


## Felicidad y poder político en *Teoría y Praxis* Happiness and Political Power in *Theory and Practice*

**Noelia Eva Quiroga**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: noeliaeva.quiroga@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-2934-6510



### **Resumen:**

El objetivo del presente artículo es evaluar la posición de Kant sobre la relación entre la autoridad política y la felicidad, poniendo el foco en la declaración que realiza en *Teoría y Praxis* sobre la posibilidad de que el poder supremo jurídico dirija sus leyes a la felicidad. Esto parece contradecir uno de los principios nodulares de su doctrina del derecho, a saber, que el poder político tiene como límite la legislación jurídica sobre concepciones privadas del bien y de la felicidad. Por ello, para dar solución a la aparente contradicción, en primer lugar, introduciré dicho problema a la luz de la distinción kantiana entre el derecho y la ética. Luego, argumentaré que Kant adopta una posición anti-eudaimonista política, y propondré que las leyes de las que aquí habla no están dirigidas a la “felicidad”, que es un principio privado y subjetivo, sino a la *salus publica*, que se entiende como la conservación de la constitución del Estado. Por último, consideraré que este “bienestar público” debe ser garantizado por el derecho no sólo con respecto a lo que sucede al interior del Estado, sino también más allá de sus fronteras.

### **Palabras clave:**

Kant, felicidad, derecho, *salus publica*, autoridad política.

### **Abstract:**

The aim of this paper is to evaluate Kant's position on the relationship between political authority and happiness, focusing on the statement he makes in *Theory and Practice* about the possibility that the supreme legal power would direct its laws to happiness. This seems to contradict one of the core principles of his doctrine of right, namely, that political power has as its limit legal legislation on private conceptions of wellbeing and happiness. Therefore, in order to resolve the apparent contradiction, first, I will introduce this issue to the light of the Kantian distinction between right and ethics. Then, I will argue that Kant adopts a political anti-eudaimonistic position, and I will propose that the laws he talks about here are not aimed at “happiness”, which it is a private and subjective principle, but to *salus publica*, which is understood as the conservation of the constitution of the State. Finally, I will consider that this “public well-being” must be ensured by right not only with respect to what happens within the State, but also beyond its borders.

### **Keywords:**

:Kant, Happiness, Right; *Salus Publica*, Political Authority

**Fecha de recepción del artículo:** 12/06/2023

**Fecha de aceptación del artículo:** 25/09/2023

**Para citación de este artículo:** Quiroga, Noelia Eva (2023). Felicidad y poder político en *Teoría y Praxis*. *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), 65-90.

## Introducción

Bajo el lema de que la función política debía ser la de asegurar los fines concretos de la defensa de la soberanía del pueblo, por un lado, y el derecho al bienestar común y a la felicidad, por el otro, los acontecimientos de la Revolución Francesa tuvieron como resultado la abolición definitiva del orden feudal y monárquico. A cambio, se estableció en Francia un gobierno popular con la proclamación de la Constitución Republicana. Pero la defensa del nuevo orden, por parte de los revolucionarios, devino finalmente en el Terror con el gobierno *de facto* de Robespierre.

Dicho contexto motivó en Europa de fines del siglo XVIII la discusión acerca de cómo debía pensarse la relación entre la política y la felicidad<sup>1</sup>. Kant no fue ajeno a ello, y en su ensayo de *Teoría y Praxis*<sup>2</sup> (1793) se pronunció en contra de la idea de que la felicidad pudiera ser el principio de constitución política (*TP*, 8: 290, [pp. 41-42]; 8: 298, [p. 57]). Primero, porque la constitución civil es una unión social que es un fin en sí mismo y un deber incondicional (*TP*, 8: 289, [p. 40]; y segundo, porque considerar a la felicidad como principio político conllevaría los riesgos de un gobierno despótico-paternalista y de un pueblo rebelde (*TP*, 8: 302, [p. 65]). No obstante esto, Kant también planteó un lugar legítimo para la felicidad en la esfera de la política, a saber, aquella que se puede alcanzar en el marco de los Estados republicanos. Pues solo en la república se

<sup>1</sup> Para un estudio de la conformación de la idea de la felicidad ligada a la política y a la libertad en el contexto revolucionario francés, véase: Maliks, 2014, pp. 39-79; Maliks, 2023, pp. 124-127; Romero, 2021, pp. 22-26.

<sup>2</sup> Siguiendo el uso establecido en las referencias a las obras de Kant, a excepción de la *Crítica de la Razón Pura*, que se usa la clásica referencia de las ediciones A y B, en este trabajo citaré primero por medio de la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

puede asegurar a cada uno la libertad de elegir su felicidad en compatibilidad con todas las demás libertades (TP, 8: 290, [p. 42]; 8: 298, [p. 57]).

En el presente trabajo, para evaluar la posición de Kant sobre la relación entre la autoridad política y la felicidad, tomaré como piedra de toque el análisis de *Teoría y Praxis*, en donde afirma que es posible que “el poder supremo jurídico dirija sus leyes a la felicidad” (TP, 8: 298, [p. 58]). Ante todo, dicha declaración resulta problemática porque parece contradecir uno de los principios nodulares de su doctrina del derecho<sup>3</sup>: que el poder político tiene como límite la legislación jurídica sobre concepciones privadas del bien y de la felicidad, pues si esto ocurriese implicaría un ejercicio ilegítimo del poder coactivo.

En lo que sigue, a fin de dilucidar esta cuestión, en primer lugar, introduciré el problema que plantea la relación entre la felicidad y el poder político a la luz de la distinción kantiana entre el derecho y la ética. Luego, argumentaré que Kant rechaza el eudaimonismo político por ser el campo germinal de un gobierno despótico y el peligro de una revolución destructiva del estado jurídico. En tercer lugar, investigaré el sentido en el que Kant habla en *Teoría y Praxis* de la posibilidad de leyes jurídicas dirigidas a la felicidad y cuál es la relación legítima que se puede establecer entre la autoridad política y la felicidad. La tesis que defenderé es que dichas leyes no están dirigidas a la “felicidad”, es decir, a satisfacer los fines empíricos particulares (que es un principio privado y subjetivo), sino a la *salus publica*. En otras palabras, defenderé que las leyes de las que aquí se habla no están dirigidas a determinar qué concepción del bien debe adoptar cada ciudadano para la buena vida, sino a garantizar la *conservación* de la *constitución del Estado*. El bienestar público así entendido es condición para que los ciudadanos tengan el derecho de vivir una buena vida, esto es, de ser felices con la concepción del bien que cada cual elija.

<sup>3</sup>En el presente trabajo para complementar el análisis de la doctrina del derecho de Kant en *Teoría y Praxis*, se abordarán sus principales textos políticos de la década de 1790, principalmente *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793/94), *La Paz Perpetua* (1795) y la *Metafísica de las Costumbres* (1797).

Por último, argumentaré que la idea kantiana de *salus publica* no depende solamente del derecho político, sino también del derecho internacional y del derecho cosmopolita, pues sólo si se concibe al derecho en su completitud, se puede asegurar y resguardar la extensión de la pluralidad de la buena vida y la pluralidad cultural, para las personas y los pueblos, más allá de las fronteras estatales.

### El problema en torno a la felicidad en Teoría y Praxis

En la Segunda Parte de *Teoría y Praxis*, titulada “De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político”, Kant expone algunas de las tesis principales de la doctrina del derecho, que luego terminará de sistematizar en la *Metafísica de las Costumbres*.<sup>4</sup> En principio, en dicho ensayo, Kant enfatiza que al derecho le corresponde la cuestión del uso legítimo de la coacción (TP, 8: 290, [p. 41]; 299, [p. 59]), es decir, que le corresponde determinar bajo qué condiciones es legítimo limitar a la libertad externa. La respuesta es la siguiente: “Se limita la libertad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos, y esa concordancia es posible según una ley universal” (TP, 8: 290, [p. 41]; cf. MS, 6: 231, [pp. 39-40]).

El derecho público es el conjunto de leyes externas que limitan legítimamente las libertades externas para garantizar que en su interacción sean compatibles entre sí, es decir, para garantizar el igual uso de la libertad de todas las personas, de modo que todos puedan obligar y ser obligados de manera recíproca (TP, 8: 292, [pp. 46-47]). La imposición legítima de la obligación no puede provenir de una voluntad unilateral: “Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo” (MS, 6: 314, [p. 143]). La igualdad de independencia de constricción arbitraria y de coexistencia de las libertades

<sup>4</sup> Para un estudio integral de los fundamentos conceptuales y de los principios normativos regulativos del derecho kantiano en sus textos políticos de la década de 1790, principalmente en su forma final en la *Metafísica de las Costumbres*, véase: Marey, 2010.

iguales solo es posible en un estado civil<sup>5</sup> bajo la legislación omnilateral de la voluntad general unida del pueblo, en la medida en que “todos deciden sobre todos y, por consiguiente, cada uno sobre sí mismo” (TP, 8: 294, [p. 50]; cf. MS, 6: 256, [p. 69]; 314, [p. 143]). Todos son libres a la vez que todos están sometidos a las leyes de coacción co-legisladas (TP, 8: 290, [p. 41]. En otras palabras, solo según el principio de “una voluntad *omnilateral*, no contingente, sino *a priori*, por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora” es posible el derecho en general (MS, 6: 263, [pp. 79-80]).

Ahora bien, considerando dicha definición del derecho, podemos en lo que sigue explorar cuáles son sus diferencias con la ética (respecto de la legislación, los fines y la coacción), a fin de esclarecer el problema en torno a la felicidad en *Teoría y Praxis*.

El sistema de la filosofía práctica Moral (*Sittenlehre*) está conformado por una doctrina del derecho y por una doctrina de la virtud, en tanto que ambas contienen leyes de la libertad (MS, 6: 379, [p. 228]). Mientras al derecho le corresponde las leyes *morales jurídicas* dirigidas a la libertad externa, a la ética le corresponde las leyes *morales éticas* dirigidas a la libertad interna (MS, 6: 214, [p. 17]).

En primer lugar, las dos esferas morales se diferencian por sus legislaciones. La legislación ética es la que no puede ser externa, sino solo interna (MS, 6: 220, [p. 25]). Esta no está dirigida a las acciones, sino solo a las máximas de acciones (MS, 6: 388, [p. 241]; 390, [p. 242]). Desde la perspectiva ética se tiene en cuenta el móvil por el cual se actúa, pues ella exige que actuemos no solo conforme al deber, sino también por respeto a la ley moral, es decir, que exige la *moralidad* (eticidad) de las acciones (MS, 6: 214, [p. 17]; 219, [p. 24]; RGV, 6: 98-99, [p. 124]). En cambio, la legislación jurídica está dirigida a las relaciones externas

<sup>5</sup> Un estado civil, considerado como meramente jurídico, se funda en tres principios *a priori*: “La libertad de cada miembro de la sociedad, como *hombre*. La *igualdad* de cada miembro como cualquier otro, como *súbdito*. Y la *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadano*.” (TP, 8: 290, [p. 42]).

entre los seres humanos (TP, 8: 289, [p. 41]; cf. MS, 6: 230, [p. 38]). Desde el punto de vista del derecho, solo se exige que las acciones sean conformes con la ley, sin importar cuáles sean sus móviles, es decir, que exige solo la *legalidad* de las acciones (MS, 6: 214, [p. 17]; 219, [p. 24]; 231, [p. 40]). Al derecho le atañe solamente si las acciones externas de una persona pueden coexistir con la libertad externa de los demás, de modo que no dañe al derecho de estos. En *Teoría y Praxis* Kant lo dice del siguiente modo:

[E]l concepto de un derecho externo en general se deriva totalmente del concepto de la *libertad* en las relaciones externas recíprocas de los seres humanos y no tiene nada que ver con el fin que todos los seres humanos tienen de manera natural (la intención de alcanzar la felicidad), ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de modo que por esa razón ese fin no tiene en absoluto que mezclarse con aquella ley, como fundamento de determinación de la misma. (TP, 8: 289, [p. 41], traducción modificada).

Al derecho no le incumbe si los fines y los medios que nos proponemos para alcanzarlos están de acuerdo o no con las exigencias de la ética.

En segundo lugar, desde el punto de vista ético, la felicidad propia constituye “el fin último subjetivo de seres racionales del mundo” (RGV, 6: 6, [p. 25]), “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (KrV, A806 / B834, [p. 821]; GMS, 4: 399, [p. 25]; 405, [p. 30]; KpV, 5: 73, [p. 158]), o dicho de otro modo, el logro de todos nuestros fines puestos arbitrariamente por nosotros (TP, 8: 282, [p. 25]). Pero el concepto de felicidad no puede determinarse por un principio con plena certeza, dado que es distinto en todos los seres racionales. Incluso para uno mismo la propia concepción va cambiando a lo largo de la vida y descansa en meros datos de la experiencia (GMS, 4: 417-418, [p. 40]; KpV, 5: 36, [p. 127]). Por tanto, el principio indeterminado de la felicidad puede darnos máximas de acción, pero nunca leyes universales, y por tanto, ninguna ley práctica (KpV, 5: 36, [pp. 127-128]).

Asimismo, desde el punto de vista jurídico-político, la felicidad en tanto es un fin empírico no debe de ninguna manera intervenir como fundamento de determinación de las leyes del derecho externo (TP, 8: 289, [p. 41]). Pues dada esta

imposibilidad de determinar el concepto de felicidad, que da lugar a diversas concepciones de la felicidad como fin, resulta que las voluntades “no pueden ponerse bajo un principio común, ni tampoco entonces bajo una ley externa que concuerde con la libertad de todos los demás” (TP, 8: 290, [pp. 41-42], traducción modificada). Kant concluye, en *Teoría y Praxis*, que la felicidad, al no poder otorgar las condiciones para una legislación política universal y pública, no puede considerarse como un principio universal válido, ni del ejercicio de la ley ni del gobierno de una comunidad (TP, 8: 298, [pp. 57-58]).

En tercer lugar, la razón última que imposibilita legislar jurídicamente sobre la felicidad, y en general sobre cualquier fin, es que la autoridad jurídica no puede coaccionar sobre estos. Encuentra allí su límite. Pues “los fines no pueden legislarse externamente ni coaccionarse”, sino que solo admiten una legislación interior (MS, 6: 220-221, [pp. 25-26]; 390-391, [p. 243]). El derecho está ligado a la autoridad para coaccionar a quien sea un obstáculo para el igual ejercicio de la libertad externa (MS, 6: 231, [pp. 40-41]), pero no puede coaccionar respecto de los fines que cada uno tenga, es decir, respecto de los fines empíricos que pueden ser resumidos bajo el nombre de “felicidad”<sup>6</sup> (TP, 8: 290, [p. 41]). Pues proponernos algo como fin es un acto de la libertad (interna) que solo puede hacerse en primera persona (MS, 6: 381, [p. 230]). Esto significa que el poder político no puede obligarnos a ser felices con una prescripción del bien determinada. Si lo hiciese implicaría un uso ilegítimo de su poder, dado que desde el derecho se deja a cada uno buscar la felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando aspirar a ese fin no implique dañar el derecho de los demás, es decir, no implique perjudicar la igual libertad para todos los individuos (TP, 8: 290, [p. 42]; 8: 298, [p. 58]; MS, 6: 382, [p. 232]).

<sup>6</sup> La felicidad propia, por ser “un fin que todos los seres humanos tienen (gracias al impulso de su naturaleza)”, no puede considerarse un *deber*, dado que lo que uno quiere de por sí de modo inevitable no implica *coerción* para ser aceptado (MS, 6: 386, [p. 237]). La única forma de considerar a la felicidad como un deber (de virtud, que solo admite autoacción) es adoptar la máxima de hacer que *la felicidad ajena* sea nuestro fin. Esto constituye un fin que es a la vez un deber tener, al cual Kant llama deber de beneficencia (MS, 6: 385, [p. 237]; 288, [p. 240]; 452, [p. 321]).

Queda claro ahora por qué es problemático que en *Teoría y Praxis* Kant declare que el poder supremo pueda dar “leyes dirigidas directamente a la felicidad” (TP, 8: 298, [p. 58]): a saber, porque la legislación jurídica no puede dirigirse a la libertad interna, es independiente de los fines, y por tanto, se establece un límite del poder político para legislar sobre el contenido de la felicidad de sus ciudadanos e imponer una obligación al respecto.

Para disolver el problema que suscita dicha declaración, entonces, debemos indagar más profundamente su sentido último y determinar si es posible que haya una relación legítima entre la autoridad política y la felicidad de sus ciudadanos.

#### **Kant no es un eudaimonista político**

Para argumentar que la declaración de Kant en *Teoría y Praxis* no puede estar referida a que las leyes están dirigidas a determinar concepciones de felicidad de los ciudadanos, primero, debemos mostrar por qué Kant no suscribe al eudaimonismo político, es decir, por qué Kant rechaza considerar a la felicidad como principio del derecho político.

Cuando Kant escribe su ensayo de *Teoría y Praxis* en respuesta a los acontecimientos revolucionarios de Francia, también escribe en respuesta a los teóricos alemanes de su época que, como Christian Wolff<sup>7</sup>, sostenían que la promoción de la “felicidad pública” es el fin concreto por el que existe el Estado<sup>8</sup>. Es decir, en los términos del eudaimonismo político, el Estado tiene como fin promover la perfección humana, política y moral, a la vez que asegurar el bien común. Según esta posición, por un lado, es permisible la intervención estatal paternalista, porque la legislación jurídica está dirigida a la felicidad y al

<sup>7</sup> Sobre el tratamiento del perfeccionismo eudaimonista de Wolff, véase: Maliks, 2014, pp. 51-52, 65-66; Maliks, 2023, pp. 123-124; Romero, 2021, pp. 20-22.

<sup>8</sup> Sobre el doble error o “engaño” que suscita la consideración de la felicidad, y no el derecho, como el fin de la asociación política, por un lado, y la creencia de que el pueblo puede romper el contrato original si juzga negativamente un gobierno, por el otro lado, véase los abordajes de: Maliks, 2014, pp. 122 y ss.; Romero, 2021, pp. 19 y ss.



bienestar de sus ciudadanos, en tanto que son los fines que el Estado debe asegurar; y por otro lado, otorga al pueblo el derecho de resistencia, y el cese de la obligación política, si los ciudadanos juzgan que no se les está asegurando los fines por los cuales el Estado existe.

Kant rechaza a dicho eudaimonismo político<sup>9</sup> con la siguiente sentencia:

Se ve aquí claramente cuánto mal ocasiona, incluso en el derecho político, el principio de la felicidad (que propiamente no es principio alguno determinado); ocasiona tanto mal como en la moral [...] El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, y se vuelve déspota; el pueblo no quiere desistir de la general pretensión humana a la felicidad, y se vuelve rebelde (TP, 8: 302, [p. 65]).

El primer problema que tiene, para Kant, el considerar el principio de la felicidad como principio del derecho político es el dar lugar a un gobierno paternalista. Pues un gobierno que dijese a su pueblo la manera en que debe ser feliz sería un gobierno paternal. Trataría a sus súbditos “como niños menores de edad, incapaces de diferenciar lo que es verdaderamente beneficioso o perjudicial” (TP, 8: 290-291, [p. 43], traducción modificada). Por el contrario, un gobierno que sostuviese “como *deber*” no prescribir nada a sus súbditos respecto de cuestiones de la libertad interna (sobre todo respecto a la libertad de pensamiento y la libertad de comunicarlos públicamente), sería un gobierno que sacaría “al género humano de la minoría de edad, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia [moral]” (WE, 8: 40, [p. 291], traducción modificada).

Pero, además, aquel jefe de Estado que quisiera imponer su propia concepción de felicidad a los súbditos, “se volvería déspota” (TP, 8: 302, [p. 65]), dado que expresaría la imposición de una autoridad ilegítima proveniente de una voluntad privada. Si ello ocurriese, los ciudadanos no podrían ejercer la libertad de elegir y pensar libremente sus fines y los medios para alcanzarlos. Esto

<sup>9</sup> Para una interpretación en favor de una política anti-eudaimonista de Kant, véase: Muthu, 2003, pp. 155-162; Maliks, 2014, pp. 51, 65-66; Cavallar, 2020, pp. 30, 68; Romero, 2021, p. 19. Para una interpretación eudaimonista política de Kant que no contradice, a su vez, el anti-eudaimonismo paternalista, véase: Oki, 2018, pp. 68-75.

implicaría suprimir todo su derecho (TP, 8: 291, [p. 43]), al mismo tiempo que socavaría toda constitución ética. Sobre esto último, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant dice:

¡Ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no solo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. (RGV, 6: 96, [p. 120]).

La legislación externa no puede coaccionar sobre cuestiones de virtud (internas), dado que ello implicaría sofocar la libertad interna, que solo puede ser autocoactiva respecto a sus fines y deberes (MS, 6: 380, [p. 229]). Por tanto, la libertad de pensamiento y de proyectos de vida no es compatible con el paternalismo despótico.

De acuerdo con esta incompatibilidad, la tarea del gobierno no puede ser la de hacer virtuosos a los ciudadanos para asegurar la integridad del Estado, pues ello llevaría al terrorismo moral<sup>10</sup>. Para Kant, tal es el caso de los moralistas políticos, que al realizar sus ideales, se equivocan y se vuelven déspotas (ZeF, 8: 373, [p. 273]). Actúan poniendo sus fines personales por delante de toda prudencia política (la de obedecer al concepto de un derecho público), poniendo así “el carro delante del caballo” (ZeF, 8: 376, [p. 275], traducción modificada).

En cambio, para no caer en un paternalismo despótico, la tarea del gobierno debe ser la de asegurar la integridad del Estado, en el cual cada uno pueda buscar y realizar su felicidad, individual y colectiva, en acuerdo con el derecho. Esto es posible sólo en un gobierno *patriótico* que, en contraposición a uno paternalista, tiene “el solo fin de preservar los derechos del país mediante leyes de la voluntad común” (TP, 8: 291, [p. 44]). En tal gobierno los ciudadanos no dependen de “la voluntad absoluta de otro igual o superior”, sino solo de “las leyes de su propia independencia” (MS, 6: 317, [p. 147]).

<sup>10</sup> Para un análisis del terrorismo moral en Kant y la revolución francesa, véase: Maliks, 2014, pp. 44 y ss.; Cavallar, 2020, pp. 156-157.

Ahora bien, Kant plantea, además, un segundo problema cuando se considera el principio de la felicidad como principio político, a saber: la rebelión del pueblo como respuesta al gobierno paternal despótico (TP, 8: 302, [p. 65]).

Puede pensarse, como Achenwall en sus lecciones de derecho natural<sup>11</sup>, que cuando un pueblo está descontento tiene el derecho de resistirse a la ley y de hacer estallar una rebelión<sup>12</sup> (TP, 8: 301, [p. 62]). Pero de acuerdo con la doctrina del derecho kantiana, si esto ocurriese sería “el crimen más grave y condenable, pues arruinaría el fundamento mismo de la comunidad” (TP, 8: 300, [p. 60], traducción modificada), dado que la rebelión “es contraria a la ley” y es “destructora de la constitución legal en su totalidad” (MS, 6: 320, [pp. 151-152]). En otras palabras, si frente al descontento se adoptase como máximas universalizadas a la resistencia y a la revolución, se “aniquilaría toda

<sup>11</sup> Achenwall dice: “Si el peligro que amenaza a la comunidad proveniente del hecho de que se soporta desde hace mucho tiempo la injusticia del soberano es más importante que el peligro que sería de temer en caso de tomar las armas contra él, entonces el pueblo se le puede resistir, infringir su contrato de sumisión en favor de ese derecho y destronarlo como tirano. De tal modo, el pueblo retorna al estado de naturaleza, solo con relación al tirano” (TP, 8: 301, [p. 62], traducción modificada).

<sup>12</sup> Respecto al derecho de rebelión, si bien Kant discute directamente con Achenwall, en la literatura también se ha puesto en discusión a Kant con Locke y Rousseau. En el *Segundo Tratado* Locke justifica el derecho a la revolución en la medida que, ante un gobierno abusivo, el pueblo puede recuperar el derecho de resistir para protegerse (incluso con medios violentos) y poner fin al gobierno despótico (Locke, 1690/1996, §§ 222-243, pp. 212-232). En cambio, para Kant “no existe conjunto alguno de principios de derecho natural que puedan hacerse valer unilateralmente contra el gobierno” (Maliks, 2023, p. 123). La resistencia implicaría “condicionar la autoridad pública jurídicamente establecida a la elección unilateral. O lo que es lo mismo, no someter el juicio personal a la autoridad pública” (Ibídem). Como sostiene Flikschuh (2008), la razón elemental para negar el derecho de resistencia radica en la concepción kantiana “del carácter público del Derecho y en la consecuente incapacidad constitutiva de las voluntades unilaterales como privadas para tomar el derecho público en sus propias manos” (p. 396). Asimismo, a diferencia de Locke, Rousseau en *El Contrato Social* distingue entre un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso, y la voluntad de todo un pueblo de una facción. Solo el pueblo soberano reunido en asambleas periódicas puede decidir si la constitución y el gobierno actual deben seguir o revocarse (Rousseau, 1762/2004, 3.18, p. 170). Maliks (2004) apunta que Rousseau, en lugar de defender un derecho a la revolución, institucionaliza el cambio político a través de las asambleas, mediante las cuales el pueblo puede revocar la autoridad del gobierno unilateralmente (p. 118). En cambio, para Kant aunque el pueblo es en principio soberano, no puede actuar colectivamente contra el gobierno. Pues de la voluntad unida del pueblo procede toda ley, y por ello no ha de poder actuar injustamente con nadie mediante su ley. “Las decisiones colectivas son válidas sólo cuando resultan de procedimientos universalmente vinculantes, que implican la existencia de la ley positiva y la soberanía” (pp. 132, 241).

constitución civil y [se] exterminaría el único estado en que los hombres pueden estar en posesión de derechos en general” (TP, 8: 299, [p. 60], traducción modificada; cf. MS, 6: 312, [p. 141]). Es decir, si se aniquilara el estado de derecho, no habría una ley común, lo cual solo es posible en un estado civil bajo el monopolio de la autoridad pública (cf. MS, 6: 312, [p. 141]). Contrariamente, habría un retorno al estado de naturaleza, caracterizado por la coacción unilateral y por la exposición de los individuos a ser sometidos a violencias bajo las decisiones arbitrarias y privadas de otros.

Sin embargo, no debe entenderse este rechazo de Kant a la revolución como si considerara que debe apoyarse a cualquier gobierno, incluso al más despótico.<sup>13</sup> Pues Kant condena al despotismo como lo más peligroso para el pueblo porque atenta contra el derecho mismo (cf. TP, 8: 291, [p. 43]; ZeF, 8: 382, [p. 380]; MS, 6: 320, [p. 152], 399, [p. 177]). Condena tanto que el poder ejecutivo ocupe las tareas del poder legislativo (MS, 6: 317, [p. 147]), es decir, el paternalismo despótico mencionado más arriba; como lo inverso, que el poder legislativo (soberano) sea también ejecutivo, porque si el soberano tuviese el derecho de determinar cómo debe ser ejecutada la constitución, entonces ¿quién debería decidir de qué lado está el derecho? No podría hacerlo ninguno de los dos, porque si así fuera serían jueces de la propia causa, lo cual es contrario al derecho (TP, 8: 300, [pp. 60-61]; MS, 6: 321, [p. 152]).

Kant está en contra de la revolución entendida como un cambio abrupto que implicara dejar sin efecto al derecho, pero no está en contra de un cambio gradual.<sup>14</sup> En relación con esto último, en la *Metafísica de las Costumbres* Kant dice:

<sup>13</sup> Respecto al derecho legítimo de revolución, Korsgaard (1997) apunta que para Kant todos los gobiernos son legítimos, aunque no todos son justos (pp. 303-304), y por ello puede defenderse tal derecho de rebelión, no desde los deberes de la justicia, sino desde la virtud de la justicia (pp. 316-321). Contra este giro a los escritos éticos para derivar una alternativa para un derecho de revolución, Flikschuh (2008) sostiene que Kant no niega la posibilidad de la revolución como acontecimiento social, sino que fundamenta la negativa del derecho a la revolución en el carácter público del Derecho (pp. 394-396).

<sup>14</sup> Para un análisis sobre un punto de vista histórico del cambio gradual, según el cual para Kant la revolución es el motor en el progreso de la humanidad “hacia un futuro republicano”, de forma

“un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*” (MS, 6: 321-322, [pp. 153-154]). En *La Paz Perpetua*, incluso dice que estas reformas pueden aplazarse hasta que haya una mejor ocasión (ZeF, 8: 373, [pp. 272]), es decir, hasta que el pueblo esté preparado para la transformación mediante medios pacíficos. Pues “una constitución legal, aunque no sea conforme a la justicia, vale más que ninguna constitución” (ZeF, 8: 373, [p. 272], traducción modificada).

Kant señala en *Teoría y Praxis* que, aunque el pueblo no pueda llevar a cabo la reforma, esto no significa que no tenga ninguna incidencia sobre ella. No significa que el gobernante no tenga que escuchar los pedidos de reforma que provienen del pueblo, sino que es necesario que el pueblo tenga la autorización “de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia con la comunidad” (TP, 8: 304, [p. 68]). En esta *libertad de pluma* radica “la única salvaguardia de los derechos del pueblo” (TP, 8: 304, [p. 69]). No solo es necesario, sino que para el jefe de Estado

*tampoco entraña peligro alguno* el consentir a sus súbditos que hagan un uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de dicha legislación, aun cuando critiquen con toda franqueza la que ya ha sido promulgada (WE, 8: 41, [p. 291], el primer resaltado es mío).

Ahora bien, teniendo en cuenta que el problema de incluir el principio de la felicidad en el derecho radica en que puede dar la apariencia, por un lado, de que el poder político puede elegir el contenido de la felicidad de sus súbditos, y por el otro lado, de que el súbdito tiene el poder de juzgar, de acuerdo a su concepción particular de felicidad si un gobierno es justo o no, y de decidir, en consecuencia, si obedecer o no (TP, 8: 297-298, [p. 57]); la cuestión que sigue es cómo se disuelve esta doble apariencia.

pacífica mediante reformas, véase: Maliks, 2014, p. 134; Cavallar, 2020, pp. 13, 69. O en otro lugar, acerca de que la reforma es tarea de la Naturaleza y no de los seres humanos, véase: Cavallar, 2020, pp. 69-70.

La respuesta de Kant es que para determinar si una ley es justa, debemos tomar como único criterio el que esté de acuerdo con el principio del derecho, según el cual se posibilita la coexistencia de las libertades externas de todos según una ley universal, de forma que se garantiza el igual derecho a la libertad innata (MS, 6: 230, [p. 39]). Es decir, una ley es justa si garantiza el derecho de no estar bajo la coacción arbitraria de una voluntad particular. Ello sólo es posible mediante una legislación omnilateral que obliga a todos por igual<sup>15</sup> y que obliga de modo irresistible. Toda ley que no sea legislada por la voluntad unida de todos es una ley injusta, porque no proviene de la autoridad jurídica pública, sino solo de una coacción unilateral de una voluntad privada (como sería aquella que proviene de la voluntad propia del monarca). En este sentido, Kant declara que “lo que un pueblo no puede decidir acerca de sí mismo, el legislador tampoco puede decidirlo acerca del pueblo” (TP, 8: 304, [p. 69]), y este es el único criterio para juzgar negativamente sobre su derecho. Por tanto, un legislador público puede saber si se equivoca o no al tomar una medida que se considera necesaria para la prosperidad de la comunidad, preguntándose a sí mismo “si la ley concuerda o no con el principio del derecho” (TP, 8: 299, [p. 59]).

### La interpretación de la “felicidad” [*Glückseligkeit*] en la esfera política

Establecida la posición anti-eudaimonista política de Kant, podemos ahora elucidar en qué sentido habla de felicidad, y cuál es la relación legítima que se puede establecer con la autoridad política.

En *Teoría y Praxis* Kant realiza una aclaración con respecto a la posibilidad de leyes dirigidas a la felicidad:

<sup>15</sup> Kant define la libertad exterior (jurídica) “como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento” (ZeF, 8: 350, [p. 253]). Estas leyes no pueden ser otras que las legisladas omnilateralmente por el pueblo, y no por una voluntad arbitraria. Y en relación con esta libertad, define a la igualdad exterior (jurídica) en un Estado como aquella que “consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez” (ZeF, 8: 350, [p. 253]).

Si el poder supremo da leyes dirigidas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.) no lo hace con el fin del establecimiento de una constitución civil, sino simplemente como medio de *asegurar el estado jurídico* [...]; pero no está facultado para hacer que el pueblo, por así decirlo, sea feliz contra su voluntad, sino únicamente para hacer que el pueblo exista como comunidad. (TP, 8: 298-299, [pp. 58-59], el último resaltado es mío).

Para comprender este pasaje central y disolver la aparente contradicción que ello suscita con su doctrina del derecho, propongo que cuando Kant dice que las “leyes están dirigidas a la felicidad” se lea del siguiente modo: que las leyes están dirigidas a la *salus publica*<sup>16</sup>, condición por la cual se puede buscar y realizar la felicidad, individual y colectivamente. En otras palabras, que las leyes están dirigidas a la preservación del bienestar y la prosperidad de *la comunidad* enmarcada en la concepción republicana de justicia. Pues la *conservación del estado jurídico* es la condición mínima de justicia. Solo en dicho sistema jurídico se puede compatibilizar el derecho innato de cada uno con la igual libertad de todos. La unión del Estado<sup>17</sup> es condición para asegurar que cada uno de sus ciudadanos viva según su concepción del bien, sin estar bajo la restricción arbitraria de otro (MS, 6: 237, [pp. 48-49]). De acuerdo a esto, el soberano debe garantizar los derechos de los ciudadanos y asegurar su libertad para buscar la felicidad y los medios para alcanzarla como mejor les parezca. El soberano debe “preservar los derechos del país mediante leyes de la voluntad común, sin atribuirle la facultad de usar el país según su capricho incondicionado” (TP, 8: 291, [p. 44]).

<sup>16</sup> En este lugar me distancio de Romero (2021), que define la *salus publica* en Kant como el bienestar público en contraposición a la “justicia pública”, que es el fin propio de la asociación política (p. 19). Acuerdo con Cavallar (2020) en que “Kant en realidad reemplaza el término *salus publica* con el concepto ‘justicia’ (*justitia*)” (p. 14). Le da otro significado y lo interpreta como “esa constitución legal que garantiza la libertad de todos dentro de la ley” (p. 84).

<sup>17</sup> Cuya constitución debe ser Republicana (ZeF, 8: 349, [p. 253]). Esto es, fundada sobre los principios de la libertad de sus miembros, de la dependencia jurídica y de la igualdad de todos (ZeF, 8: 350, [p. 253]).

Esta idea de *salus publica* es reafirmada en la *Metafísica de las Costumbres*<sup>18</sup>, en donde Kant dice que en virtud de la unidad de los tres poderes diferentes del estado, a saber, el legislativo (soberano), el ejecutivo (gobernante) y el judicial (juez) (cuyas funciones no se intercambian ni se superponen), es que reside la salud del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*),

por la que no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un *estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos* (MS, 6: 318, [p. 149], el último resaltado es mío).

En definitiva, la concepción del *bienestar público* no ha de entenderse como el resultado de la suma de la felicidad de cada individuo, sino que solo ha de determinarse en relación con el derecho de los ciudadanos,

pues no se trata aquí de la felicidad que el súbdito puede esperar de una institución o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que se le debe asegurar a cada uno por ese medio (TP, 8: 298, [p. 57]).

La salud pública que se debe considerar ante todo es “la constitución legal que asegura la libertad de cada uno mediante leyes: en lo cual cada uno es muy dueño de buscar su felicidad” (TP, 8: 298, [p. 58]). La felicidad de los ciudadanos tiene como condición la preservación del Estado. De modo que la forma de pensar la relación legítima entre la felicidad y la autoridad política desde la perspectiva kantiana es la siguiente: la política refiere al bien (conservación) de los Estados (TP, 8: 277, [pp. 14-15]), y esta debe acomodarse al derecho político, pues la práctica debe adecuarse a la teoría que le sirve de base (TP, 8: 277, [p. 13]). Si bien una *constitución jurídica* perfecta es un ideal (MS, 6: 371, [p. 218]), en cuanto concepto de acuerdo con “los principios jurídicos puros” (MS, 6: 313, [p. 142]), del

<sup>18</sup> Véase también el siguiente pasaje de la *Antropología en Sentido Pragmático* (1798): “*Salus civitatis* (no *civium*) *suprema lex* no significa que el bienestar sensible de la comunidad (la felicidad de los ciudadanos) deba servir de principio supremo de la constitución del Estado; pues ese bienestar, que cada uno imagina de una manera u otra según sus inclinaciones privadas, no sirve de principio objetivo, el cual exige universalidad; sino que aquella sentencia no dice nada más que esto: el *bien inteligible*, la conservación de la *constitución del Estado* existente, es la ley suprema de toda sociedad civil; pues ésta sólo existe por obra de aquélla.” (AP, 7: 331, [p. 245], traducción modificada).



que “no puede ponerse adecuadamente ningún ejemplo en la experiencia”, sin embargo, “como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir” (MS, 6: 372, [p. 219]). Aunque las realidades políticas no se adecuen totalmente a esa idea de la razón práctica, se debe buscar realizar los cambios necesarios, sin violencia, que permitan acercar gradualmente los Estados existentes al Estado en la idea. Podemos decir que, desde el punto de vista de la *praxis*, los gobernantes deben asegurar, de acuerdo al derecho, el igual ejercicio de la libertad de todos sus ciudadanos, de modo que cada cual pueda buscar la felicidad y el bienestar a su manera, y no de acuerdo a la determinación arbitraria paternalista de una autoridad política (TP, 8: 290, [pp. 42-43]). Solo en el marco de la preservación del derecho, la autoridad política se relaciona legítimamente con la felicidad de sus ciudadanos. Como ha señalado Oki (2018), Kant tiene la convicción de que “es posible que las personas se den cuenta de que la forma universalmente aceptable de alcanzar la felicidad es la garantía legal de la igual libertad para todos” (2018, p. 75).

#### Algunas reflexiones sobre la felicidad y la autoridad política

En lo que sigue quisiera realizar una breve aclaración respecto de la relación entre la felicidad y la autoridad política: que el resguardo de la libertad igualitaria y el rechazo al paternalismo despótico por parte de Kant, conllevan la defensa de una concepción republicana de la libertad como independencia, y la defensa de una concepción anti-imperialista, que pone de relieve la independencia soberana de los Estados y sus pueblos en el derecho internacional y cosmopolita. De modo que la idea kantiana de *salus publica* comprende al derecho público en su completitud.

Kant considera que el paternalismo y el despotismo son incompatibles con la libertad, y en cambio, encuentra compatible a la libertad como independencia con la conservación de la *salus publica*. En la concepción republicana que Kant sostiene, la libertad política es entendida como “independencia con respecto al

arbitrio constrictivo del otro” (MS, 6: 237, [pp. 48-49]), y esta solo es posible en un estado civil. Pues solo en un estado de derecho la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de todos los demás según leyes universales de la libertad (TP, 8: 290, [pp. 42-43]); 294-295, [pp. 50-51]; MS, 6: 232 [p. 41]; 311, [p. 140]). El respeto de la libertad innata de todos es posible con el establecimiento de autoridad política pública bajo una voluntad unida de todos (MS, 6: 256, [p. 69]; 313- 314, [pp. 142-143]), según la cual la facultad de coaccionar es omnilateral (TP, 8: 293, [p. 47]). Esto significa que nadie puede imponer arbitrariamente fines privados, y que todos los ciudadanos tienen derecho a buscar la felicidad y proveer los medios como mejor les parezca.

De acuerdo a esto, es importante señalar que la relación legítima entre la felicidad y la política implica que aunque el ciudadano tenga libertad para buscar su felicidad, ello no se realiza independientemente de la comunidad política en la cual se desarrolla. Es decir, que la felicidad no depende, como sostiene Beade (2007), “*exclusivamente* de lo que él mismo haya realizado en pro de su propio bienestar” (2007, p. 66, el resaltado es mío). Pues, no es independiente de los contextos políticos-jurídicos en los cuales se desarrolla. En la medida que se avanza hacia repúblicas cada vez más robustas, la posibilidad de realización personal se hace más concreta. Y a la inversa, en repúblicas menos robustas, las posibilidades disminuyen o son inexistentes. Por ejemplo, como ilumina Varden (2020), un Estado que no asegure el derecho de todos a la igual libertad para ejercer actividades sexuales no procreativas o no binarias, es un Estado que “no proporciona condiciones bajo las cuales todos y cada uno de los ciudadanos puedan interactuar como personas jurídicas o en términos consistentes con el derecho innato a la libertad de cada uno” (2020, p. 221). Se trataría de un Estado que deja a las personas embarazadas sin derecho a abortar, a las personas polisexuales, y a los miembros de la comunidad LGBTQIA+, como si estuvieran en un estado de naturaleza, expuestos a la violencia perpetrada por las voluntades arbitrarias y privadas de otros, incluido del propio Estado (2020, pp. 221-222). En

cambio, un Estado cuyo sistema jurídico contenga leyes tales como la ley de aborto, la ley de matrimonio igualitario, la ley de identidad, garantizaría a sus ciudadanos “el derecho a la integridad física, a la libertad de expresión y al honor” (Varden, 2020, pp. 288-290), y con ello, proporcionaría las condiciones básicas de legítima libertad para todos sus ciudadanos. Solo así cada uno de ellos tendría la posibilidad de elegir libremente su proyecto de vida y de autodesarrollo.

Ahora bien, si nos preguntamos si la realización de la felicidad y la buena vida del ciudadano dependen únicamente de la *salus publica* del Estado al que pertenece; la respuesta de Kant, de acuerdo a su doctrina del derecho, sería que no. Pues Kant concibe que el derecho público está conformado por el derecho político, el derecho internacional y el derecho cosmopolita (*ZeF*, 8: 349, [p. 252]; *MS*, 6: 311, [p. 140]). Las tres formas jurídicas son interdependientes, en el sentido de que cada una de ellas sin las otras corre peligro de socavarse y de derrumbarse (*MS*, 6: 311, [p. 140]). Por tanto, dada esta interrelación, debemos considerar que la tesis kantiana de la concepción de pluralidad de la buena vida y de la pluralidad cultural que depende de la *salus publica* se extiende inevitablemente más allá de las fronteras estatales.

La *salus publica* de un Estado depende ante todo de no ser invadido por otros Estados, y por ello, en *Teoría y Praxis*, Kant dice que se debe asegurar el estado jurídico

*principalmente contra los enemigos externos del pueblo.* En esto el jefe de Estado tiene que estar facultado para juzgar él mismo, y solo él, si tales medidas son necesarias para la prosperidad de la comunidad, prosperidad que es indispensable *para asegurar la potencia y solidez de la comunidad tanto en lo interior como contra los enemigos externos* (*TP*, 8: 298, [p. 58], el resaltado es mío).

Por un lado, el derecho internacional, bajo la condición legal de una *Federación* no coercitiva de Estados libres (*TP*, 8: 311, [p. 83]; *ZeF*, 8: 354, [p. 256]; *MS*, 6: 351, [p. 191]), al prohibir la incorporación de un Estado a otro (*ZeF*, 8: 344, [p. 247]) y al poner límite a las intervenciones de las potencias en los asuntos domésticos de

los otros Estados (ZeF, 8: 346, [p. 249]), resguarda la constitución y el gobierno de cada uno de ellos para que sean independientes y soberanos. Esto es parte de la *salus publica* que requiere un Estado, pues es condición para que se conserve su derecho y cada ciudadano pueda realizarse dentro de su comunidad política.

En otras palabras, para resguardar la *salus publica* de la condición jurídica internacional, Kant rechaza la unidad de los Estados bajo una autoridad jurídica supraestatal, tal como se da en el derecho político. En sus escritos políticos, Kant argumenta la desanalogía estatal con el derecho internacional, con una defensa de la soberanía y de la independencia de los Estados, a la vez que realiza una clara crítica al imperialismo estatal y cultural. Los Estados poderosos que crecen “devorando” a los más pequeños, reduciéndolos o sometiéndolos para ingresar en una constitución bajo un único poder coactivo, “acarrea el más terrible despotismo” (TP, 8: 311, [p. 83]; cf. RGV, 6: 34, [p. 53]). Cuando un Estado interviene en otro, absorbiéndolo: viola su persona moral y destruye su constitución (ZeF, 8: 344, [p. 247]); deja latente el comienzo de nuevas guerras al interior del territorio, sumiendo a pueblos en miserias y calamidades (TP, 8: 310-311, [pp. 82-83]; RGV, 6: 34, [p. 53]); viola la autonomía de cada pueblo, y con ello también destruye la diversidad de los pueblos y de su vida cultural (ZeF, 8: 346, [p. 249]); 354, [p. 256]).

Además, Kant visualiza que la libertad innata de los ciudadanos tiene que ser respetada más allá de su territorio estatal, cuando son extranjeros visitantes en otras tierras. Por ello, introduce necesariamente un derecho cosmopolita, que considera la relación entre las personas individuales con otros Estados y con las otras personas que conforman esos Estados (MS, 6: 344, [p. 182]).

Este derecho cosmopolita garantiza el derecho innato de los individuos como ciudadanos del mundo, según el cual cada uno debe ser tratado con hospitalidad en territorio extranjero (ZeF, 8: 358, [p. 259]; MS, 6: 352, [p. 192]). Dicha hospitalidad significa el “derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil”, y en primera instancia “a presentarse en una sociedad” (ZeF, 8: 358, [p.

259]). Dada la común posesión de la Tierra, que es una superficie limitada, sin un derecho cosmopolita no podría haber un tráfico de personas en condiciones pacíficas. Por el contrario, sin la hospitalidad, dichas relaciones estarían signadas por las injusticias y los intentos de opresión, tales como sucede cuando los extranjeros confunden “visitar” con “conquistar” las tierras y los pueblos extraños (ZeF, 8: 358-359, [p. 260]).

La *salus pública* de una constitución cosmopolita permite preservar las diversas culturas y formas de vida de cada pueblo, al prohibir que quienes visitan un territorio, lo invadan y hagan tratados sin el consentimiento de los nativos, sobre todo bajo el pretexto de un progreso comercial y civilizatorio (ZeF, 8: 358, [p. 260]; MS, 6: 353, [p. 193]). El derecho cosmopolita es un necesario “complemento del derecho político y de gentes para aproximar a la humanidad a un estado pacífico” (ZeF, 8: 360, [p. 261]).

Como ha señalado Muthu (2003) en su análisis ético-político del derecho cosmopolita, esta prohibición de civilizar a otros pueblos está ligada al anti-paternalismo de Kant, que rechaza la posibilidad de obligar a otros individuos o a otros pueblos en su conjunto a desarrollarse de una determinada manera (p. 199). Es decir, que para Kant “no hay estándares universales de felicidad con los que uno pueda clasificar definitivamente varias formas de vida moralmente neutrales, ya sean vidas individuales o prácticas colectivas” (p. 200). Por el contrario, como se ha sostenido hasta aquí, la conservación del derecho en todas sus formas hace posible que haya una pluralidad de modos de desarrollarse y de alcanzar la felicidad, tanto para las personas como para los pueblos, en relación con su propio territorio como fuera de ellos.

## Conclusión

Los límites del poder político para el resguardo de la libertad política ubica a Kant en una toma clara de posición ante la relación entre la felicidad y el poder político, a saber: en un anti-eudaimonismo político, en un anti-paternalismo

despótico, en un rechazo de la revolución violenta, y en una defensa de la *salus publica* entendida como conservación del estado jurídico.

Por un lado, la felicidad no puede ser el principio universal ni del ejercicio de la ley ni del gobierno, y por otro lado, el poder político puede obligarnos a realizar ciertas acciones, pero no puede obligarnos a proponernos fines. Kant advierte que si ocurriera la relación inversa y se tomara la felicidad como principio de constitución política, entonces habría dos peligros, el paternalismo despótico y la posibilidad de una revolución violenta, lo cual socavaría todo derecho.

La autoridad política no puede imponer su voluntad arbitraria respecto a los fines, para la felicidad ni para las formas de vida, sino que de acuerdo a la concepción republicana de justicia, cada cual puede buscar su bienestar a su manera, siempre y cuando sea compatible con el derecho. Por ello, he sugerido que cuando Kant habla en *Teoría y Praxis* de las leyes jurídicas dirigidas a la felicidad, debe entenderse que habla de leyes dirigidas a la *salus publica*, es decir, a la conservación del derecho.

Si bien el fin del derecho no es la felicidad de los ciudadanos, sino la garantía del igual ejercicio de las libertades externas, sin embargo, se relaciona con la felicidad en el sentido de que solo en una condición jurídica cada cual puede elegir libremente lo que le hará feliz y los medios para lograrlo. Es decir, que la conservación del derecho es condición para que los ciudadanos puedan desarrollar su concepción del bien en su comunidad, como también para extender sus elecciones de vida fuera de su territorio y frente a otros pueblos.

En suma, podemos decir que la relación legítima entre la política y la felicidad que Kant argumenta en *Teoría y Praxis*, y afirma en los posteriores textos políticos, radica en el anti-paternalismo despótico, en el anti-imperialismo, y en la conservación del derecho, tanto al interior del Estado como frente a los otros Estados y sus pueblos. La *salus publica* del derecho público es condición para que

se respete el derecho de los pueblos y de las personas, y por tanto, para que sea posible una pluralidad de modos de desarrollarse y de alcanzar la felicidad.

### Bibliografía

- Beade, Ileana P. (2009). Consideraciones acerca de la concepción Kantiana de la libertad en sentido político. *Revista de Filosofía*, 65., <https://doi.org/10.4067/S0718-43602009000100002>
- Cavallar, Georg (2020). *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press.
- Flikschuh, Katrin (2008). Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke. *Philosophy & Public Affairs*, 36 (4). <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.00146.x>
- Kant, Immanuel (1984). *Teoría y Praxis* (TP), Trad. Carlos Correa, Buenos Aires: Leviatán. (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis [1793], en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 273-314).
- Kant, Immanuel (1996). *Metafísica de las Costumbres* (MS), Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona: Altaya. (Die Metaphysik der Sitten en *Gesammelte Schriften*, [1797], tomo VI, pp. 205-493).
- Kant, Immanuel (2007a). *Crítica de la Razón Pura* (KrV), Trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue. (Kritik der reinen Vernunft [1781, 1787], A y B para paginación de la primera y de la segunda edición, respectivamente).
- Kant, Immanuel (2007b). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (GMS), Trad. Manuel García Morente, D.F.: Porrúa. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten en *Gesammelte Schriften* [1785], tomo IV, pp. 385-463).
- Kant, Immanuel, (2007c). *La Crítica de la Razón Práctica* (KpV), trad. Emilio Miñana y Villasagra y Manuel García Morente, D. F.: Porrúa. (Kritik der praktischen Vernunft, en *Gesammelte Schriften* [1788], tomo V, pp. 1-163).
- Kant, Immanuel (2007d). *Religión dentro de los límites de la mera Razón* (RGV), Trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza. (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793-1794], en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 1-102).
- Kant, Immanuel (2007e). *La Paz Perpetua* (ZeF), Trad. Francisco Rivera Pastor, D.F.: Porrúa. (Zum ewigen Frieden, en *Gesammelte*

- Schriften [1795], tomo VIII, pp. 341-386).
- Kant, Immanuel (2001). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* (WE), Trad. Roberto Aramayo, Isegoría, 25, pp. 287-291. (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, en *Gesammelte Schriften* [1784], tomo VIII, pp. 33-42).
- Kant, Immanuel (2014). *Antropología en sentido pragmático* (AP), Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, México: Fondo de Cultura Económica [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, pp. 117-335]
- Korsgaard, Christine (1997). *Taking The Law into Our Own Hands: Kant on the Right of Revolution. Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511527258.012>
- Locke, John (1690/1996). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Trad. Carlos Mellizo, Alianza.
- Maliks, Reidar (2014). *Kant's Politics in Context*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199645152.001.0001>
- Maliks, Reidar (2023). Kant y la Revolución Francesa. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12 (2),  
<https://dx.doi.org/10.5209/ltld.88965>
- Marey, Macarena (2010). *El derecho en Kant: Una investigación de sus fundamentos*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.351/te.351.pdf>
- Muthu, Sankar (2003). *Kant's Anti-imperialism: Cultural Agency and Cosmopolitan Right. En Enlightenment Against Empire*. Princeton University Press.
- Oki, Masataka (2018). The Proper Task of Kantian Politics: The Relationship between Politics and Happiness. En Krasnoff, L., Sánchez Madrid, N., y Sante, P. (Eds.). *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press.
- Romero, Paola (2021). The revolutionary 'deception': Kant on the illusion of a politics of happiness. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 23 (2).
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/2004). *El Contrato Social*, Trad. Enrique Azcoaga, MD: Edaf.
- Varden, Helga (2020). *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198812838.001.0001>