

Confiar en el enemigo: el rol de la confianza en contextos bélicos, según Kant

Trusting the enemy: the
role of trust in war contexts,
according to Kant

Jorge Omar Rodríguez Ramírez*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO

omarx.rdz@gmail.com

ORCID: 0009-0009-0674-9112



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v58i161.440

Revista de Filosofía · año 58 · núm. 161 · julio-diciembre 2026 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 54-88

Resumen

En *Sobre la paz perpetua*, Kant sostuvo que “aun en medio de la guerra debe quedar cierta confianza en el modo de pensar del enemigo” (*Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes*).¹ ¿Por qué debemos confiar en alguien que prefiere resolver con violencia lo que podría resolver con palabras? Para un realista político, lo más prudente sería desconfiar del enemigo. Sin embargo, Kant piensa que esta confianza es una condición necesaria para que la guerra conduzca efectivamente a la paz. Sin ella, “las hostilidades degenerarían en una guerra de exterminio (*bellum internecinum*)”,² anularían la posibilidad de establecer la paz. El objetivo de este artículo es explicar esta aparente paradoja y por qué, para Kant, confiar en el modo de pensar del enemigo es una condición necesaria para una paz duradera.

PALABRAS CLAVE: confianza, guerra, paz, derecho internacional humanitario, barbarie.

Abstract

In *Perpetual Peace*, Kant maintains that “even in the midst of war, some degree of trust must remain in the enemy’s manner of thinking” (*Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes*). However, why should we trust someone who prefers to settle by violence what could be resolved by words? For a political realist, the prudent course would instead be to distrust the enemy. Yet Kant holds that such trust is a necessary condition for war to lead effectively to peace. Without this trust, “hostilities would degenerate into a war of extermination (*bellum internecinum*)”, thereby nullifying the possibility of establishing peace. The aim of this article is to explain this apparent

¹ Immanuel Kant, “Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Heiner F. Klemme, ed. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992) Philosophische Bibliothek 443, Ak., VIII, 346.

² Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 346.

Recepción: 20-01-2026 / Aceptación: 03-03-2026

* Candidato a doctor en Filosofía por la UNAM. Su línea de investigación examina los conceptos de dependencia, dominación y libertad (particularmente en las filosofías de Kant, Hegel y Marx) en diálogo con debates contemporáneos sobre ciudadanía y discriminación. Además, se interesa por la filosofía de la comunicación y la literatura. Ha impartido talleres de escritura y argumentación académica, así como cursos de formación para editores.

paradox and to show why, for Kant, trusting in the enemy's manner of thinking is a necessary condition for a lasting peace.

KEYWORDS: Trust, war, peace, international humanitarian law, barbarism.

Introducción

Según Kant, justificar las leyes que regulan la guerra (*ius in bellum*) es un problema de “la mayor dificultad”³ porque, para formarnos un concepto adecuado de éstas, hay que pensar en un “Estado sin ley”. Para explicarlo, recupera la frase “*inter arma silent leges*”, que se puede traducir como “en medio de las armas, las leyes son mudas”. La frase fue utilizada por Cicerón en su defensa de Tito Annio Milón, acusado de asesinar a Publio Clodio Pulcro. En *Pro Milone*, Cicerón intentó demostrar que Milio actuó en legítima defensa ante una amenaza inminente que ponía en peligro su vida. De acuerdo con su narración de los hechos, Milo fue emboscado por un grupo de bandidos con el objetivo de matarlo. Al verse rodeado, Milo no tuvo otra opción más que defenderse a sí mismo. Sin la protección de las leyes, Milo tiene derecho a defender su vida de manera legítima, incluso si su defensa implica la muerte del agresor. Cicerón concluye que, si las leyes no te pueden proteger cuando estás en medio de las armas, tienes derecho a usar la fuerza para defenderte:

Porque en medio de las armas, las leyes son mudas, no ordenan que uno espere, ya que, si alguien quisiera esperar, tendría que sufrir antes un castigo injusto que exigir un castigo justo. Y, sin embargo, con gran sabiduría y de

³ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Metaphysik der Sitten. Erste Teil*, Bernd Ludwig ed., (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2018). Philosophische Bibliothek 360, Ak., VI, 347.

algún modo tácitamente, la propia ley concede el poder de defenderse: ella no prohíbe que un hombre sea muerto, sino que alguien ande armado con el propósito de matar a un hombre. Así, cuando se busca la causa y no el arma, se juzga que quien empleó un arma para defenderse no la llevaba con el propósito de matar, sino para salvarse.⁴

Lo anterior no significa que Cicerón considere que en todos los casos hay que usar la fuerza para defender los derechos. La regla general es que los conflictos se deben resolver por medio del derecho, no por la fuerza. En *Los deberes*, Cicerón menciona dos clases de enfrentamiento: “—uno mediante discusión, el otro usando la violencia— y puesto que el primero es propio del hombre, el segundo de las bestias, hay que acogerse al último si no es posible usar el primero”.⁵ Según esta distinción, es racional y virtuoso para los hombres resolver sus conflictos por medio de la palabra y no con la fuerza. A diferencia de Cicerón, Kant problematiza el argumento de la autodefensa: Si las leyes “son mudas”, ¿cómo determinar qué acciones son justas o injustas?

En un mundo jurídico donde las leyes callan, o no son efectivas, no se distingue una muerte por asesinato o por legítima defensa, esto es así porque los criterios con los que juzgamos una acción como justa o injusta no están disponibles. Además, si las condiciones que justifican la autodefensa permiten matar al agresor, ¿esas leyes no equivaldrían a dar un permiso para matar? Kant observó aquí un problema mayor, pues reconoció que “en medio de las armas”, sin que el derecho pueda cumplir su función, es legítimo defenderse del enemigo; pero, si la legítima defensa permite dar muerte al agresor, ¿no habría leyes que, en vez de resolver el conflicto por

⁴ Marco Tulio Cicerón, *Pro Milone*, Thomas J. Keeline ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 2021). Cambridge Greek and Latin Classics, §11.1-5.

⁵ Marco Tulio Cicerón, *Los deberes*, Ignacio J. García Pinilla, ed. (Madrid: Gredos, 2014), Biblioteca Clásica Gredos, 1.34.

medio de la palabra, lo hicieran a través de la fuerza? Si queremos que las disputas entre las personas se resuelvan con palabras, parecería contradictorio establecer las normas que dan permiso para matar para resolver un conflicto.

La analogía entre la legítima defensa individual y las relaciones internacionales no es casual. Para Cicerón, la defensa propia se justifica cuando las leyes no protegen a quien está “en medio de las armas”: ante un peligro inminente, existe un derecho natural a defenderse. Lo mismo ocurre entre Estados, que no están sometidos a una autoridad superior que garantice el derecho. Las relaciones interestatales se dan en un “Estado sin ley”, donde cada Estado es autoridad máxima y puede actuar según su propio juicio. En ese contexto, la distinción entre resolver disputas por la palabra o por la fuerza pierde fuerza normativa, pues la fuerza se presenta como medio legítimo de resolución.

Para una larga tradición iniciada por Hugo Grocio, la guerra es un medio legítimo para resolver conflictos interestatales. Como veremos, los filósofos del derecho natural consideraban que, cuando no existe una autoridad superior que los regule, los Estados tienen derecho a hacer la guerra como herramienta jurídica para resolver disputas y hacer justicia. Desde esta perspectiva, la guerra tiene la misma función que un juicio: resolver conflictos, reparar injusticias, recuperar bienes o castigar delitos cuando no hay tribunales capaces de intervenir. Según Hathaway y Shapiro, “como la función tanto de la guerra como del litigio es reparar agravios, Grocio afirmaba que las razones para hacer la guerra son idénticas a aquellas que motivan los conflictos. El objetivo, escribió, ‘es el mismo en la guerra y en los juicios judiciales’”.⁶

⁶ Oona A. Hathaway y Scott J. Shapiro, *The Internationalists: How a Radical Plan to Outlaw War Remade the World* (Nueva York: Simon and Schuster, 2017), XX.

Kant estaba en contra de esta tradición. Para él, la guerra “es la injusticia en sumo grado” porque “entrega todo a la fuerza bruta —por así decirlo— legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal”.⁷ En la guerra, los conflictos los decide la fuerza. El victorioso se impone y, debido a su victoria, considera que él tuvo la razón. La guerra nunca puede ser un medio para resolver disputas, no únicamente por los horrores de la guerra, sino porque sustituye el criterio normativo para determinar las responsabilidades y daños que ha sufrido cada uno. Kant caracterizó a la guerra como “injusticia en sumo grado”, porque atenta contra la posibilidad misma de establecer derechos. La guerra sustituye la palabra por la fuerza, anula toda posibilidad de paz.

El propósito de todo derecho, según Kant, es evitar que la fuerza decida; así que, el fin último de la filosofía del derecho, dentro de los límites de la mera razón, es “el establecimiento universal y duradero de la paz [...] 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”.⁸ Para Kant, la paz no es ausencia de violencia, sino una condición en la cual todo uso de la fuerza está regulado por el derecho. En un contexto de paz, los conflictos no se resuelven por la fuerza de los combatientes, sino por reglas que pretenden garantizar la libertad de cada uno de los individuos y respetar sus derechos. En un orden jurídico, la fuerza queda subordinada a las palabras. La doctrina del derecho tiene el objetivo de exponer los principios que pueden “conducir en continua aproximación al bien político supremo, a la paz perpetua”.⁹ si la guerra es la anulación de todo derecho, la razón práctica exige lo que Kant llama “un veto irrevocable: no debe haber guerra, ni guerra entre tú y yo en el estado de

⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 307.

⁸ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 355.

⁹ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 355.

naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados”.¹⁰ En virtud de este veto irrevocable, la filosofía del derecho debe pensar las leyes que permitan transitar de la guerra a un estado de paz duradera.

Esta tensión entre la prohibición práctica de la guerra y la necesidad de pensar un derecho que opere incluso en el estado de naturaleza ha sido subrayada por Teresa Santiago,¹¹ quien advierte que la figura kantiana del enemigo injusto no convierte a Kant en un teórico de la guerra justa. Al contrario, el derecho de guerra debe entenderse como una “ley permisiva” y una regulación provisional orientada siempre a la superación del estado de guerra.

Con este objetivo, la justificación del derecho en la guerra (*ius in bello*) sólo es posible si siempre deja la posibilidad de abandonar el estado de guerra para entrar en una condición jurídica que permita la paz, aun en el contexto de posible guerra en las relaciones internacionales. El reto de establecer normas durante el conflicto es complejo, porque estas leyes no deben ser vistas como permisos para matar, colonizar o invadir, sino como prohibiciones específicas destinadas a limitar la violencia. Los principios de paz deben operar en medio de la hostilidad, al limitar las acciones y los medios que los diversos Estados empleen para ganar la guerra.

Dentro de las limitaciones que exige el derecho, está la que se menciona en el artículo sexto preliminar en *Sobre la paz perpetua*: “Ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse hostilidades que imposibiliten la confianza recíproca en la paz futura”,¹² lo cual prohíbe el uso de asesinos pagados, envenenamientos, francotiradores que acechen en emboscada, la perfidia, la difusión de noticias falsas y el espionaje. Si

¹⁰ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 354.

¹¹ Teresa Santiago Oropeza, “Kant y el derecho de guerra: en torno a la figura del enemigo injusto”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 65 (2023): 369-397.

¹² Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 346.

bien la lista podría ampliarse, la idea básica es que hay ciertos medios que socavan la confianza entre los contendientes porque utilizan la idea de paz como un arma de guerra. Para evitar estas acciones, Kant solicitó que “aun en plena guerra tiene que restar cierta confianza en el modo de pensar (*Denkungsart*) en el enemigo”.¹³

La exigencia de confiar en el enemigo resulta paradójica: ¿por qué confiar en alguien que ha decidido usar la fuerza en vez de las palabras para resolver un conflicto? Para un realista político, la exigencia parecería ingenua. La actitud de desconfianza hacia el enemigo no sólo es sugerencia, sino una estrategia beneficiosa. Supongamos que el enemigo promete que no atacará de noche mientras los soldados duermen. Una actitud prudente sería no bajar la guardia y mantener la vigilancia nocturna, a pesar de sus declaraciones. Defender el campamento durante la noche es una actitud de desconfianza ante las declaraciones del enemigo. Ha prometido que no atacará, pero tenemos razones para desconfiar de su palabra, así que es razonable montar una guardia para proteger a los soldados durante la noche. Si confiáramos en la palabra del enemigo, no habría tal guardia, pero dado que hay buenas razones para desconfiar, protegemos a los soldados de cualquier ataque sorpresa. El realista político parece tener argumentos para defender que la actitud inicial no debe ser la confianza, sino la sospecha.

El objetivo del siguiente ensayo es explicar qué pretendía Kant con la exigencia de confiar en el modo de pensar del enemigo y si puede dar respuesta al realista político. Para ello, está dividido en tres partes: la primera es una exposición histórica sobre la discusión de la confianza en contextos bélicos, reconstruida a través de Maquiavelo y Hobbes para esbozar los argumentos del realista político; y de Cicerón y Grocio para sentar las bases sobre la con-

¹³ Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 346.

fianza que tomó Kant. Después, explicaré la naturaleza de las leyes según la filosofía del derecho de Kant, y finalmente la noción de *confiar en el modo de pensar* (*Denkungsart*).

El rol de la confianza en la filosofía política y del derecho anterior a Kant

La confianza ha sido un tema secundario en la filosofía, pero no por ello menos complicado. Parece ser lo que Carlos Pereda¹⁴ llama un concepto tenso. Un concepto es tenso porque tiene fuerzas que jalan en direcciones contrarias: confiar significa depender del comportamiento de algo o alguien ajeno a mí y, al mismo tiempo, vigilar críticamente ese comportamiento. Cuando yo digo “confío que pasará X” tengo una actitud práctica, porque espero que ocurra X. Por otro lado, la confianza también involucra una especie de vigilancia, confirmar si de hecho X ocurre o no. Confiar es un “abandonarse”, porque dependo enteramente de lo que el otro haga o deje de hacer.

Si consideramos sus tensiones, podemos organizar la discusión sobre la confianza en dos grandes corrientes: evidencialistas, que exigen que la confianza esté respaldada por razones o pruebas suficientes del comportamiento esperado, y no-evidencialistas, que permiten que se apoye en razones prácticas, morales o institucionales, incluso cuando la evidencia empírica es limitada o ambigua. A partir de esta división, Thomas W. Simpson¹⁵ introduce una tipología entre confianza limitada por la evidencia y confianza basada en la virtud. En la primera, la confianza debe basarse en pruebas de la fiabilidad de aquello en lo que confiamos, excluyendo motivos in-

¹⁴ Carlos Pereda, *Sobre la confianza* (Barcelona: Herder, 2009), 100-106.

¹⁵ Thomas W. Simpson, *Trust: A Philosophical Study* (Oxford: Oxford University Press, 2023), 20-30.

terpersonales cuando lo que está en juego es la eficacia del resultado. La confianza basada en la virtud se cimienta en el carácter de la persona en quien confiamos. Es una disposición estable de cumplir compromisos que garantiza un comportamiento ético en diversas circunstancias.

La clasificación propuesta por Simpson es útil para distinguir el contexto en el cual discutía Kant: se enfrentaba a dos posiciones antagónicas. Por un lado, Maquiavelo y Hobbes consideraban que la confianza tiene un valor instrumental, pues sirve para aumentar la eficacia ante el cumplimiento de metas prácticas. Para estos autores, la confianza está restringida por la evidencia: sólo podemos confiar si hay evidencia disponible de que ello será útil para nuestros planes. Además, debemos tener evidencia de que la persona en quien confiamos cumplirá con su palabra. Por su parte, para Cicerón y Grocio, la confianza no es un valor instrumental, sino interpersonal. Debemos confiar en el otro por razones de respeto mutuo, justicia y virtud. Confiamos porque la actitud de buena fe hacia los demás es el fundamento de la justicia y lo que permite la convivencia, incluso en tiempos conflictivos. Kant se posiciona en un lugar distinto, pero antes de comprenderlo, explicaré brevemente las razones de estos autores para confiar o desconfiar.

Maquiavelo y Hobbes: la desconfianza como punto de partida

Aunque Maquiavelo fue un realista político, su realismo es considerablemente más sofisticado de lo que suele reconocerse. Como muestra Erica Benner,¹⁶ tanto en los *Discursos* como en *El príncipe* y en la correspon-

¹⁶ Erica Benner, “The Necessity to Be Not-Good: Machiavelli’s Two Realisms”, en *Machiavelli on Liberty and Conflict*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati y Camila Vergara (Chicago: University of Chicago Press, 2020), 166.

dencia diplomática, Maquiavelo escribió desde dos realismos distintos: un realismo unilateral amoral y uno colaborativo. El realismo unilateral amoral reproduce el lenguaje dominante de la política de su tiempo, aconseja a los Estados desconfiar sistemáticamente unos de otros, recurrir a la astucia y, si acaso es conveniente, romper los compromisos, a fin de mantener el poder. El realismo colaborativo, en cambio, sugiere colaborar con rivales o enemigos, sin dejar de reconocer en todo momento que los hombres son ambiciosos, volubles y propensos al conflicto. Hay razones prudenciales para colaborar con otros en el establecimiento de la paz y el mantenimiento de la unidad política, pero no por ello debemos bajar la guardia. Las instituciones, las leyes y las prácticas jurídicas pueden regular a los hombres en cierta medida, pues muchos estarán dispuestos a violentar la ley si les conviene.

Maquiavelo también advierte sobre las consecuencias de traicionar o incumplir la palabra, pues quien rompe con frecuencia los pactos, puede ser visto como “un caballo tropezador al que nadie montará por miedo a romperse el cuello”.¹⁷ En este aviso radicaría el doble registro que Benner atribuye a Maquiavelo. Por un lado, el pensador expone una doctrina inmoral: romper los pactos, traicionar, sospechar, desconfiar, etcétera, pero a largo plazo, la desconfianza absoluta no puede ser posible. Aunque los hombres son ambiciosos y volubles, para lograr una república estable es más conveniente actuar de buena fe y ser constante en la palabra. A pesar de que la deslealtad sistemática produce éxitos momentáneos, genera un círculo de desconfianza que termina en el aislamiento y el descrédito. La ruptura de la palabra dada no es sólo imprudente; es contradictoria para quien aspira a un poder duradero, pues destruye las condiciones mismas que posibilitan la cooperación y la estabilidad política.

¹⁷ Benner, “The Necessity to Be Not-Good”, 177.

Una de las preocupaciones de Maquiavelo era que la desconfianza produce enemigos persistentes. Si el vencedor de un conflicto ha ganado la batalla con crueldad o al traicionar los pactos, el vencido puede albergar sentimientos de venganza, por lo que la victoria no se transforma en paz, sino en ausencia de conflicto. El vencido puede esperar el mejor momento para volver a atacar. Propone el realismo cooperativo: aunque haya razones para la sospecha, hay mejores razones para la cooperación y el cumplimiento de los pactos, pues “todos los Estados necesitan aliados inquebrantables... la manera más segura de obtener apoyo de alta calidad es actuar de formas que inspiren una confianza bien fundada”.¹⁸ Las alianzas sostenidas exclusivamente por el miedo o por ventajas unilaterales son frágiles; aquellas fundadas en expectativas compartidas, respeto mutuo y beneficios recíprocos tienden a generar cooperación voluntaria y obediencia más robusta.

Similar a Maquiavelo, Hobbes consideraba que las relaciones internacionales están atravesadas por una desconfianza estructural, esto obliga a buscar estrategias para la paz. Según David Dyzenhaus,¹⁹ Hobbes comparó a los Estados con gladiadores que se vigilan mutuamente: no viven en constante guerra, pero, sin un soberano común, la disposición a la guerra es permanente. En ese contexto, la confianza plena es irracional, aunque la vigilancia continua también amenaza la supervivencia. Las leyes de naturaleza ordenan buscar la paz cuando sea posible: cumplir promesas y confiar bajo expectativas racionales de reciprocidad son estrategias para contener el conflicto latente.

Para conservar la propia existencia, es racional y conveniente para los Estados respetar vínculos morales que funcionan como guías de conducta en ausencia de reglas jurídicas. Siguiendo la exposición de Larry

¹⁸ Benner, “The Necessity to Be Not-Good”, 166.

¹⁹ David Dyzenhaus, “Hobbes on the International Rule of Law”, *Ethics & International Affairs*, vol. 28, núm. 1 (2014): 53-64.

May,²⁰ el interés de los Estados por mantenerse existentes provoca que actos como respetar prisioneros, embajadores o treguas no sean meras cortesías, sino señales de fiabilidad que posibilitan la reconciliación futura. La sospecha, para Hobbes, no es enemiga de la confianza, sino una fase necesaria que le antecede. El Estado prudente debe desconfiar en un inicio, pero también estar dispuesto a demostrar, con sus actos, que puede confiarse en él. Dyzenhaus interpreta esta actitud como una forma de “legalismo pragmático”:²¹ en un mundo sin una autoridad política común, los Estados deben actuar como si existiera dicha autoridad, justificando sus acciones conforme a criterios razonables de derecho natural. Quienes actúan por conveniencia inmediata destruyen la base misma sobre la cual podría construirse la paz. La confianza interestatal, en esta perspectiva, es una exigencia racional que emerge del reconocimiento de que la cooperación es más beneficiosa que la perpetuación de la guerra.

Aunque Maquiavelo y Hobbes partieron de la sospecha entre Estados, ambos admitieron mecanismos racionales para construir confianza y limitar la guerra. Maquiavelo observó que la traición puede ser útil a corto plazo, pero resulta contraproducente a la larga, por lo que cumplir pactos favorece la estabilidad. Hobbes, por su parte, entendió la desconfianza como estructural en ausencia de un soberano común, aunque la ley natural impone el deber racional de buscar la paz. La confianza, sin embargo, se concede de modo instrumental, según la evidencia disponible y su utilidad para la cooperación. Su concepción de la confianza responde a un evidencialismo instrumental: sólo se otorga cuando la evidencia disponible y su utilidad para la cooperación la justifican.

²⁰ Larry May, *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 150-155.

²¹ Dyzenhaus, “Hobbes on the International Rule of Law”, 59.

Cicerón y Grocio: la confianza como punto de partida

Tanto para Cicerón como para Grocio, el concepto de confianza aparece con el término latino *fides*, aunque *fides* tiene un campo semántico más amplio, pues puede entenderse como una virtud que involucra la confianza, la buena fe, la lealtad, el cumplimiento de las promesas.²² Como se mencionó, Cicerón consideró dos vías para resolver conflictos: una por medio de la fuerza (propia de las bestias) y otra por medio de la palabra (propia del hombre). Michael C. Hawley²³ explica que, para Cicerón, el ser humano posee una naturaleza racional que lo sitúa por encima del resto del reino animal. Esta razón le permite comprender el orden del cosmos, pero le impone el deber de vivir en comunidad y buscar la paz. La obligación de mantener la sociabilidad y la civilidad no desaparece cuando nos enfrentamos a un enemigo declarado. Preservar la *fides* es fundamental para Cicerón, porque sostiene la justicia, la comunidad y la sociabilidad. Desconfiar o faltar a la palabra socava la convivencia justa; incumplir pactos es grave porque destruye esa base. Para mostrar la supremacía de este deber, Cicerón recurrió al ejemplo de Marco Atilio Régulo en la primera guerra púnica: capturado y enviado a Roma bajo juramento de regresar si no lograba un intercambio de prisioneros, aconsejó no hacerlo por el bien de la república y, fiel a su palabra, volvió voluntariamente al cautiverio pese a saber que enfrentaría el suplicio y la muerte. Cicerón sostiene que las promesas deben cumplirse sin excepción, pues el respeto a la palabra es el cimiento de la justicia y de la integridad política.

²² Para una discusión más amplia del concepto de *fides*, véase: C. C. Turpin, “Bonae Fidei Iudicia”, *The Cambridge Law Journal*, vol. 23, núm. 2 (1965): 260-270, <https://doi.org/10.1017/S0008197300082830>.

²³ Michael C. Hawley, *Natural Law Republicanism: Cicero's Liberal Legacy* (Nueva York: Oxford University Press, 2022).

Ese deber, sin embargo, no es ciego, hay límites prudenciales a la *fides* cuando su cumplimiento daña el bien común o implica complicidad con la injusticia, por ejemplo, no devolver depósitos a quien hace la guerra contra la patria. En términos políticos, aun en guerras civiles, se exige preservar la *fides* hacia el adversario para contener la degradación moral de la república. Se castiga la perfidia, pero se distingue al enemigo del mero criminal, al mantener abierta la posibilidad de reconciliación. Así, la confianza en el enemigo opera como límite jurídico-moral del uso de la fuerza y condición de una paz justa.

Para Hugo Grocio, la confianza es el principio moral que permite la sociabilidad y la cooperación entre amigos, ciudadanos y pueblos. Como explica Hans Blom,²⁴ la confianza opera como un reconocimiento recíproco que transforma el interés propio en vínculo moral, y su cumplimiento voluntario funda las relaciones de amistad y cooperación. En la comunidad cívica, esa misma *fides* se convierte en la base de la justicia y de la cohesión política: mantener la palabra, respetar los contratos y sostener la buena fe en los intercambios permite a la república prosperar.

Grocio amplió esta lógica al ámbito de las relaciones internacionales. Según Peter Schröder,²⁵ Grocio sostuvo que la paz entre pueblos sólo es posible si existe fidelidad entre enemigos. El principio “sin confianza no hay paz” expresa que, sin la observancia de la palabra dada, la guerra no puede distinguirse de la barbarie. La *fides* introduce un límite moral en el uso de la fuerza y, al hacerlo, constituye el fundamento del derecho natural y del derecho de gentes. Confiar en el enemigo no es ingenuidad, sino una exigencia mínima del derecho natural. Grocio veía en esa confianza un

²⁴ Hans Blom, “Hugo Grotius on Trust, Its Causes and Effects”, en *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, ed. László Kontler y Mark Somos (Leiden-Boston: Brill, 2017), 76-98, <http://hdl.handle.net/1765/102468>.

²⁵ Peter Schröder, “Trust (*Fides*)”, en: *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*, ed. Randall Lesaffer y Janne E. Nijman (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 118-137.

deber derivado de la sociabilidad humana: incluso en guerra, los Estados deben respetar pactos, treguas o promesas, sin esa mínima fe, no habría posibilidad de reconciliación ni esperanza de paz.

A diferencia de Maquiavelo y Hobbes, Cicerón y Grocio sostuvieron que la actitud inicial entre Estados debe ser de confianza, fundada en un deber moral, no en la conveniencia, aunque con límites —por ejemplo, romper pactos en perjuicio de la república—. En cambio, para Maquiavelo y Hobbes, la confianza no se debe por justicia, sino que se concede prudencialmente cuando hay evidencia que la torna útil para la cooperación y la estabilidad; sin ella, es preferible la sospecha. Así, mientras estos últimos conciben la confianza como un recurso estratégico, inclinado hacia la desconfianza moderada, Cicerón y Grocio consideran que comenzar desde la sospecha implica un trato desigual, incluso frente al enemigo, aunque sin extender la confianza a proyectos contrarios al bien público.

Como mostraré, Kant no descartó la preocupación de Maquiavelo y Hobbes: en el ámbito internacional, confiar en el enemigo entraña riesgos y no puede hacerse de modo absoluto, sino con base en cierta evidencia. Sin embargo, la confianza no se reduce a un cálculo prudencial, existe un deber de confiar incluso en contextos bélicos. Así, Kant adoptó una posición intermedia: rechaza el realismo cooperativo, pero sostiene que persisten obligaciones hacia el enemigo.

Confiar en el modo de pensar del enemigo: la confianza como límite para evitar la barbarie y establecer la paz entre naciones

Un problema al clasificar la aproximación kantiana a la confianza es que sus reflexiones están dispersas a lo largo de varios textos, reconstruir su posición requiere analizar diversas obras y tratar de elaborar un argumento coherente. Para este artículo, me concentraré en la idea de Kant de

“confiar en el modo de pensar del enemigo” (*Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes*)²⁶ y dividiré en tres la exposición: el concepto de confianza en Kant, el concepto de *Denkungsart* en contraste a otros similares y, por último, el contexto de la confianza en el derecho.

La confianza moral y política según Kant

El tratamiento kantiano de la confianza tiene un carácter principalmente práctico y moral, más que epistémico. Si bien Kant discutió sobre la confianza en varios lugares, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* se extiende sobre este concepto, lo que a veces lleva a asociar a la confianza (*Vertrauen*) con la fe (*Glaube*), sin distinguir adecuadamente sus funciones. En la *Crítica de la razón pura*, *Glaube* nombra una forma de tener-por-verdadero (*Fürwahrhalten*), algo “subjektivamente suficiente y objetivamente insuficiente”²⁷ una modalidad epistémicamente débil de asentimiento. En el ámbito práctico, la fe moral *Glaube* se refiere al modo en que sostenemos algo por verdadero, porque así lo exige la razón práctica. De ahí que, en *Crítica del juicio*, Kant definiera la fe moral como “una confianza (*Glaube*) en la promesa de la ley moral”²⁸ o como “una confianza (*Glaube*) en la consecución de un propósito cuya promoción es deber”.²⁹

La confianza (*Vertrauen*), en cambio, no se reduce a esta fe moral, aunque comparte con ella la estructura de sostener algo por verdadero

²⁶ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 346.

²⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann, ed. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1998). Philosophische Bibliothek 505, KrV A823/B851.

²⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Heiner F. Klemme, ed. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2009). Philosophische Bibliothek 507, Ak., V, 471n.

²⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak., V, 472.

sin evidencia suficiente. De acuerdo con Longworth,³⁰ esta falta de evidencia implica que, cuando confiamos en que otra persona actuará de manera fiable, sin tener evidencia objetiva suficiente, nuestra creencia de confianza está respaldada por razones prácticas. Es decir, cuando creo que “él llegará a la hora en que prometió”, mi “tener-por-verdadero” no es un acto cognitivo regulado por estándares teóricos, sino por una actitud práctica necesaria para la cooperación entre agentes limitados.³¹ Kant pudo caracterizar la confianza como un elemento constitutivo de la amistad moral³² o como una condición para perseverar en la disposición moral adoptada.³³ Longworth considera que la fe moral es un tipo específico de confianza, pues se trata de una actitud moral hacia los demás, creencia respaldada por los fines morales que persigue. Aunque no hay evidencia suficiente para ello, pues la confianza es un tener por verdadero subjetivo, con evidencia objetiva insuficiente. Nuestra confianza moral en los demás está respaldada por el principio moral de considerar a todos como iguales en dignidad y respeto.

Longworth sostiene que, si hay contextos prácticos en los que requerimos de la cooperación del otro para perseguir fines que no podemos alcanzar solos, entonces la razón demanda que sostengamos por verdadero que el otro actuará de manera adecuada, aun cuando “carezcamos de fundamentos evidenciales para creer que esto será así”.³⁴ Debemos confiar en que, junto con otros, podemos lograr proyectos de cooperación.

³⁰ Guy Longworth, “Faith in Kant”, en *The Philosophy of Trust*, ed. Paul Faulkner y Thomas Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2017), 262-288.

³¹ Algunos autores han sostenido que la confianza en Kant no se puede reducir a una actitud proposicional, sino que se trata únicamente de las actitudes intrapersonales. Para tal posición, véase Esther Oluffa Pedersen, “A Kantian Conception of Trust”, *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, vol. 13, núm. 2 (2013): 147-169, , <https://doi.org/10.1515/sats-2012-0009>.

³² Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 33.

³³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 68.

³⁴ Longworth, “Faith in Kant,” 256.

Para que esta conducta no sea irracional, la acción debe proponerse un fin alcanzable. El caso paradigmático es la idea del *sumo bien*. Para que el sumo bien sea razonablemente adoptado como fin, debemos poder sostener que es *alcanzable*; *para ello* debemos *tener por verdaderas* al menos dos cosas: (1) que todos los seres humanos pueden y llegarán a actuar por respeto al deber, y (2) que esta moralidad será eficaz al producir felicidad proporcional. Esto significa que debemos tener fe en la moralidad propia, confianza de cooperación en la moralidad ajena³⁵ y tener fe en que la correlación entre moralidad y felicidad está asegurada.

Para Eli Benjamin Israel, la perspectiva de Longworth es excesiva. Longworth atribuye a Kant la idea racional de confiar en alguien sin ninguna evaluación de su conducta. A juicio de Israel,³⁶ este tipo de confianza puramente práctica —fundada sólo en la exigencia de la razón práctica y no en una conducta racional soportada por evidencia empírica— resulta insuficiente para cualquier situación en la que esté en juego la conducta moral del otro. En estas circunstancias, Israel enfatiza que “los méritos prácticos no epistémicos son insuficientes para establecer confianza moral”,³⁷ precisamente porque la acción del agente debe ofrecer alguna indicación de su disposición moral. No basta con presumir cooperación futura por razones prudenciales: confiar moralmente exige evaluar si el otro actúa según principios y no meramente “por prudencia”. Incluso si no conocemos la disposición interna del agente, dado que “no podemos realmente conocer la disposición moral de otro”, sí podemos y debemos atender a su conducta, compararla con la de un agente ideal del reino de los fines. Esta comparación ofrecería un estándar regulador para tener un “juicio comparativo” sobre si el otro actúa de forma consistente con un compromiso moral.

³⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A810/B838.

³⁶ Eli Benjamin Israel, “A Kantian Account of Moral Trust”, *Kantian Review*, vol. 30, núm. 2 (2025), 195-213.

³⁷ Israel, “A Kantian Account of Moral Trust,” 206.

En esta línea, Israel sostiene que la confianza moral requiere “tener razones que pertenezcan al agente confiado para creer que es digno de confianza”.³⁸ Tales razones no dan certeza, por la opacidad en los fines, de tal manera que nunca podemos “citar completamente los fundamentos objetivos” de la conducta moral del otro,³⁹ pero sí proporcionar una “convicción” racional suficiente, que evita la imagen ingenua en la cual uno confía repetidamente sólo para enfrentar constantes decepciones.

Aunque Israel insiste en que su evaluación es puramente conductual y no compromete ninguna atribución de la disposición moral (*Gesinnung*), porque no tenemos acceso a las razones que motivan a las personas a actuar, su propuesta de comparar la conducta observable con el reino de los fines parece exigir algo más que la mera regularidad observable. En ausencia de una distinción más precisa entre carácter empírico, modo de pensar práctico y disposición moral fundamental, la comparación con el ideal del reino de los fines corre el riesgo de funcionar como un sustituto epistémico de aquello que Kant declaró principalmente inaccesible. Puesto que el modo de pensar (*Denkungsart*), la disposición moral fundamental (*Gesinnung*) y el carácter observable (*Charakter*) implican tipos de evaluaciones distintas, conviene mostrar por qué es importante no confundir cada una de estas nociones morales.

Confiar en el modo de pensar: diferencias entre *Denkungsart*, *Gesinnung* y *Charakter*

El modo de pensar (*Denkungsart*), la disposición moral fundamental (*Gesinnung*) y el carácter observable (*Charakter*) son conceptos relacionados

³⁸ Israel, “A Kantian Account of Moral Trust”, 6.

³⁹ Israel, “A Kantian Account of Moral Trust”, 15.

entre sí, pero que designan cosas distintas. Distinguir entre ellos es importante porque Kant explicitó que se debe confiar en el modo de pensar del enemigo, no en su disposición moral ni en su carácter observable.

En la filosofía moral de Kant, el modo de pensar no designa simplemente un estilo cognitivo o una inclinación psicológica, sino la orientación subjetiva que estructura la adopción de máximas y, con ello, la formación del carácter moral. A diferencia de las preferencias empíricas o los hábitos adquiridos, el modo de pensar expresa la disposición racional desde la cual el agente decide qué principios reconocer como propios. Por eso Kant afirmó, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que ninguna reforma gradual de las costumbres basta para hacer a un ser humano moralmente bueno; lo decisivo es “una revolución en el modo de pensar [...] que es necesaria y, por tanto, también posible para el ser humano”.⁴⁰ La moralidad no comienza con la repetición de actos correctos, sino con la transformación del punto de vista desde el cual un agente juzga y actúa. De ahí que la formación moral “no deba comenzar por la mejora de las costumbres, sino por la transformación del modo de pensar y por el establecimiento de un carácter”.⁴¹

El modo de pensar funciona como el fundamento subjetivo del carácter moral. Kant lo subrayó en la *Crítica de la razón práctica* al afirmar que, si pudiéramos conocer enteramente el modo de pensar de alguien, podríamos “calcular su comportamiento futuro con certeza, así como se calcula un eclipse de luna o de sol”.⁴² Aunque esta previsión absoluta es imposible, la observación destaca un punto central: la conducta moral no es una colección de actos aislados, sino la manifestación estable de

⁴⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bettina Stangneth, ed. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2017). Philosophische Bibliothek 545, Ak., VI, 47.

⁴¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 48.

⁴² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Horst D. Brandt y Heiner F. Klemme, eds. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2003). Philosophische Bibliothek 506, Ak., V, 99.

un modo de pensar adoptado con libertad. Incluso si el modo de pensar fuera “malo” o “completamente [...] incorregible”, seguiría expresando “un carácter libremente adoptado”.⁴³

Kant también vinculó el modo de pensar con la elevación moral de la razón frente a la sensibilidad. En la *Crítica del juicio* afirmó que “lo sublime debe tener siempre una relación con el modo de pensar, es decir, con máximas capaces de conferir al entendimiento y a las ideas de la razón un predominio sobre la sensibilidad”.⁴⁴ Lo sublime no es entonces un sentimiento pasajero, es un indicio del modo de pensar mediante el cual la razón reconoce su propio poder normativo y sitúa la sensibilidad en un lugar subordinado. Esta relación entre sublimidad y modo de pensar puede darse asimismo a nivel colectivo, en especial cuando una comunidad se enfrenta a circunstancias extremas sin renunciar a sus principios. Kant describió el modo de pensar del pueblo (*Volksdenkungsart*) y el reconocimiento cuando se guía la guerra de acuerdo con los principios públicos:

Incluso la guerra, cuando se lleva a cabo con orden y con respeto sagrado por los derechos civiles, tiene algo sublime en sí misma, y convierte a la forma de pensar de un pueblo (*Volksdenkungsart*) que la hace de este modo tanto más sublime cuanto a más peligros se ha expuesto y bajo ellos ha podido afirmarse como valiente. Por el contrario, una larga paz acostumbra a hacer dominante el mero espíritu comercial y con él la abyecta avaricia, cobardía y blandura, y acostumbra a degradar el modo de pensar del pueblo (*Volksdenkungsart*).⁴⁵

El modo de pensar no es sólo un atributo individual: también puede caracterizar a un pueblo, en cuanto comunidad de agentes que actúan

⁴³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 99.

⁴⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 274.

bajo ciertos principios. La guerra “con respeto sagrado por los derechos civiles” no es valiosa por la violencia que implica, sino porque exige que un pueblo mantenga una orientación moral firme, incluso bajo peligro extremo: obediencia a la ley, disciplina, autocontrol y la determinación de no sacrificar los derechos internos en nombre de la necesidad externa. Esa constancia bajo riesgo revela un *Denkungsart* elevado, un modo de pensar que reconoce la primacía de la ley incluso en las peores circunstancias.

Una paz prolongada sin exigencias morales, por el contrario, puede conducir a una disposición orientada exclusivamente al interés privado (“espíritu comercial”, “avaricia”, “cobardía”) que debilita la capacidad colectiva para actuar según principios. Kant no criticó el comercio en sí mismo, sino el riesgo de que una comunidad pierda el hábito de pensar bajo máximas universales y se acostumbre a evaluar todo bajo el prisma del provecho. En ese caso, la *Volkdenkungsart* se degrada porque su orientación deja de ser moral para volverse meramente instrumental. El modo de pensar moral, tanto individual como colectivo, nombra la actitud subjetiva desde la cual se reconocen y aplican principios. Es la forma en que una persona, o un pueblo, estructura su vida práctica para que la ley moral la dirija.

Aunque los términos *Denkungsart* y *Gesinnung* aparecen relacionados en varios textos, Kant los empleó para nombrar dimensiones distintas de la vida moral. El modo de pensar describe una actitud cognitiva-práctica, un modo subjetivo de orientar el juicio y la acción. En la *Crítica del juicio*, Kant habló de máximas del modo de pensar como “pensar por uno mismo”, “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro” y “pensar en concordancia consigo mismo”.⁴⁶ reglas de reflexión que guían el uso adecuado

⁴⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak., V, 263.

⁴⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak., V, 294-295.

de la facultad de juzgar, no la raíz moral de la voluntad. En *La religión dentro de los límites*, el modo de pensar también expresa la posibilidad de un viraje reflexivo que reordena la perspectiva del agente, cuando se apunta la necesidad de una “revolución en el modo de pensar [...] que es necesaria y posible para el ser humano”.⁴⁷ Se trata de una orientación racional adoptada, observable en cómo el sujeto se sitúa frente a principios, fines y juicios.

La disposición moral, en cambio, nombra algo más profundo y radical, aquello que Kant denominó “el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas”.⁴⁸ No es un conjunto de actitudes reflexivas ni reglas de uso del entendimiento, sino la máxima que determina si un agente da prioridad a la ley moral o a la inclinación.⁴⁹ Mientras que el modo de pensar varía según contextos teóricos o prácticos, por ejemplo, cuando uno adopta un “modo de pensar amplio” al situarse en el punto de vista de otro;⁵⁰ la disposición moral es siempre una: “sólo puede ser una única y se dirige universalmente a todo el uso de la libertad”.⁵¹ De ella depende el valor moral de las acciones, pues “lo esencialmente bueno en la acción consiste en la disposición (*Gesinnung*), sea cual sea el resultado”.⁵² Además, Kant subrayó que no tenemos conocimiento directo de la disposición (*Gesinnung*): sólo puede inferirse “a partir de las acciones (como sus apariciones)”.⁵³ Esto la distingue del modo de pensar, que sí se manifiesta en la forma explícita de juzgar y deliberar, y que Kant describió como condición para comprender el comportamiento futuro de alguien.⁵⁴

⁴⁷ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 47.

⁴⁸ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 25.

⁴⁹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 36.

⁵⁰ Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Ak., V, 295.

⁵¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 25.

⁵² Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bernd Kraft y Dieter Schönecker, eds. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2016) Philosophische Bibliothek 519, Ak., IV, 416.

⁵³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 70.

⁵⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 99.

Por último, el modo de pensar tampoco se debe confundir con el carácter (*Charakter*) porque, aunque Kant los asoció con frecuencia y hasta los equiparó en ciertos contextos como sinónimos de “carácter en sentido absoluto” (*Charakter schlechthin*), el carácter posee una dimensión más amplia y fundamental que abarca tanto lo empírico como lo inteligible, mientras que el modo de pensar se restringe al ámbito práctico-moral del modo de pensar autónomo y consistente.

El carácter designa ante todo la “ley de causalidad” de cualquier causa eficiente, sin la cual no sería causa en absoluto.⁵⁵ En el ser humano, Kant distinguió un carácter empírico, la expresión fenoménica de la conducta observable, sometida a leyes naturales y cognoscible mediante la experiencia;⁵⁶ y un carácter inteligible, que radica en la libertad trascendental y permite iniciar de forma espontánea una serie causal independiente de la naturaleza.⁵⁷ Este carácter inteligible es la base de la imputabilidad moral, sólo él posibilita que las acciones empíricas sean atribuidas a un sujeto responsable.⁵⁸

En la antropología y la moral, Kant identificó el carácter propiamente dicho (*Charakter schlechthin*) con la capacidad de vincularse a “principios prácticos que uno mismo se ha prescrito de manera inmutable, por medio de su propia razón”,⁵⁹ es decir, con “lo formal del querer en general, el actuar conforme a principios firmes”.⁶⁰ Aquí el carácter equivale a modo de pensar en su sentido moral,⁶¹ pero no se agota en él: incluye también el carácter físico (temperamento y naturaleza, lo que “puede hacerse del

⁵⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A539/B567.

⁵⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A546/B574.

⁵⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A551/B579.

⁵⁸ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 27, 41.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reinhard Brandt, ed. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003). Philosophische Bibliothek 490, Ak., VII, 292

⁶⁰ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 292.

⁶¹ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 291.

ser humano”)⁶² y abarca la posibilidad de un carácter en pueblos, sexos o la especie entera.⁶³ Además, el carácter posee valor intrínseco absoluto (“por encima de todo precio”)⁶⁴ y se funda en una revolución moral que transforma tanto el modo de sentir (*Sinnesart*) como el de pensar.⁶⁵

El modo de pensar se limita al “modo de pensar prácticamente consecuente según máximas inmutables”⁶⁶ y la mayoría carece de él, porque vive según impulsos o imitación.⁶⁷ Aunque Kant lo llamó también carácter en pasajes antropológicos,⁶⁸ su alcance es más estrecho: se refiere a la firmeza autónoma en la adopción y ejecución de máximas generales, sin abarcar la causalidad inteligible ni el carácter empírico. Por eso, mientras todo carácter moral implica un modo de pensar, no todo modo de pensar agota el carácter, que incluye la estructura causal trascendental y la expresión fenoménica de la libertad.

Kant aseguró que, incluso en la guerra, “debe permanecer cierta confianza en el modo de pensar (*Denkungsart*) del enemigo” porque éste no designa su disposición moral profunda (*Gesinnung*) ni su carácter moral plenamente formado (*Charakter*), sino un nivel externo, práctico y observable de racionalidad: la estabilidad de las máximas que guían su conducta pública. La disposición moral es el fundamento suprasensible de la adopción de máximas,⁶⁹ inaccesible al conocimiento humano. Sólo se puede inferir indirectamente mediante acciones;⁷⁰ confiar en ella sería atribuir al enemigo una virtud interior que no podemos conocer ni presumir. Tampoco puede confiarse en su carácter moral, que Kant

⁶² Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 285.

⁶³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, A., VII, 303.

⁶⁴ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 292.

⁶⁵ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 48.

⁶⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 152.

⁶⁷ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 293.

⁶⁸ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 285.

⁶⁹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 25.

⁷⁰ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, 63, 70.

describió como una manera de pensar conforme a máximas inmutables⁷¹ y como el resultado raro y exigente de una autoimposición racional.⁷² En cambio, el modo de pensar se refiere a la coherencia práctica del pensamiento expresada en máximas públicas y relativamente estables,⁷³ suficiente para prever el comportamiento del enemigo y sostener una conducta bélica ordenada. Kant exigió confiar sólo en este nivel: en la racionalidad práctica que permite evitar la barbarie y sostener acuerdos, no en la moralidad interna que jamás puede asumirse en política.

La confianza en la guerra según Kant

Kant se situó en una posición intermedia entre el realismo cooperativo (Maquiavelo y Hobbes) y la confianza fundada en la justicia (Cicerón y Grocio). En *Sobre la paz perpetua* reconoce que los Estados se hallan “en un estado de guerra (del derecho del más fuerte)”,⁷⁴ situación de extrema injusticia. No entendía la confianza como recurso estratégico para maximizar la cooperación, ni aceptaba que fuera fundamento de la justicia. Para Kant, la confianza no sostiene el derecho: el sistema jurídico debe garantizar la libertad exterior, de modo que cada uno sea *sui iuris* y no dependa del arbitrio privado de otro. El derecho no presupone buena voluntad, sino que asegura la independencia frente al arbitrio constrictivo ajeno.

En el ámbito internacional, a diferencia de los individuos, los Estados ya poseen una constitución interna legal, por lo que no pueden ser obligados por otros a adoptar una. Sin embargo, aun siendo entidades

⁷¹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 152.

⁷² Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak., VII, 292.

⁷³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 274.

⁷⁴ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 344.

jurídicamente públicas, habitan en un estado de naturaleza estructural, donde cada uno puede actuar según su propio juicio sobre lo que es bueno y lo que es justo. Dado que esta situación jurídica es una injusticia en grado sumo, los Estados tienen la obligación de transitar a una condición civil. Para esta transición no se requiere de un Estado mundial (que Kant consideraba como un “despotismo sin alma”), sino el establecimiento de una federación o liga de naciones voluntaria y revocable. Esta unión permite crear un punto de vista público internacional, donde las disputas se decidan “como por un proceso legal” y no por el uso de la fuerza.

En la formación de esta voluntad pública internacional, la “forma de la publicidad”⁷⁵ juega un papel importante: transforma el lugar de la confianza en las relaciones internacionales. Es la condición necesaria de toda pretensión de derecho, pues la justicia sólo es concebible como algo públicamente cognoscible. A partir de esta exigencia, Kant dedujo la fórmula trascendental del derecho público, que funciona como un experimento de la razón: son injustas todas las acciones cuyas máximas sean incompatibles con su propia divulgación. Bajo este criterio, los pactos entre Estados no pueden fundarse en máximas cuya eficacia dependa del secreto o de reservas mentales incompatibles con su cumplimiento. La publicidad identifica como injustas aquellas acciones que, al hacerse públicas, suscitarían oposición universal, mostrando que su máxima se anula al comunicarse. Así, la publicidad no presupone buena voluntad subjetiva, sino que fija un punto de vista público compartido, desde el cual los Estados pueden generar expectativas recíprocas conformes al derecho, aun sin un soberano internacional.

Aunque el principio de publicidad no aparece de forma explícita en la doctrina del derecho, la exigencia de actuar conforme a principios jurídicos explica que los Estados tengan prohibido utilizar ciertas acciones

⁷⁵ Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 381.

como armas de guerra. La publicidad determina que ciertos medios son inadmisibles porque su uso convierte las condiciones de una paz duradera en armas de guerra. Según Kant, utilizar a los súbditos como espías, asesinos a sueldo (como tiradores de precisión que acechan a los individuos en emboscada), el envenenamiento o propagar noticias falsas son medios que “destruirían la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera”.⁷⁶ A diferencia de Maquiavelo o Hobbes, se prohíben estos medios no porque causen rencor y sentimiento de venganza, sino porque utilizan la posibilidad de paz como arma de guerra, imposibilitan el establecimiento del derecho.⁷⁷ Los Estados que actúan así pierden su capacidad de “participar con otros de derechos de iguales”,⁷⁸ de manera que, en la guerra, si un Estado no busca activamente la paz, sino que actúa para perpetuar el conflicto, la guerra se vuelve de exterminio, y la única solución posible será “el vasto cementerio de la especie humana”.⁷⁹

Para retomar la clasificación entre evidencialismo y no-evidencialismo propuesta por Simpson, Kant reconoció que confiar es una actitud “subjektivamente suficiente y objetivamente insuficiente”,⁸⁰ por lo que, a diferencia del evidencialismo fuerte del realismo cooperativo, la confianza ocurre en escenarios donde la evidencia es poca o débil. A pesar de que las relaciones internacionales resultan un escenario de incertidumbre, la confianza no se vuelve un recurso estratégico, sino una condición para la posibilidad de la paz. Hay una convicción racional para confiar. La convicción en el derecho no es una inferencia del comportamiento del enemigo con el reino de los fines, sino con una exigencia del derecho de comportarse externamente, en respeto a la independencia de los demás. Esta exigencia responde al realismo cooperativo, pues si la confianza fuera un recurso

⁷⁶ Ak., VI, 347.

⁷⁷ Para una discusión más amplia sobre las condiciones de la paz como arma de guerra, ver: Arthur Ripstein, *Kant and the Law of War* (Nueva York: Oxford University Press, 2021).

⁷⁸ Ak., VI, 347.

⁷⁹ Ak., VIII, 347.

estratégico, podría utilizarse como arma para la guerra, pero de acuerdo con Kant eso sólo deriva en la imposibilidad de una paz duradera.

Conclusiones

Kant sostiene que la razón práctica exige confiar en el modo de pensar del otro incluso en la guerra. No es una exigencia ingenua, sino una condición para mantener abierta la posibilidad de la paz. La guerra, donde la fuerza decide, obliga a actuar como si una paz futura fuera posible. Las restricciones en el combate no se fundan en humanitarismo ni en estrategia, sino en que el fin público de los Estados sea preservar el orden jurídico. Por ello, aun en guerra, no pueden emplearse medios que destruyan las condiciones para restablecer el derecho. Todo medio que clausure la posibilidad de paz y erosione la confianza mínima para salir del estado de naturaleza interestatal es intrínsecamente ilícito.

Las reglas, durante el curso de la guerra, no deben entenderse como medios legítimos a manos de los Estados para exigir reparación de daños. En la doctrina del derecho, Kant los llamó “nada más que lamentables consoladores” (*lauter leidige Tröster*)⁸¹ porque, aunque consideran que la guerra es la anulación del derecho, tiene la función legítima de reparar daños; es una vía en que los Estados pueden establecer derechos. Para Kant, la guerra está prohibida y sólo se permite bajo eminente amenaza. Es, por así decirlo, un recurso de última instancia. Aun así, las reglas para la guerra no son estrategias de victoria, sino restricciones para recuperar, de nueva cuenta y de manera prolongada, la paz entre los Estados.⁸²

⁸⁰ KrV, A823/B851,

⁸¹ Ak., VIII, 355.

⁸² Para un análisis sobre las razones por las cuales Kant consideraba “*lauter leidige Tröster*”, puede consultarse: Claudio Corradetti, *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law: The World Republic as a Regulative Idea of Reason* (Londres-Nueva York: Routledge, 2020).

En este sentido, Kant sería uno de los precursores de una nueva concepción de la guerra. Según Hathaway y Shapiro, hay dos maneras de considerar la guerra: una iniciada por Grocio, la guerra como “continuación política por otros medios”, a la que llaman “viejo orden mundial” (*Old World Order*).⁸³ Según esta perspectiva, la guerra es una forma de reclamar derechos por parte de los Estados, así que no hay razón para limitar los métodos bélicos. Si la guerra era un instrumento reconocido por el derecho para obtener reparaciones, castigar infracciones o conquistar territorios, entonces el Estado podía emplear cualquier medio eficaz para lograr ese fin. Esa ausencia de restricciones no era un mero vacío normativo, sino parte del diseño del sistema: mientras la guerra fuese una herramienta jurídica válida, ningún tribunal podía juzgar la proporcionalidad o humanidad de los actos bélicos, estaban amparados por el propio estatus legal de la guerra.

Desde este enfoque, puede sostenerse que no todo medio es legítimo en la guerra: algunos destruyen la posibilidad del retorno al derecho. A medida que la guerra dejó de concebirse como instrumento jurídico válido y pasó a entenderse como violación del derecho internacional, se volvió necesario restringir sus medios. De ahí la prohibición de armas químicas y biológicas, minas antipersona, municiones en racimo, bombardeos indiscriminados, ataques contra civiles, tácticas de perfidia, hambruna forzada o violencia sexual como método de combate. Estas limitaciones responden al reconocimiento de que algunos medios imposibilitan la paz. Sin ellas, el conflicto degenera en barbarie y se abre la posibilidad de guerras de exterminio que anulan la existencia de un Estado o poblaciones enteras. Sin la confianza, sólo quedará el vasto cementerio de la especie humana.

⁸³ Hathaway y Shapiro, *The Internationalists*, 11.

Referencias

- Benner, Erica. “The Necessity to Be Not-Good: Machiavelli’s Two Realisms”. En *Machiavelli on Liberty and Conflict*, editado por David Johnston, Nadia Urbinati y Camila Vergara, 164-185. Chicago: University of Chicago Press, 2020.
- Blom, Hans. “Hugo Grotius on Trust, Its Causes and Effects”. En *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, editado por László Kontler y Mark Somos, 76-98. Leiden-Boston: Brill, 2017. <http://hdl.handle.net/1765/102468>.
- Cicerón, Marco Tulio. *Los deberes*. Traducido por Ignacio J. García Pini-lla. Madrid: Gredos, 2014. Biblioteca Clásica Gredos 414.
- Cicerón, Marco Tulio. *Pro Milone*. Editado con introducción y notas por Thomas J. Keeline. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Corradetti, Claudio. *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law: The World Republic as a Regulative Idea of Reason*. Londres-Nueva York: Routledge, 2020.
- Dyzenhaus, David. “Hobbes on the International Rule of Law”. *Ethics & International Affairs*, vol. 28, núm. 1 (2014): 53-64.
- Hathaway, Oona A., y Scott J. Shapiro. *The Internationalists: How a Radical Plan to Outlaw War Remade the World*. Nueva York: Simon and Schuster, 2017.
- Hawley, Michael C. *Natural Law Republicanism: Cicero’s Liberal Legacy*. Nueva York: Oxford University Press, 2022.
- Israel, Eli Benjamin. “A Kantian Account of Moral Trust”. *Kantian Review*, vol. 30, núm. 2 (2025): 195-213.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Editado por Reinhard Brandt. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2003. Philosophische Bibliothek 490.

- . *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Segunda edición revisada, con introducción y notas de Bettina Stangneth. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2017. Philosophische Bibliothek 545.
- . *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Segunda edición revisada, con introducción y bibliografía actualizada de Bernd Kraft y Dieter Schönecker. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2016. Philosophische Bibliothek 519.
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. Editado por Horst D. Brandt y Heiner F. Klemme. Con introducción, notas temáticas y bibliografía de Heiner F. Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2003. Philosophische Bibliothek 506.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Editado a partir de la primera y segunda edición original de Jens Timmermann. Con una bibliografía de Heiner F. Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1998. Philosophische Bibliothek 505.
- . *Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Edición, introducción y bibliografía de Heiner F. Klemme. Notas temáticas de Piero Giordenatti. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2009. Philosophische Bibliothek 507.
- . *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Metaphysik der Sitten. Erste Teil*. Editado por Bernd Ludwig. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2018. Philosophische Bibliothek 360.
- . “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”. En *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Edición crítica, con introducción, notas, bibliografía e índices de Heiner F. Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1992. Philosophische Bibliothek 443.

- . “Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”. En *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Edición crítica, con introducción, notas, bibliografía e índices de Heiner F. Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1992. Philosophische Bibliothek 443.
- Keeline, Thomas J. *Cicero: Pro Milone*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Longworth, Guy. “Faith in Kant”. En *The Philosophy of Trust*, editado por Paul Faulkner y Thomas Simpson, 262-288. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- May, Larry. *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Pedersen, E. O. “A Kantian Conception of Trust”. *SATS: Northern European Journal of Philosophy* vol. 13, núm. 2 (2013): 147-169. <https://doi.org/10.1515/sats-2012-0009>.
- Pereda, Carlos. *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder, 2009.
- Ripstein, Arthur. *Kant and the Law of War*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Santiago Oropeza, Teresa. “Kant y el derecho de guerra: en torno a la figura del enemigo injusto”. *Tópicos, Revista de Filosofía* 65 (2023): 369-397.
- Schröder, Peter. “Trust (*Fides*)”. En *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*, editado por Randall Lesaffer y Janne E. Nijman, 118-137. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Simpson, Thomas W. *Trust: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Turpin, C. C. “Bonae Fidei Iudicia”. *The Cambridge Law Journal*, vol. 23, núm. 2 (1965): 260-270. <https://doi.org/10.1017/S0008197300082830>.