o porque las circunstancias los pueden empujar a ello. Nunca habrá una seguridad suficiente como para garantizar que un Estado no se sienta amenazado por otro o que no recurra a la guerra por temor a una futura falta de recursos. A esto se suma la ambición irrefrenable, la inclinación a la guerra y la maldad de la naturaleza humana. Desde el punto de vista de Kant, la inclinación a la guerra “parece ser inherente de la naturaleza humana” (Kant 2018, p. 7), y si bien considera que hay en el ser humano una predisposición moral *mayor* a dominar el mal, piensa que la naturaleza humana es mala y esta maldad prevalecerá si no es cubierta por el velo de la legalidad (p. 17).

Aunque los clásicos rechazarían la afirmación de que hay maldad en la naturaleza humana —pues conciben a ésta teleológicamente como despliegue, como perfección—, aquí encontramos cierta coincidencia entre Kant y el Sócrates de Jenofonte. En sus *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte narra un diálogo entre Sócrates y el sofista Hipias en el que el primero despliega una tenaz defensa de la legalidad como base para la concordia (ὁμόνοια) entre los seres humanos que vale la pena reproducir:

¿No caes en cuenta de que el lacedemonio Licurgo no habría hecho a Esparta diferente y distinguida frente a las demás ciudades, si no le hubiese inspirado el más profundo respeto por las leyes? Y entre los magistrados de una ciudad, ¿no sabes ser los mejores los que infunden en los ciudadanos una mayor obediencia a las leyes, que una ciudad en que los ciudadanos son más sumisos a las leyes es también la más dichosa durante las épocas de paz y la más invencible en las guerras? [...] en la Grecia es ley establecida el que los ciudadanos juren guardarse concordia; y este juramento se hace en todas partes [...] para que obedezcan a las mismas leyes; porque, mientras los

ciudadanos permanezcan fieles a ellas, las ciudades serán poderosas y felices superlativamente; pero sin concordia no hay ni ciudad bien gobernada ni casa bien administrada. (Jenofonte, *Mem.* 4.4.15–16)

Claro está que aquí, como en otros sitios, Sócrates quiere pasar por alto la discusión de si lo legal es siempre justo, o más bien quiere borrar la línea que divide lo legal de lo justo. Sin embargo, esa discusión es una cuestión aparte cuando el primer objetivo de toda comunidad política es constituir un estado legal, por rudimentario que sea. Veamos cómo lo expresa Kant:

Aunque vemos con profundo desprecio el apego de los salvajes a su libertad carente de leyes, prefiriendo pelear incesantemente en vez de someterse a una coerción legal constituida por ellos mismos, prefiriendo por lo tanto eso a la estupenda libertad de los seres racionales, y lo consideremos como brusquedad, tosquedad y degradación animal de la humanidad, del mismo modo, se debe pensar que los pueblos decentes (cada uno por sí unificado dentro de un Estado) tendrían que darse prisa más bien en salir cuanto antes de este estado depravado. (Kant 2018, p. 16)

La constitución de un estado de legalidad que saca a los seres humanos de un estado salvaje de guerra entre ellos es, sin duda, el primer paso hacia la moralidad. De cualquier manera, aun alcanzado este objetivo, el problema de la guerra permanece o se traslada al plano internacional, dado que los Estados, tomados como individuos, viven entre ellos como en estado de naturaleza.⁸ Mientras no se establezca la paz, persistirá un estado de guerra entre los Estados. La pregunta que ahora surge es si tal estado de paz *puede* ser fundado. Si renunciamos, como pide Kant, a un Estado universal, ¿qué fuerza o discurso puede ser más fuerte que el de la propia guerra? ¿Cómo salir de la lógica de que la justicia es la que impone el más fuerte, como estaba ya establecido desde Tucídides?

⁸ Paso aquí por alto la reflexión a la que nos obligaría una mirada más compleja en la que la guerra intestina es fomentada, deliberadamente o no, por fuerzas externas al Estado. Pienso, por ejemplo, en el caso del crimen organizado que en la actualidad causa terror dentro de los Estados pero que se apoya en una red internacional. Entonces la concordia entre los Estados no sería por necesidad cronológicamente posterior, sino simultánea o incluso previa al orden local.

II. La guerra como fenómeno humano “natural” hacia el progreso humano

Por más que los griegos, con su παιδεία, concibieran sistemas políticos en torno a la igualdad y alcanzaran alturas del espíritu humano nunca antes vistas con esa claridad y fuerza, no podemos pasar por alto que la suya fue una civilización que dependía fuertemente de la esclavitud, a la cual consideraban no sólo algo justo, sino incluso natural. Es sorprendente constatar que Aristóteles mismo, digno de tan altos méritos por su profunda comprensión de la realidad, escriba pasajes en los que con gran despreocupación haga una defensa tanto de la esclavitud como de la guerra:

Si pues la naturaleza no hace nada sin propósito ni en vano, síguese necesariamente que por causa del hombre ha creado la naturaleza todos estos animales. De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se rehúsen a ello, y esta guerra es justa por naturaleza. (*Pol.* 1.8, 1256b21–26)

Desde luego, son muchos los matices que deben atenderse respecto a la postura aristotélica tanto sobre la guerra como sobre la esclavitud. Wayne Ambler presenta una defensa de Aristóteles en la que busca explicar que la distinción que hace Aristóteles entre la esclavitud de hecho y la esclavitud natural en realidad ayuda a mostrar cuán poco se da la esclavitud que sería “natural”, y que, más que a esclavitud entre seres humanos, se refiere especialmente al dominio “despótico” que ejerce (o debería ejercer) la razón sobre el cuerpo (Ambler 1987). El autor también argumenta que, en realidad, si se reúnen todos los pasajes en que Aristóteles habla en su *Política* sobre la esclavitud se percibe con claridad que, más que defender algún punto de vista en particular, más bien expone y analiza las distintas posturas que existen sobre ella, y se logra apreciar no sólo cuán reticente es a aceptar el hecho de la esclavitud, sino que incluso ofrece argumentos para mostrar que ésta en realidad no es necesaria (y, por lo tanto, se infiere, no tendría por qué existir). En cualquier caso, la postura aristotélica y la de los griegos en general dista mucho de lo que se conseguiría en la Ilustración: el rechazo tajante a toda forma de esclavitud y la concluyente afirmación de la dignidad de *todo* ser humano como fin en sí mismo.

Sin embargo, tampoco podemos idealizar la Ilustración como si fuera la plena realización de los principios que propone. Hay contra Kant mismo acusaciones de racismo y eurocentrismo porque llega a afirmar que hay diferencias esenciales entre blancos y negros (Kant 2007, p. 59). Cavallar ofrece como explicación de esto un cambio gradual en el pensamiento kantiano hacia el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, y argumenta que para la década de 1790 Kant ha llegado a una versión coherente del cosmopolitismo moral en la cual rechaza la esclavitud y critica el colonialismo europeo. Asimismo, argumenta que Kant reconsidera su postura sobre la migración y concluye que todos los humanos vivirán por todas partes del mundo sin importar su raza y que, para 1798, en su *Antropología*, el tema de la raza desaparece casi por completo de sus escritos (Cavallar 2012, pp. 97–98). Esto es compatible con la afirmación de Kant según la cual, más que una época ya ilustrada, se vive en una época de Ilustración (Kant 2012, p. 15).

Ahora bien, el camino hacia la Ilustración no depende sólo de la razón, sino que se sirve también de “los designios secretos de la naturaleza” (Gallie 2014, p. 70). Más de una década antes, en el noveno principio de su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Kant ya argumentaba que el plan de la naturaleza aspira “a la perfecta integración civil de la especie humana” (Kant 2013, p. 121). Parte de la explicación de que haya tal distancia, como afirmé al inicio, entre la elevación moral y la práctica política, se debe a que el camino de la naturaleza es el de lograr la concordia mediante la discordia. En el primer agregado de *Hacia la paz perpetua*, Kant afirma que la garantía de la paz perpetua la proporciona:

nada menos que la gran artista naturaleza (*natura daedala rerum*), desde cuyo curso mecánico se hace visible su conformidad a fines mediante la cual hace surgir la concordia mediante la discordia entre los seres humanos, incluso contra la voluntad de ellos. (Kant 2018, p. 24)

Es de esperarse que haya entonces un proceso civilizatorio lento en el que se pase, primero, de un estado de naturaleza a uno legal, y después, gradualmente, de la razón a la ley, y de la ley a la paz, apoyado en el impulso, ínsito en la naturaleza de las cosas, hacia un estado libre, racional y pacífico. Si vemos en la historia y hoy mismo disensiones, conflictos y guerras, no es razón para la desesperación, sino el curso natural del progreso humano. Así como la naturaleza se sirve de la guerra

para poblar toda la Tierra, lo que los seres humanos no logren por obediencia a su propia razón la naturaleza se encargará de que lo logren por coerción. De esta manera, arrastrados por el destino, los seres humanos estamos, querámoslo o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*),⁹ encaminados en dirección al derecho público. Si ejercemos mal nuestra libertad, la naturaleza nos obligará despóticamente para cumplir con nuestro deber racional (Kant 2018, pp. 28–29). Muchos años antes de decir esto en *Hacia la paz perpetua*, en la *Idea para una historia universal* (1784), Kant ya había llegado a esta misma conclusión, de que puede descubrirse un hilo conductor a lo largo de la historia que nos hace suponer que hay un plan de la naturaleza (Kant 2013, p. 123).

La guerra es entonces parte del plan “natural” hacia el progreso de la humanidad. O, más bien, Kant argumenta que el progreso hacia un estado verdaderamente civil depende precisamente de la pasión, la discordia y la guerra, a las que estamos obligados por la naturaleza. Pero si esto es cierto, tendría que probarse que desde hace 300 años ha habido un claro avance hacia la constitución de la paz, el respeto a la dignidad de toda persona y una mayor libertad; un avance que no está del todo claro, y que, en todo caso, ha requerido de grandes atrocidades, como las guerras mundiales, muchos otros conflictos armados, hambrunas, invasiones y migraciones forzadas, por mencionar algunos de los males de los últimos siglos. Por otra parte, incluso si se probara dicho avance, ¿no estaríamos justificando el sufrimiento y sacrificio de muchas generaciones para que al fin, en otros siglos, quizá la humanidad consiga la paz?

En este punto nos vemos obligados a formular más bien la pregunta, si no es que el justo reclamo, de por qué no se ha logrado ya la paz y la justicia que anhela la humanidad. Como decía al inicio, ¿qué tiene que decir la filosofía política respecto de los males que aquejan, al parecer universalmente, a la humanidad? ¿Se debe acaso a la maldad en la naturaleza de los seres humanos? ¿Se equivocó Kant al afirmar que nuestra predisposición moral es mayor que la maldad de la naturaleza humana? O ¿por qué ésta continúa dormida? (*cfr. el segundo artículo definitivo*, en Kant 2018, p. 17). Los clásicos griegos ofrecen una respuesta que no es del todo incompatible con las propias respuestas de Kant. Tanto los griegos como Kant parecen apuntar a una tensión inherente entre los medios para alcanzar la libertad o el florecimiento humano pleno y

⁹Vemos aquí asomarse la influencia de la Stoa —que no abordaré en este artículo— en el pensamiento de Kant.

los medios para garantizar la seguridad y la estabilidad política, como veremos a continuación.

III. *Tensión entre la naturaleza y la libertad*

Los griegos no expresaron esta tensión en los mismos términos que Kant —entre la naturaleza y la libertad—, sino entre la ciudad y el ser humano. La ciudad, dice Aristóteles, nace de la necesidad, pero si la comunidad política busca primero vivir o sobrevivir, la razón de que se mantenga unida y perdure tiene como finalidad no simplemente vivir, sino vivir bien, y ésta es la finalidad de la comunidad perfecta (τέλειος πόλις, *Pol.* 1.2, 1252b27–30). En primera instancia, entonces, la ciudad responde a los apremios de techo, vestido, alimento y seguridad. Para cumplir con este urgente propósito, la ciudad se rige por el dominio y la coerción. Al mismo tiempo, sin embargo, la ciudad debe cumplir no sólo con lo urgente, sino también con lo más importante: debe ser el lugar idóneo para el florecimiento humano, que defienda la igualdad y promueva la libertad dirigida hacia una vida virtuosa. A su vez, la vida virtuosa permite al ser humano buscar su plenitud cultivando lo más divino que hay en él, a saber, la razón. Somos seres sociales tanto por nuestra indigencia como por nuestra aspiración a la excelencia (Guzmán Valdivia 1970, p. 60). El problema que salta inmediatamente a la vista es el que Platón expresa de forma elocuente en la *República* cuando dice que los guerreros deben tener las características de los perros de raza, que saben ser amables con los amigos y agresivos con los enemigos (*Rep.* 2.375d–e). Los requisitos para que una ciudad cumpla con su primer deber, el dominio y la coerción, son en cierta medida incompatibles con los requisitos para que cumpla su deber supremo: educar para el pensamiento y la libertad.¹⁰

El problema es más complejo y va más lejos. El orden interno que se consigue dentro de un Estado no necesariamente obstaculiza el desarrollo pleno de los ciudadanos. Al contrario, podemos más bien afirmar que, sin ese orden interno, las posibilidades para ejercer la libertad serían muy limitadas o, incluso si ésta se alcanzara, sería muy endeble. No obstante, lograr un balance entre el poder y la libertad es un arte difícil porque, como afirma Kant, “la posesión del poder estropea inevitablemente el libre juicio de la razón” (Kant 2018, p. 34). En primer lugar, el

¹⁰ El tema de la στάσις en la Antigüedad es interesante y complejo. Lamentablemente no puedo abordarlo aquí. Para un estudio sobre la guerra civil en Aristóteles, véase Skultety 2019.

poder constituye siempre una tentación para la tiranía, que se cerniría como una amenaza dentro del Estado. En segundo lugar, constituida una tiranía, difícilmente podrían los sabios expresar su parecer.¹¹ Y la remota posibilidad de que alguien sabio llegara al poder (cosa que Kant rechaza ahí mismo, en su crítica a los reyes filósofos o filósofos reyes) en realidad es, según Platón, algo que no puede ocurrir. La razón de ello se muestra en la imagen de la nave que aparece en el libro VI de su *República*. En este célebre pasaje, Sócrates pide a sus interlocutores que imaginen una embarcación cuyo dueño, a pesar de ser un poco más alto y fuerte que los demás, es un poco ciego y sordo e igualmente inhábil para conducir la nave. Los tripulantes, por su parte, luchan entre ellos por hacerse del timón y ruegan al dueño del barco que les ceda el mando. Si alguno tiene éxito, lo matan o lo arrojan por la borda. Al dueño también lo emborrachan y encadenan, y se hacen ellos del mando y dicen que eso es saber navegar bien. Al filósofo, mientras tanto, que conoce el arte de gobernar la nave y que sabe la importancia de conocer las estaciones del año, los vientos, el cielo y las estrellas, se lo mira como a un inútil, un mero contemplador de estrellas. Conociendo el arte de gobernar la nave, no podría jamás hacerse del timón ni tampoco ser escuchado por los tripulantes, pues éstos niegan que alguien sepa gobernar bien la nave o que el arte de navegar se pueda aprender o enseñar, y están incluso dispuestos a matar a quien ose afirmar lo contrario. “A tal punto es penoso el trato que los hombres superiores sufren de parte de las ciudades”, afirma Sócrates (*Rep.* 6.488a). En pocas palabras, lo que el relato platónico de la nave muestra es que las habilidades y ambiciones necesarias para hacerse del timón son distintas de las habilidades y saberes necesarios para gobernar la nave.

Kant parece reconocer esto como cierto. Por ello sostiene que es imprescindible “que los reyes o los pueblos [...] no hagan desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que les dejen hablar públicamente” (Kant 2018, p. 34). La voz de los filósofos debe ser tomada en cuenta para el mejor gobierno del Estado. En ellos reside la razón que nos ayuda a permanecer, dice Kant, “sobre la vía del deber (según las reglas de la sabiduría), para y, por tanto, hacia el fin final” (p. 36). Con todo, Kant no ofrece una ruta aceptable para alcanzar esta resolución, pues es requisito previo que los gobernantes tengan altura moral para

¹¹ A una valiosa reflexión sobre éstos y otros aspectos de la tiranía invita el diálogo *Hierón* de Jenofonte, sobre el cual no es posible abundar aquí.

usar el poder que se les ha arrogado en favor de la voluntad general del pueblo. La unificación de los diversos quererres mediante un estado legal requiere inicialmente de la “*violencia*, sobre cuya coerción se funda posteriormente el derecho público” (p. 36). Mas:

aquí no se puede contar con la convicción moral del legislador de que, después de que se realice la unificación de la multitud salvaje en un pueblo, él cederá al pueblo el llevar a cabo una constitución jurídica conforme a su voluntad general. Esto quiere decir que quien tiene una vez el poder en las manos no dejará que el pueblo le prescriba leyes. (p. 36)

Superar la primera etapa de constitución de un estado legal (es decir que, una vez establecido el régimen legal, constitucional, se consiga que el poder sea usado en favor de todos los ciudadanos) es una tarea sumamente complicada, porque la ambición que lleva a los políticos al poder es distinta, y en un sentido opuesta, a la ambición por el saber y el deber moral. Si la naturaleza y la razón se unieron para conseguir una progresiva libertad en la conformación del Estado, la segunda no es capaz de someter a la primera.

De allí que Kant vea la imperiosa necesidad de que la constitución civil en cada Estado sea republicana. Eso es lo que establece en el primer artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua*, pues no sería posible inaugurar una paz genuina y duradera si antes no se han dado las condiciones *dentro* de un Estado que le permitan cumplir con su promesa de paz. Que haya Estados republicanos implica, para Kant, 1) que se logre la libertad de no obedecer una ley externa, 2) que se garantice la dependencia de todos a las leyes y, por lo tanto, 3) la igualdad de todos ante la ley. Sólo así se podrá pensar en hacer cumplir los tres derechos: el *ius civitatis*, el *ius gentium* y el *ius cosmopoliticum*. “La constitución republicana”, afirma Kant, “además de [...] haber surgido de la fuente pura del derecho” tiene la perspectiva de la paz perpetua (Kant 2018, p. 12). ¿Y de qué depende que se opte por una constitución republicana? Parece que esta decisión descansa en esa unión entre la naturaleza y la libertad de la que hablamos antes, en la que ambas laboran hacia un mismo fin. Es crucial advertir aquí la importancia que tiene el poder de coerción dentro de un Estado para poder aspirar a que sus ciudadanos se eleven moralmente. Si, en un sentido, estas dos fuerzas de la naturaleza y la libertad son contradictorias, se vuelven complementarias porque la primera posibilita la segunda.

Pasamos entonces a la siguiente dificultad, la de lograr la paz *entre* los Estados. Incluso si se desarrollan Estados republicanos que consigan

medianamente un equilibrio de poder entre gobernantes y gobernados, queda el problema de la guerra en el ámbito internacional. Si en el interior se logra la paz, el orden y la estabilidad, al menos en un primer momento, mediante el uso violento de la fuerza, esta coerción sólo podría lograrse a nivel internacional con un Estado mundial. Kant, como mencioné ya, rechaza tajantemente esta alternativa, pues no repara nada más en la dificultad de lograrlo, sino también ve los graves riesgos que implicaría. La diversidad de lenguajes y de religiones, afirma Kant, existe precisamente porque la naturaleza así lo quiere (Kant 2018, p. 31). El equilibrio no debe provenir de un Estado mundial porque, para alcanzar tal Estado, éste tendería, parece sugerir Kant, a una homogeneización indeseable de todos los Estados, lo cual atentaría en contra de su libertad. La naturaleza, que separa y unifica sabiamente, dicta lo contrario y busca un equilibrio “en la más viva rivalidad” (p. 32).

De nuevo, podemos encontrar en Jenofonte reflexiones que coinciden en buena medida con lo que sostiene Kant. Ya antes presenté la defensa de la legalidad de Sócrates frente a Hipias. En ese mismo fragmento, Sócrates dice que los griegos hacen un juramento para guardar la concordia entre ellos, y de ninguna manera está pensando que dicho juramento tenga la intención de fundir a todos los griegos en una sola nación. Dice así:

Pues bien: no creo que este juramento se haga precisamente para que los ciudadanos concuerden en dar la victoria a los mismos coros, para que aplaudan a los mismos tocadores de flauta, para que prefieran a los mismos poetas, para que tengan los mismos gustos, sino para que obedezcan a las mismas leyes; porque, mientras los ciudadanos permanezcan fieles a ellas, las ciudades serán poderosas y felices superlativamente; pero sin concordia no hay ni ciudad bien gobernada ni casa bien administrada. (Jenofonte, *Mem.* 4.4.15-16)

La paz entre los Estados debe nacer entonces de un acuerdo recíproco. En este sentido, el segundo artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua* afirma: “El derecho de gentes debe fundarse sobre un federalismo de Estados libres” (Kant 2018, p. 15). Como bien lo ve Gallie,

el tipo de acuerdo cuya operación *entre* Estados puede esperarse racionalmente debe descansar, sin embargo, sobre principios enteramente distintos de aquéllos que garantizan (hasta cierto punto) la justicia y la seguridad *dentro* de los Estados (por lo que la idea de un imperio o de un super Estado

globales o de una policía internacional no constituye una solución al segundo gran problema de la política). (Gallie 2014, p. 72)

Los antiguos no eran ajenos a la crítica de un Estado mundial. En la *Ciropeia*, magnífica obra de ficción de Jenofonte sobre el supuesto Ciro histórico (600/575–530 a.e.c.), Jenofonte narra el ascenso del pequeño Ciro desde su infancia en Persia hasta una especie de “gobierno mundial” sobre muchas naciones. Según lo que dice Jenofonte al inicio de la obra, el gobierno sobre seres humanos es posible si se ejerce con conocimiento (ἐπιστάμενος, adjetivo emparentado con ἐπιστήμη; *cf.* Cyr. 1.1.3). Aunque toda la obra parece más bien la defensa de la posibilidad y deseabilidad de un gobierno mundial, el último capítulo de la historia pone en duda las omnipresentes alabanzas al carisma de Ciro, pues más que un buen gobernante, Ciro aparece al final como un déspota ilustrado —si se me permite el anacronismo de la expresión—. Pareciera que, en el mejor de los casos, un gobierno mundial sería un gobierno estable pero sometido, sin verdadera libertad, al arbitrio del gobernante. Pero aun si se concediera que el gobierno de Ciro había sido bueno, la apresurada descomposición de su reino en el instante de su muerte invita a reflexionar sobre cómo podría darse continuidad a un régimen así. La virtud y la sabiduría no son heredables, de modo que la idea de un gobierno mundial no es deseable ni, si se lograra, estable. No puede funcionar.¹²

Volvemos a la pregunta con la que terminamos el primer apartado: si renunciamos, como pide Kant, a un Estado universal, ¿qué fuerza o discurso puede ser más fuerte que el de la propia guerra?

IV. La solución kantiana y la solución clásica

Al inicio de este artículo formulé la pregunta de si es realmente posible erradicar la guerra y sostuve que la respuesta depende, entre otras cosas, de qué concepción tengamos sobre el fin supremo de la vida humana. Formular la solución kantiana requiere definir entonces cuál es ese bien supremo para Kant. Aquí me apoyo en la tesis de Cavallar de

¹² Aquí es importante mencionar que, a grandes rasgos, la obra de Jenofonte se puede dividir en dos: los textos socráticos, es decir, en los que aparece Sócrates, y los no socráticos. Si en los textos socráticos Jenofonte apunta hacia el ideal de vida al que todo ser humano debe aspirar, en los textos no socráticos nos invita a pensar en las dificultades que la vida filosófica enfrenta en el mundo real. Al igual que Platón muestra el contraste entre Sócrates y Calicles (en su *Gorgias*) o Trasímaco (en su *República*), Jenofonte muestra la tensión entre la ciudad y el hombre en la confrontación de sus distintos textos.

acuerdo con la cual la filosofía de Kant se divide en tres partes complementarias para definir el bien supremo: 1) el bien supremo en sentido *legal*, 2) el bien supremo en sentido *moral (sittliche)*¹³ y 3) el bien supremo propiamente, el cual coincide con el bien del trascendente Reino de Dios (Cavallar 2012, pp. 104–105). Que las tres partes sean complementarias significa que no es posible elegir la realización de una de ellas sin atender a las otras dos. Veamos en qué consiste el bien supremo en cada caso y qué implicaciones tiene su complementariedad para definir la postura de Kant sobre la paz perpetua.

El bien supremo en un sentido legal, que es lo que Kant propone en *Hacia la paz perpetua*, se refiere al establecimiento de una sociedad global legal (la Federación de Estados de la que hablé antes), y que es el bien supremo político. La solución que plantea en este sentido es apelar al interés mutuo de las naciones para que éstas opten por la paz y no por la guerra. En lo fundamental, Kant propone que el egoísmo refinado de las personas —el deseo de seguridad, estabilidad, pero sobre todo del comercio y del dinero— es clave para solucionar el problema de la guerra. De acuerdo con él, “el *poder del dinero* es probablemente el más confiable de todos”, y es mediante el mecanismo de las inclinaciones humanas que la naturaleza garantizará la paz perpetua (Kant 2018, p. 32). Como el mismo Kant afirma, “no se trata de la mejoría moral del ser humano, sino solamente del mecanismo de la naturaleza”, el cual,

mediante las inclinaciones egoístas [...] puede ser usado por la razón como un medio para hacerle espacio a su propio fin, el precepto jurídico, y, con esto, para fomentar y garantizar la paz tanto interna como externa en cuanto ello depende del Estado mismo. (p. 30)

Es así como “el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (siempre que éstos tengan entendimiento)” (p. 30). Más que por el mecanismo de la coerción, la paz se conseguirá con este llamado civilizatorio fundado en el interés comercial. Surge, sin embargo, una dificultad: nada impide que el propio comercio lleve al dominio; si la felicidad está escindida de la moral, aun en su unión en la paz, la guerra continuará; no se instalará la paz de manera genuina, sino que se transitará hacia una guerra comercial o a la imposición de los fuertes económicamente sobre los débiles. La

¹³Por “moral” me refiero aquí a lo que Kant entiende por el bien moral supremo *en este mundo* (cfr. Cavallar 2012, p. 109).

solución legal de Kant puede funcionar, pero parece insuficiente para lograr una paz perpetua. La raíz del problema parece encontrarse en que en la propuesta legal de Kant la virtud, que aspira a la moralidad, pasa a un segundo plano. Y esto coincide con la visión negativa que tiene Kant sobre la naturaleza humana.

Sin duda el ser humano, como afirma Hans Küng, es una combinación de bien y mal. Si fuéramos ángeles, no necesitaríamos gobiernos; si fuéramos demonios, ningún gobierno sería posible. Los “seres humanos son complejos y ambivalentes, a medio camino entre la razón y la sinrazón, el bien y el mal, una mezcla de egoísmo y virtud, que pueden usar el poder bien o mal” (Küng 1997, pp. 50–51). Los clásicos griegos comprendían bien esta complejidad del ser humano. Sin embargo, no por ingenuos, sino por sabios, hacían énfasis en la perfección humana mediante la virtud. Eran conscientes de los riesgos que implicaría un discurso sobre la maldad humana como guía para nuestras acciones o como punto de partida para la elaboración de leyes. Ceder la primacía que tiene la virtud al ámbito de la legalidad —que es lo que Kant hace en su *Metafísica de las costumbres* (Hassner 1987, p. 593)— bien puede ser una política útil, incluso formativa para los seres humanos, pero sin profundidad espiritual. A la larga, si la virtud pasa a segundo plano, no habrá un fundamento sólido para la formación de un Estado que mire allende los intereses egoístas: encierra ya en sí mismo la semilla de la guerra.

La conciencia de esta sutil pero importante diferencia parece estar detrás de algunos de los argumentos que utiliza Platón en boca de Sócrates o, en sus *Leyes*, en boca del extranjero ateniense. En este último diálogo, por ejemplo, el ateniense lleva el argumento sobre la fundación de las ciudades a la afirmación de que las primeras barreras que alzaron los hombres fueron para protegerse no de otros humanos, sino de las bestias salvajes. La afirmación es forzada, pero quien nota que es forzada está obligado a reflexionar por qué el ateniense quiere sostener ese argumento. La respuesta más natural es la reflexión que he ofrecido líneas atrás: el origen de las leyes debe estar fundado en una noción del ser humano que, si bien puede hacer el bien y el mal, no está en guerra con otros seres humanos. El origen de la ciudad sería el apoyo mutuo para la plenitud humana y no la unión en contra de otros seres humanos. Por lo tanto, la virtud, de acuerdo con el extranjero ateniense, debe tomar precedencia frente a la legalidad.

Es curioso que Kant, al hablar en el primer agregado de *Hacia la paz perpetua* de que la naturaleza, previsora, ofrece la posibilidad de

habitar toda la Tierra, mencione pueblos alejados que “tienen bastante que hacer en su guerra contra los animales para vivir en paz entre sí” (Kant 2018, p. 26). Parecería por un momento estar de acuerdo con el extranjero ateniense de Platón, pero inmediatamente agrega: “pero, lo que les ha *llevado hasta ahí* no ha sido probablemente otra cosa que la guerra” (p. 26). Al contrario de Platón, Kant quiere postular la guerra como el origen de que se pueble toda la Tierra y como el origen de la legalidad. Como vimos en el segundo apartado, la guerra es para Kant el instrumento de la naturaleza.

Si seguimos la tesis de Cavallar, diríamos que reducir a Kant al aspecto pragmático del dinero y el comercio es erróneo, porque esta misma postura debe ser complementada con una postura sobre las costumbres y con una postura moral. Aquí pasamos al segundo sentido del bien supremo, el que es de acuerdo con las costumbres o con la moral *en este mundo*. A esto mismo apunta el propio Kant en el anexo de *Hacia la paz perpetua*, en el cual reflexiona largamente “Sobre la discordancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua” (pp. 35–48). En esta sección de su prospecto, Kant básicamente hace una defensa del político moralista en contra del moralista político:

Puedo ciertamente pensar en un *político moralista*, es decir, uno que toma los principios de la prudencia del Estado de manera que puedan coexistir con la moral, pero no puedo pensar un *moralista político* que se forje una moral que considere útil para la ventaja del hombre de Estado. (Kant 2018, p. 37)

En pocas palabras, Kant desde luego no está conforme con el puro mecanismo práctico, sino que aspira a una elevación moral. El político moralista debe subordinar la política a la moral, pues la paz perpetua no puede ser meramente técnica, sino también moral, incluso en contra del interés personal (Kant 2018, p. 38; Hassner 1987, pp. 584, 594). Actuar conforme a la moral en este sentido es lo que Kant entiende como virtud. Este actuar requiere de la costumbre, de reiteradas acciones conforme a la ley y puede estar motivado no por el deseo de cumplir con el deber, sino porque se busca, por ejemplo, la salud, el honor, el reposo o el lucro (p. 56). Esta segunda meta constituye un problema clave, a saber, el de pasar de la civilización a la moralización (Cavallar 2012, p. 108). Más allá de la legalidad, este bien supremo moral implica lo que mencioné en apartados anteriores, el reconocimiento de todos los seres humanos como seres racionales, independientemente de su raza, fines

en sí mismos y que, según el cosmopolitismo moral, se unen en una comunidad moral universal. Si en el terreno de lo legal se aspiraba al bien político supremo, en el terreno de lo moral se aspira al bien moral supremo —hay que repetirlo— en este mundo.

De esta manera podemos pasar al tercer y último sentido del bien supremo, el bien supremo moral que coincide con el Reino de Dios y que no es propiamente de este mundo. En su texto *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant explica que si seguir las leyes depende de la costumbre, ser moralmente bueno en el sentido más pleno no puede ocurrir gradualmente, sino que requiere un cambio del corazón. Veamos cómo lo expresa:

Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente* bueno (grato a Dios) [...] eso no puede hacerse mediante *reforma* paulatina [...], sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (Juan, III, 5; *cfr.* I Moisés, I, 2) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo. (Kant 1981, p. 56)

Se puede apreciar en esta cita una verdadera elevación humana hacia el plano religioso. Vemos un tratamiento casi teológico de un asunto moral. Contrario a lo que suelen ver sus intérpretes secularistas, Kant no estaba solamente interesado en el contenido racional de la religión, sino que tenía una genuina preocupación por la moral en el más alto sentido. De acuerdo con Cavallar, una interpretación correcta de Kant debe atender a los tres aspectos del bien supremo y ver a los tres como complementarios, y todos ellos necesarios. No obstante, a pesar de discurrir sobre el bien supremo en los tres sentidos y de reconocer al último como el más importante, Kant siempre vuelve a la advertencia de que el bien supremo que concibe a Dios como “gobernante *bondadoso* y sostén moral del mismo” (Kant 1981, p. 140) no puede tratarse teóricamente “porque esta cuestión sobrepasa toda la facultad especulativa de nuestra Razón” (p. 120).¹⁴ Al limitarse, finalmente, a lo que somos capaces de conseguir mediante nuestra razón, Kant nos dirige a la prevalencia del aspecto moral en este mundo, y la dificultad de alcanzar esta moralización nos retrotrae nuevamente al aspecto político y legal. Kant se eleva momentáneamente, pero en lo esencial parece atado a los

¹⁴ Debo estas dos últimas citas al texto ya mencionado de Cavallar, p. 110.

principios racionalistas y seculares de la modernidad. En palabras de Hassner 1987:

la disyunción de los dos mundos es más convincente que su reconciliación; la pureza del alma y la esperanza de su progreso indefinido en otro mundo son más esenciales para la moralidad de lo que son el gobierno republicano y el progreso indefinido en este mundo hacia la paz perpetua. (p. 585)

Al separar así ambos mundos, Kant parecería apostar a aquello sobre lo cual él mismo ironiza en la introducción de *Hacia la paz perpetua*, a saber, que ésta se refiere sólo a la paz de los sepulcros (p. 3). No obstante, hoy deben considerarse otras interpretaciones que rechazan un cambio radical en la concepción del *summum bonum* en Kant (el salto de una interpretación teológica a una meramente secular)¹⁵ y buscan una lectura en la que se reconciliaría a ambas. Por citar algunos ejemplos, Charpenel 2020 estudia el bien supremo en el contexto de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y argumenta que existe una gran unidad y coherencia en la interpretación del bien supremo en el corpus kantiano, si bien reconoce que con distintos acentos. Por su parte, Brown 2020 busca unir ambas interpretaciones en su lectura teológico-política del bien supremo en Kant. Por último, Woo 2023 da argumentos para explicar por qué no hay propiamente una ruptura, sino un cambio de énfasis, de la postura teológica a la secular. Todas estas interpretaciones abogan por una lectura coherente del *summum bonum*, con lo cual estaríamos facultados para sostener la afirmación de que el fin último continúa siendo trascendente para Kant, incluso si pone mayor énfasis en la moralidad secular. Esta consideración es de suma importancia, pues contribuye a una lectura más matizada de Kant, una que permite cierta reconciliación con el pensamiento clásico.

Si Kant logró, por una parte, concebir una perspectiva de la paz radical como nunca antes se había pensado, es decir, como una paz verdadera, duradera y no como un simple armisticio o aplazamiento de la guerra, por otra parte, precisamente esa visión moderna y radicalmente racional parece inaugurar una etapa de la humanidad en la que la guerra misma cambió cualitativamente, en su esencia. Resultaría paradójico que la misma filosofía que consiguió extender la dignidad a todo ser humano al mismo tiempo contribuyera a que esa dignidad se volviera infinitamente inferior cualitativamente en la medida en que

¹⁵ La defensa de la posición secular o política aparece especialmente en Reath 1988.

perdió o desechó deliberadamente la noción de eternidad. La coherencia y unidad en el *summum bonum* en Kant, a la que hoy apuntan varios estudiosos, invitan a una interpretación en la que la filosofía de Kant no subordina lo sagrado a lo profano, sino que, por lo contrario, mantiene su relevancia y, en última instancia, su supremacía.

Aunque Kant rechaza el eudemonismo, un regreso a la concepción antigua de la felicidad humana como fin (τέλος) para guiar todas nuestras acciones no es del todo ajeno o incongruente con su propia propuesta, y podría brindar más elementos que condujeran a una paz más profunda y duradera. A la luz de estas interpretaciones, habría que reconsiderar las críticas de pensadores como Robert Spaemann, que en su libro *Happiness and Benevolence* hace una defensa del eudemonismo clásico y esclarece los malentendidos que, sobre todo en la modernidad, se dieron en contra de esta corriente. El problema que enfrentaría Kant, de acuerdo con Spaemann, es que “para Kant, como para un utilitarista o un eticista de la teoría del discurso, la felicidad individual está subordinada a un estándar superior, que primero determina ‘la valía de la felicidad’” (Spaemann 2000, p. 9). Al considerar la coherencia y unidad del *summum bonum* en Kant, esta crítica pierde fuerza, si bien es cierto que algo de verdad hay en ella en el sentido de que el propio Kant buscó distanciarse de los clásicos para unirse al proyecto de la modernidad. En cambio, la solución clásica apunta a la búsqueda profunda de la felicidad, que transforma las acciones humanas hacia el bien propio en *consonancia* con el bien común.

Pero Kant desprecia a Platón como un idealista que abandonó

el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento.¹⁶ (Kant 2006, pp. 46-47)

Lo que para Kant era volar en el vacío, para Platón era mostrar la verdadera raíz de la paz, a pesar de su casi imposibilidad, porque únicamente así se puede aspirar a elevar la condición humana no sólo a la moralidad, como parecería ocurrir en Kant, sino a una tarea espiritual:

¹⁶ Es interesante ver que Hegel usa críticas semejantes ¡en contra de Kant! (cfr., por ejemplo, *Enciclopedia*, § 46).

a la plenitud del ser humano, cuya máxima felicidad no está en la mera satisfacción de los placeres de acuerdo con la naturaleza biológica ni en el mero cumplimiento del deber, sino en su elevación espiritual, al ámbito más profundamente humano, alineado con la razón, apuntando a lo divino que hay en el ser humano en este mundo. La solución clásica insiste en poner el mayor énfasis en el despliegue de todas las capacidades humanas que conducen a la genuina felicidad como la raíz de una verdadera paz. La invitación de los clásicos es a reflexionar con seriedad sobre la felicidad humana y a trabajar profundamente por alcanzarla, pues en la medida en que ésta se logre se logrará también la paz. Cabe preguntar, para finalizar, ¿qué tan apartado está realmente Kant de esta postura? Quizá no la juzgaría del todo ajena a su pensamiento y, sin embargo, juzgó que su tiempo requería poner el énfasis en otro lado.

Referencias bibliográficas:

- Ambler, Wayne, 1987, "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery", *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 390-410. <<https://doi.org/10.1177/0090591787015003007>>
- Aristóteles, 2000, *Política*, trad. A. Gómez Robledo, UNAM, México.
- Bohman, James y Matthias Lutz-Bachmann, 1997, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT, Massachusetts.
- Brown, Étienne, 2020, "Kant's Doctrine of the Highest Good: A Theologico-Political Interpretation", *Kantian Review*, vol. 25, no. 2, pp. 193-217. <<https://doi.org/10.1017/S1369415420000047>>
- Cavallar, Georg, 2012, "Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy", *Ethics & Global Politics*, vol. 5, no. 2, pp. 95-118. <<https://doi.org/10.3402/egp.v5i2.14924>>
- Charpenel, Eduardo, 2020, "El *summum bonum* en el *Religionsschrift* de Kant", *Signos Filosóficos*, vol. 22, no. 43, pp. 58-87.
- Gallie, W.B., 2014, *Filósofos de la paz y de la guerra: Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi*, trad. J. Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México.
- Guzmán Valdivia, Isaac, 1970, *Humanismo trascendental y desarrollo*, Limusa-Wiley, México.
- Hassner, Pierre, 1987, "Immanuel Kant", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, pp. 581-621.
- Hegel, 2005 [1817], *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid.
- Isócrates, 1928, *Panegyricus*, en *Isocrates in Three Volumes*, trad. G. Norlin, Harvard University Press, Cambridge.
- Jenofonte, 2001, *The Education of Cyrus* [Ciropeia], trad. W. Ambler, Cornell University Press, Ithaca.

- Jenofonte, 1993, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, introducción, trad. y notas J.D. García Bacca, UNAM, México.
- Kant, Immanuel, 2018 [1795], *Hacia la paz perpetua*, trad. G. Leyva, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2013 [1784], “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2012 [1784], *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Santillana (Taurus), Madrid.
- Kant, Immanuel, 2007 [1798], *Anthropology, History, and Education*, editado por Günter Zöllner y Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, Immanuel, 2006 [1781/1787], *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Taurus, México.
- Kant, Immanuel, 1981 [1793], *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid.
- Kleingeld, Pauline, 2012, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139015486>>
- Kuehn, Manfred, 2001, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107050433>>
- Küng, Hans, 1997, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Nueva York.
- Leyva, Gustavo, 2018, “Estudio preliminar”, en Kant, *Hacia la paz perpetua*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. I–XIX.
- Nussbaum, Martha G., 2019, *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*, The Belknap Press, Cambridge.
- Platón, 2000, *La república*, introducción, trad. y notas A. Gómez Robledo, UNAM, México.
- Platón, 1980, *The Laws*, trad. Th. Pangle, Chicago University Press, Chicago.
- Reath, Andrews, 1988, ‘Two Conceptions of the Highest Good in Kant’, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, no. 4, pp. 593–619. <<https://doi.org/10.1353/hph.1988.0098>>
- Santozki, Ulrike, 2006, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín.
- Skultety, Steven, 2019, *Conflict in Aristotle’s Political Philosophy*, SUNY Press, Nueva York.
- Spaemann, Robert, 2000, *Happiness and Benevolence*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Tucídides, 1996, *The Landmark Thucydides. A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, ed. Robert B. Strassler, Free Press, Nueva York.
- Woo, Jaeha, 2023, “Why Kant’s Hope Took a Historical Turn in Practical Philosophy”, *Con-Textos Kantianos*, no. 17, pp. 43–55. <<https://dx.doi.org/10.5209/kant.88695>>