

Dignidad, autonomía y felicidad según Kant *

Jesús Ignacio Delgado Rojas
Universidad Carlos III de Madrid
jesusignacio.delgado@uc3m.es

Resumen

La dignidad humana es un valor central para la Cultura de la legalidad y en la mayoría de ordenamientos jurídicos goza de las máximas garantías, tanto por estar ella misma protegida contra los ataques que la pudieran menoscabar como por servir de fundamento a otros derechos fundamentales. No obstante, el abuso del término en el discurso político y su fuerte carga moral y emotiva convierten la dignidad en un concepto de imprecisos contornos. En este trabajo se recupera el tratamiento clásico kantiano de la dignidad y se ofrece una lectura contemporánea que nos ayude a afrontar problemas actuales.

Palabras clave

Dignidad, Kant, autonomía, felicidad, derechos humanos.

Abstract

Human dignity is a central value for Culture of legality and in most legal systems enjoys the highest guarantees, because it protected against attacks that could reduce it and also because serve as basis for other human rights. However, abuse of the term in political discourse and its strong moral and emotional load become dignity concept of vague outlines. This paper recovers Kantian classic treatment of dignity and offers a contemporary reading that will help us to deal with current problems.

Keywords

Dignity, Kant, personal autonomy, happiness, human rights.

1. Introducción

Conceptos de dignidad humana quizás haya casi tantos como autores se hayan interrogado sobre la misma. Aunque, claro está, no todas las nociones aportadas han corrido la misma fortuna ni tienen el mérito de haber superado los rigores del paso del tiempo. Me aventuro a ofrecer una primera aproximación al concepto de dignidad humana según dos posibles acepciones: (a) una *dignidad humana* como «cualidad moral poseída por todos los seres humanos» y (b) un *sentimiento de dignidad* como «conciencia de la propia dignidad que favorece la expresión de esa dignidad y evita la humillación»¹. En torno al primero de estos sentidos nos centraremos en este trabajo, sirviéndonos para ello de la lectura de Kant como el clásico ineludible y más conspicuo teorizador de la dignidad humana.

Conviene advertir, de inmediato, que el sentido y alcance del concepto de dignidad humana no es ni claro ni unívoco; son la vaguedad e imprecisión sus rasgos característicos. El uso y abuso en el empleo del término y el énfasis con el que se quiere revestir de autoridad y contundencia a los argumentos que de él se sirven, hacen correr el riesgo de

¹ MEYER M.J., “Dignidad”, en *Diccionario de Filosofía*, Robert Audi (ed.), trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Akal, Madrid, 2004, p. 257. A explorar el segundo significado de la noción de dignidad no podré dedicarme en este trabajo. Sólo dejaré apuntado que, partiendo de ideas ya halladas en Kant y en Hume y valiéndonos del enfoque de autores contemporáneos como John Rawls, Ronald Dworkin y Avishai Margalit, de la noción de dignidad humana se puede llegar a la idea de *autorrespeto*, ambas complementarias. Son como las dos caras de una misma moneda ya que “la dignidad y el autorrespeto -cualquiera que sea el significado que resulten tener- son condiciones indispensables del vivir bien. Hallamos evidencias de esta afirmación en la forma en que la mayoría de la gente quiere vivir: mantener la frente alta mientras pugna por todas las otras cosas que quiere. Y hallamos más evidencias en la fenomenología por lo demás misteriosa de la vergüenza y el insulto”. DWORKIN R., *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons (y revisión de Gustavo Maurino), Fondo de Cultura Económica, México, 1ª ed. 2014, p. 30.

* La realización de este trabajo ha tenido lugar en el marco del proyecto de investigación *Jueces en Democracia. La filosofía política de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad con ref.: DER2016-79805-P (AEI/FEDER, UE), del *Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDYJ)* de la Universidad Carlos III de Madrid.

convertir la dignidad humana en un concepto vacío de contenido. Un riesgo del que ya avisaba González Pérez cuando señalaba que «en nombre de la dignidad se llega a soluciones radicalmente contrarias sobre temas tan fundamentales de nuestros días como la admisibilidad de ciertas formas de provocación y manipulación genéticas, el aborto, la disponibilidad de órganos humanos, los experimentos médicos con personas y la eutanasia»². También Ricardo Chueca aludía a «la evidente banalización de un concepto» a la que han contribuido todos los operadores jurídicos, y no poca doctrina científica «muy especialmente con el abuso del recurso retórico a la dignidad humana, a veces en condiciones pintorescas». A su juicio este abuso «ha desembocado en su degradación a mero eslogan: la dignidad humana es hoy una noción inconsistente y hasta fofa»³. Del mismo peligro alertaba Ronald Dworkin en su último libro *Justicia para erizos*, publicado en español póstumamente, al considerar que «el concepto de dignidad se ha desvalorizado a causa de su uso inconsistente y excesivo en la retórica política»⁴.

Entre quienes se afanan por concretar el significado de la dignidad humana, parece un lugar común considerarla como «el fundamento último de la cultura política y jurídica moderna. La raíz tanto de los valores, los principios y los derechos, como de los procedimientos iguales para todos»⁵. En línea similar se situaba Karl Larenz cuando, al respecto de los principios jurídicos y, en concreto, sobre el principio general del respeto recíproco, escribía: «El principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad) y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal)»⁶.

Desde la perspectiva del propio ser humano, reconocerle como digno es atribuirle un valor y respeto mínimo por el solo hecho de pertenecer a la especie humana, impidiendo «que su vida o su integridad sea sustituida por otro valor social»⁷. En cuanto a los valores que encuentran en la dignidad humana su fundamento, expresión y concreción, destacan «los valores de autonomía, seguridad, libertad e igualdad, que son los valores que

² GONZÁLEZ PÉREZ J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986, pp. 19-20.

³ CHUECA R., «La marginalidad jurídica de la dignidad humana», en *Dignidad humana y derecho fundamental*, Ricardo Chueca (dir.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, pp. 20 y 25.

⁴ DWORKIN R., *Justicia para erizos*, op. cit., p. 29.

⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ G., *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 32; y en PECES-BARBA MARTÍNEZ G., *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 85-86.

⁶ LARENZ K., *Derecho justo. Fundamentos de Ética jurídica*, trad. y presentación de Luis Díez Picazo, Cívitas, Madrid, 1985, p. 57.

⁷ FERNÁNDEZ GARCÍA E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 20.

fundamentan los distintos tipos de derechos humanos»⁸. O, lo que es lo mismo, los derechos humanos expresan, en cada tiempo y lugar, «las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional»⁹.

Se suele calificar a la dignidad como heterónoma cuando «sus causas o razones se encuentran fuera de la persona, derivan de la autoridad, del puesto social que se ocupe o de una mediación fuerte de una institución»¹⁰. Es una noción de dignidad vinculada al status, al rango, a la jerarquía o al estamento. De tal modo que son estas categorías, y la posición que en ellas se ocupe, las que conceden, niegan o modulan el estatuto de dignidad de la persona. Son, claro está, sociedades desiguales ejemplificadas en un tipo de feudalismo cuya organización social en gremios y corporaciones produce *dignidades* diferentes. Al burgués y al siervo, al maestro y al aprendiz, al propietario y al campesino, se le reconocen a cada uno una dignidad más o menos cualificada.

Frente a este criterio propio del mundo antiguo y medieval, se abre paso la dignidad autónoma cuando el *valor igual* de cada hombre «se genera desde la propia persona»¹¹, es decir, como algo presente por igual en cada ser humano. Solo con la visión antropocéntrica y el proceso de secularización que conoce el mundo moderno, puede aflorar una dimensión autónoma de la dignidad humana.

Será el Renacimiento el momento histórico en el cual irrumpieron con mayor fuerza estas ideas. Afirmar los valores humanos supone configurar al hombre como algo valioso en sí mismo, independientemente de su religión, profesión o estatus. Lo que es verdaderamente valioso es la capacidad que tiene éste para moldearse, su libertad para elegir, para pensar, para decidir lo que cada uno quiera ser. Giovanni Pico della Mirándola narrará en su escrito *De hominis dignitate*¹² esta transformación renacentista.

⁸ FERNÁNDEZ GARCÍA E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., p. 20.

⁹ PÉREZ-LUÑO A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 48. También en PÉREZ-LUÑO A.E., “Sobre los valores fundadores de los derechos humanos”, en *El fundamento de los derechos humanos*, Javier Muguerza y otros autores (ed. preparada por Gregorio Peces-Barba), Debate, Madrid, 1989, pp. 280-281.

¹⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ G., *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, op. cit., p. 32. El profesor Peces-Barba presta especial atención al papel que pueden jugar las religiones y, más concretamente, las iglesias, en la construcción heterónoma de la dignidad: “la religión puede o no, según se entienda y según se organice, ser un obstáculo para la dignidad humana. Es difícil que la mediación de una iglesia que interpreta y orienta el mensaje religioso pueda plantearse desde la autonomía del creyente (...) Pero no es la religión, sino las iglesias, las que interfieren y se desvían del moderno concepto de dignidad. Estamos ante la dignidad heterónoma. Por el contrario, si la relación supone lo que originariamente debe entenderse por vínculo religioso, en la directa comunicación de la persona con Dios, se puede concluir que estamos en un supuesto de dignidad autónoma”, p. 34.

¹¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ G., *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, op. cit., p. 32.

¹² PICO DE LA MIRÁNDOLA G., *De la dignidad del hombre*, con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno, ed. preparada por Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 105. En España ejerció una función

Habrá que esperar a Kant y a las Declaraciones de derechos americana y francesa del último cuarto del siglo XVIII, para situar el contexto histórico concreto en el que parece generalmente aceptado situar la génesis de la idea de dignidad humana en su sentido moderno. Una noción que «comenzó siendo un concepto religioso y moral para ser más tarde incluido dentro del ámbito jurídico»¹³. Desde entonces se interpretará la dignidad humana «no solamente como lo más valioso, lo que no tiene precio, lo que exige un respeto inmediato, sino también como el derecho a tener derechos. Por tanto, respetar la dignidad de los seres humanos equivale a reconocerles ciertos derechos. Si el reconocimiento de los derechos humanos es el medio de garantizar la realización de una vida digna, su falta de reconocimiento significa vivir por debajo de la exigencia de esa vida digna»¹⁴.

Aunque el hecho de su inclusión en las más significativas cartas de derechos no implica que se haya acabado con las «dificultades, por su vaguedad definicional, que nos plantea la dignidad como fundamento de los derechos humanos»¹⁵, dice Waldron. Ni tampoco hemos eliminado las disputas en torno a la posibilidad de su renuncia ni por los propios seres humanos detentadores de ella, ni de los concretos derechos por ella afectados, ni siendo tampoco posible que el Estado renuncie a su salvaguarda. De esta forma, «el respeto de la dignidad humana trasciende la voluntad del individuo y conlleva una dimensión objetiva que el Estado se verá obligado a salvaguardar»¹⁶.

2. Kant y la dignidad humana

2.1. La dignidad humana a través de la formulación del segundo imperativo categórico: la idea de humanidad

Probablemente sea la noción kantiana, de entre las concepciones acerca de la dignidad humana, la que haya gozado de mayor influencia en la filosofía política y moral desde la Ilustración hasta la actualidad. Ha sido «la más clara y coherente fundamentación

similar el texto de PÉREZ DE OLIVA F., *Diálogo de la dignidad del hombre*, estud. prelim. de José Luís Abellán, Ediciones Cultura Popular, Barcelona, 1967.

¹³ FERNÁNDEZ GARCÍA E., “Los valores éticos y la Educación para la Ciudadanía”, en *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Gregorio Peces Barba (ed.), Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 124.

¹⁴ FERNÁNDEZ GARCÍA E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op. cit., p. 13.

¹⁵ WALDRON J., “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, en *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, paper 374, 2013. Aunque también podríamos entender, con Riley, que este éxito de la dignidad humana se debe, en gran parte, a su no concreción. Su incorporación a declaraciones y constituciones se debe a un doble acuerdo. Acuerdo en incorporarla y acuerdo en el desacuerdo: no definirla ni concretarla. Acuerdo en la dignidad humana y ausencia de acuerdo en por qué y en el cómo. RILEY S., “Human dignity: comparative and conceptual debates”, en *International Journal of Law in Context*, núm. 6 (02), Cambridge University Press, jun. 2010, p. 120.

¹⁶ ELVIRA A., “La dignidad humana en el Tribunal de Europeo de Derechos Humanos”, en *Dignidad humana y derecho fundamental*, op. cit., p. 223.

filosófica»¹⁷, dijo Hoerster. Quizás ya solo por eso su presencia en estas páginas quede redimida de cualquier intento de justificación.

Kant diseña una magistral arquitectura de la idea de dignidad que ha sido la imperante en nuestra tradición cultural cuando se ha debatido acerca del valor intrínseco que posee la vida humana. Aunque por otro lado, la interpretación del pensamiento del filósofo de Königsberg no haya sido, ni mucho menos, cuestión pacífica. Lo que tampoco es de extrañar que ocurra en torno a un autor de tan profusa difusión y con tantos estudiosos sobre su figura¹⁸. La complejidad de la obra kantiana, por un lado, y el límite de espacio y propósito de este trabajo, por otro, hacen que en lo siguiente abandone la pretensión de ofrecer un análisis detallado y exhaustivo del pensamiento de Kant¹⁹, y opte solo por una aproximación sobre aquellos aspectos concretos de su pensamiento que nos sean más útiles para el estudio de la dignidad.

Y, ¿cuál es la concepción kantiana de la dignidad humana? Si en la primera formulación del imperativo categórico Kant postulaba un obrar que se pudiera erigir en ley universal²⁰, el segundo paso será dotar de contenido a esa ley que aspira a universalizarse. Pero ese contenido no puede ser cualquiera. ¿Qué es lo que puede querer la voluntad como un valor absoluto y no como un medio para alcanzar otra cosa? Lo que debe querer la voluntad no puede ser un fin personal ni contingente, sino algo universalizable, válido para el sujeto que obra y también querido para cualquier otro. Ese objeto del querer de la voluntad no puede ser más que el ser humano en sí mismo, su humanidad.

¹⁷ HOERSTER N., *En defensa del positivismo jurídico*, capítulo “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 92.

¹⁸ Sobre la abundancia de interpretaciones, José Luis Colomer ha indicado que a los textos kantianos se le han atribuido “términos tan irreconciliables como para merecer calificativos tan dispares como de *filosofía de la libertad* o de *la sumisión*, como la *última teorización del Antiguo Régimen* o como *umbral de la contemporaneidad*”. COLOMER MARTÍN-CALERO J.L., “Inmanuel Kant”, en *Historia de la Teoría Política*, Fernando Vallespín (ed.), tomo 3, cap. 4, Alianza Editorial, Madrid, 2002 (reimpr. 2012), p. 243. “La diversidad de planos en los que opera la reflexión kantiana”, también ha sido aludida por el profesor Pérez-Luño, pues “de sus tesis pueden deducirse lo mismo las premisas para una formulación definitiva de la teoría constitucionalista liberal (...) que se le puede llegar a considerar legitimador de la concepción absolutista”. PÉREZ-LUÑO A.E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en *Historia de los Derechos Fundamentales*, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (eds.), Tomo II: Siglo XVIII, vol. II: La filosofía de los derechos humanos, Dykinson, Madrid, 2001, p. 462.

¹⁹ Para ello puede consultarse COLOMER MARTÍN-CALERO J.L., *La teoría de la justicia de Inmanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995. Allí remitimos para un estudio más completo y profundo. Este mismo profesor aporta una nutrida y comentada bibliografía de las obras sobre Kant en COLOMER MARTÍN-CALERO J.L., *Inmanuel Kant*, op. cit. pp. 312-316.

²⁰ Recuérdese que la primera formulación del imperativo categórico rezaba: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”, KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto R. Aramayo y estud. introd. de Maximiliano Hernández Marcos, Gredos, Madrid, 2010, p. 39 [paginación de la ed. de la Academia: Ak. iv, 421].

«Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»²¹.

Esta segunda formulación del imperativo categórico nos compele a no tratar a los demás meramente como un medio, sino como fines en sí mismos, como personas que merecen respeto, sean cuales sean sus circunstancias subjetivas. Mientras que los fines relativos no pasarían de constituir fines subjetivos, que solo pueden servir de fundamento a imperativos hipotéticos «como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere»²², los hombres como fines, esto es, las “personas”, son llamadas por Kant “fines objetivos”, que son los únicos capaces de fundamentar un imperativo categórico:

«Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo»²³.

Si el hombre *no es un fin a realizar*, sino *un fin en sí mismo*, la pregunta que de ello se sigue es automática: ¿Qué es lo que es *fin* en sí mismo? Esta capacidad o libertad que hace al hombre fin en sí mismo es su *dignidad* que le sitúa por encima de cualquier *precio*:

«En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad (...) Lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser un fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad»²⁴.

Al expresar Kant que *la humanidad misma es una dignidad* introduce, en conexión directa con la noción de fin en sí mismo, la idea de dignidad de la persona humana:

«La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y

²¹ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 47 [Ak. iv, 429]. Para el profesor Manuel Garrido “la primera formulación del imperativo categórico nos presenta a esa moral como una ética del deber y de la obligación, como una deontología. Pero la segunda formulación del imperativo categórico, inspirada en la idea de humanidad, le da a dicha moral un rostro, valga la redundancia, más humano, más altruista y solidario. Y la tercera formulación, que proclama la autonomía de la voluntad y pone a ésta en conexión con el reino de los fines, abre la puerta a una ética de la esperanza en una futura instalación de ese reino en la política y en la historia”. GARRIDO M., “Puntos vulnerables del proyecto ético de Kant”, en KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con los comentarios de H.J. Paton, ed. de Manuel Garrido, trad. del texto de Kant de Manuel García Morente y del texto de Paton de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1ª ed. 2005 (reimpr. 2009), p. 208.

²² KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 32 [Ak. iv, 414].

²³ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 46 [Ak. iv, 428].

²⁴ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 52 [Ak. iv, 435].

en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre»²⁵.

H. J. Paton fue uno de los más autorizados expertos del pasado siglo XX en el pensamiento ético kantiano. Su obra *The Moral Law*, publicada desde 1947 en Hutchinson University Library de Londres, sigue editándose como pieza esencial comentada de la *Fundamentación*. Allí sobre esta dignidad en el sentido de Kant podemos leer:

«Una cosa tiene un precio si es posible encontrar un sustituto o equivalente de ella. Tiene dignidad o excelencia si no admite ningún equivalente. Sólo la moralidad o virtud tienen dignidad -y la humanidad en la medida en que sea capaz de moralidad-. En este sentido, no puede ser comparada con las cosas que tienen valor económico (un precio de mercado), o ni siquiera con las cosas que tienen valor estético (un precio del gusto)»²⁶.

Entre lo que tiene *precio* y lo que posee *dignidad* «la ética kantiana traza una gruesa línea divisoria entre ambas definiciones»²⁷. Hay que destacar tres aspectos en esta caracterización de la dignidad.

1. En primer lugar, si la humanidad es la capacidad que tiene el hombre de proponerse motivos de su acción, entonces es tautológico que la humanidad solo es predicable de los seres humanos. Explica Rawls que «Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural (...). Estas facultades incluyen, primero, las de la personalidad moral, que hace posible que tengamos una buena voluntad y un buen carácter moral; y, segundo, aquellas capacidades y habilidades que ha de desarrollar la cultura: mediante las artes y las ciencias y cosas similares»²⁸. Las facultades propias de la humanidad kantiana son, por tanto, de dos tipos: morales e intelectuales. Las primeras nos constituyen como seres de buena voluntad y con carácter moral y las

²⁵ KANT I., *La Metafísica de las Costumbres*, estud. prelim. de Adela Cortina Orts y trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 4ª ed. 2005 (reimpr. 2012), pp. 335-336 [ed. de la Academia: Ak. vi, 462].

²⁶ Estas acotaciones o comentarios de Paton los cito por la traducción al castellano de Carmen García Trevijano, *Comentarios a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 242.

²⁷ CASSIRER E., «Kant y Rousseau», en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, ed. de Roberto R. Aramayo y trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, colección de Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 2007 (1ª reimpr. 2014), p. 169.

²⁸ RAWLS J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2007, p. 241.

segundas enraízan con la cultura. La combinación de ambas distinguen al hombre, como ser razonable y racional, dotado de dignidad, del resto de criaturas.

2. En segundo lugar, la dignidad se concreta en la capacidad del hombre de proponerse fines a sí mismo. Así el hombre queda vinculado «sólo a su propia y sin embargo universal legislación, y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad»²⁹. Es una capacidad que se distribuye por igual entre todos los seres racionales y que posee un valor absoluto en sí misma y, por ello, puede servir de fundamento a las leyes morales.

Puesto que toda ley contiene en su definición la idea de universalidad, la fórmula de la ley moral no puede ser otra que ésta: es moral aquello que puede convertirse en ley universal. Sólo es moralmente bueno aquello que puede ser estimado universalmente como bueno y valer como bueno para todos sin excepción. Ningún ser racional puede querer, como tal ser racional, que el asesinato, el robo o la promesa ficticia³⁰ se convirtieran en norma universal. Por eso, tales acciones, al no poder ser queridas universalmente, no pueden ser morales. «¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en ley universal?», se pregunta Kant y responde: «de no ser así, es una máxima reprobable»³¹.

3. En tercer lugar, si la humanidad es contenido de la dignidad, y la dignidad es aquello que es fin en sí mismo, el ser humano, como poseedor de dicha propiedad (poseedor de humanidad), es fin en sí mismo, insustituible, incondicional e incomparable. Es por ello que sólo el hombre, por ser fin en sí mismo y poder darse fines a sí mismo, es el único llamado a ocupar el *reino o dominio de los fines*:

«El concepto de cada ser racional que debe ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de un reino de los fines. Entiendo por reino la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes»³².

Tenemos, pues, una relación entre una pluralidad de sujetos (integrantes de ese reino) como marco de los principios morales (leyes comunes). Dos preguntas nos surgen: ¿quiénes integran ese reino? y ¿cuáles son esas leyes comunes? Por lo que se refiere a lo primero: «un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla

²⁹ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 50 [Ak. iv, 432].

³⁰ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 21 [Ak. iv, 403].

³¹ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 21 [Ak. iv, 403].

³² KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 51 [Ak. iv, 433].

universalmente dentro del mismo, pero también está él mismo sometido a esas leyes. Pertenece a dicho reino como jefe cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro». Esto significa que «cada cual no sólo persigue sus fines (permisibles) personales dentro de los límites de los deberes de justicia (los derechos del hombre), sino que también da un valor significativo y apropiado a los fines obligatorios ordenados de los deberes de virtud. Estos deberes, para enunciarlos sumariamente, son promover la propia perfección moral y natural y la felicidad ajena»³³. Estos dos fines-deberes que ha de proponerse cada cual como horizonte de su dignidad los veremos más tarde.

Y la segunda cuestión se respondería diciendo que la ley común es aquella según «cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás nunca simplemente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Mas de aquí nace una *conjunción sistemática* de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de fines»³⁴.

De la contestación a estas dos preguntas se extraen, pues, las dos características que aparecen en la noción de “reino”: «en primer lugar, la de “unión sistemática”, lo que equivale a decir que no se trata de una mera “aglomeración”, sino de una “articulación”, de una unión realizada bajo la idea de una totalidad, y en segundo término, la de que esta “articulación” tiene lugar “gracias a leyes comunes”, es decir, según un principio abstracto de ordenación»³⁵. Se trata, entonces, de poner en el centro de la concepción de un mundo según el principio moral, la noción de los seres humanos como fines en sí y de hacer posible la convivencia entre la pluralidad infinita de los fines que cada uno en tanto sujeto de libertad pueda proponerse. Esa *conjunción sistemática* es el marco de «leyes que permiten a quienes son fines en sí alcanzar sus fines subjetivos, sin impedir a los demás que también los alcancen, sino más bien fomentando que puedan hacerlo unos y otros»³⁶.

2.2. Dignidad y autonomía

La autonomía es la que hace a una persona sujeto de la ley moral: «la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»³⁷. La autonomía hace ya acto de presencia en relación con la dignidad humana, siendo la

³³ RAWLS J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op. cit., p. 265.

³⁴ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 51 [Ak. iv, 433].

³⁵ GONZÁLEZ VICÉN F., “La filosofía del Estado en Kant”, en *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las Ideas*, Fernando Torres editor, Valencia, 1984, p. 42.

³⁶ CORTINA A., “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Julián Carvajal Córdón (coord.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, p. 244.

³⁷ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 53 [Ak. iv, 436].

autonomía «para Kant la gloria de nuestra libertad y el sello de nuestra dignidad»³⁸. Cabe afirmar que la autonomía es «condición y único posible origen de principios morales: sólo aquellos que la voluntad se da a sí misma pueden vincularla incondicionalmente»³⁹. Por eso «la autonomía de la voluntad es el principio supremo de la moral: la autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal»⁴⁰.

A la idea de dignidad humana le sigue la idea de un ser racional autónomo, que elige, que tiene capacidad para elegir, las leyes que se dicta a sí mismo, que se autolegislá *las máximas de su elección*. En consecuencia, «todas las máximas subjetivas deberán ajustarse a ese imperativo que dice que el deber moral es una ley autónoma, autoimpuesta y, como tal, des-interesada, no sometida a ningún interés empírico, sino sólo a un interés racional»⁴¹. De ahí que esa ley sólo responda a los imperativos a los que ella misma se somete, pues no conoce otra autoridad distinta de aquella de donde ella misma procede. Al ser una ley autónoma, procedente del agente moral, no puede atenerse a otros dictados ajenos que la conformen heterónomamente, vengan éstos de la religión, el Derecho o de cualquier otra autoridad externa al propio sujeto. Solo en la consideración de cada individuo como sujeto de libertad y, así, predicando su posición de “legislador”, cabe poder hablar en propiedad de un sujeto verdaderamente autónomo, no heterónomamente constituido, sino que es su propia voluntad la que es “universalmente legisladora”:

«Esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora»⁴².

Y esta capacidad está distribuida por igual entre todos los seres humanos, que por ello son iguales en dignidad⁴³. Así, «esta dignidad tiene la fuerza de incluir a todas las

³⁸ GARRIDO M., “Una ética de la libertad”, en KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con los comentarios de H.J. Paton, ed. de Manuel Garrido, trad. del texto de Kant de Manuel García Morente y del texto de Paton de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1ª ed. 2005 (reimpr. 2009), p. 16.

³⁹ COLOMER MARTÍN-CALERO J.L., *Inmanuel Kant*, op. cit., p. 261.

⁴⁰ KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 58 [Ak. iv, 440].

⁴¹ CAMPS V., *Breve historia de la ética*, cap. 12: Kant. La autonomía moral, RBA, Madrid, 2013, p. 242.

⁴² KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 52 [Ak. iv, 434].

⁴³ No me voy a detener en la relación dignidad-igualdad. Baste señalar que los seres humanos son iguales porque comparten la cualidad de “un valor absoluto interior” con otras personas. Por ser iguales, quedamos todos subordinados, y en el mismo plano, a la ley moral. Nuestra percepción de la igualdad está relacionada con la universalidad y la racionalidad, ya que por un lado la dignidad es una propiedad que es común entre los seres humanos, y por otro lado,

personas como miembros de un posible dominio de los fines. También libra al valor de las personas de toda comparación con los valores relativos y subordinados de las cosas»⁴⁴. Por ello, todos somos iguales en dignidad independientemente de nuestra clase social, riqueza, trabajo o mérito. La dignidad es intrínseca a la condición humana y no dependiente, así, de factores externos o relativos.

Que la dignidad esté presente en todas las personas no implica que todas ellas vayan a hacer el mismo uso de su autonomía ni evita que algunos ejercieran esta capacidad deficitariamente. Pero, «a pesar de un ejercicio incorrecto de la autonomía que lleva a realizar acciones inmorales, la dignidad queda intacta. Los individuos seguimos siendo dignos aunque hagamos un uso inmoral de nuestra autonomía. Sin embargo, el mal uso de la autonomía no es gratuito: nuestra conciencia de la dignidad puede resultar dañada y, en este sentido, la percepción y evaluación de nosotros mismos como agentes que hemos realizado actos inmorales puede hacernos perder reverencia hacia nosotros mismos»⁴⁵.

Tal es el caso de la mentira, las autolesiones o el suicidio. Estas *cuestiones casuísticas* -como Kant las llama- pueden ilustrar el mal uso de la autonomía; aunque, si bien es cierto, son ejemplos que han sido muy controvertidos⁴⁶.

Podemos observar que el uso que las personas pueden hacer de su autonomía no es uniforme y dista mucho de ser armónico. Precisamente porque tenemos libertad para

porque la dignidad se fundamenta en que somos seres racionales. En virtud de la común dignidad que todos poseemos “debemos ser respetados porque somos seres humanos. Toda persona merece igual respeto en cuanto ser humano y en cuanto poseedora de dignidad. El concepto de dignidad garantiza una igualdad entre las personas al margen de las relaciones sociales de poder y subordinación y, en especial, tiende a confirmar la idea de que las personas poseen igual capacidad para desarrollar sus vidas morales”. PÉREZ TRIVIÑO J.L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, Fontamara, México, 2007, p. 25. Un buen tratamiento del valor igualdad en relación a estos puntos puede encontrarse en CALSAMIGLIA A., “Sobre el principio de igualdad”, en *El fundamento de los derechos humanos*, op. cit., pp. 97-110.

⁴⁴ RAWLS J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op. cit., p. 267.

⁴⁵ PÉREZ TRIVIÑO J.L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, op. cit., p. 23.

⁴⁶ La casuística kantiana lejos de arrojar luz a su contenido teórico, es más bien confusa y provoca extrañeza. Las conclusiones que de sus ejemplos se siguen no son de fácil aceptación. Los casos concretos que Kant propone parecen burlarse de las propias obligaciones absolutas por él formuladas. Así “ningún adversario hubiera podido desacreditar más fuertemente el principio cardinal kantiano -el no considerar nunca a la persona como medio, sino siempre como fin- que lo que Kant lo hizo con su casuística”. WELZEL H., *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. de Felipe González Vicén, cap. IV: el idealismo alemán (Kant y Hegel), BdeF, Buenos Aires, 2011, p. 231. Para Victoria Camps, es mejor no recordar esta triste casuística “pues no contribuye sino a echar leña al fuego del tan justamente criticado rigorismo kantiano”. Estos ejemplos que afean la dignidad humana “son puro reflejo del sentir moral de la época, a saber, la moralidad cristiana más tradicional con matices de austeridad pietista que no desdican de la ascética moral del trabajo. Al Kant que presume de prescindir de la religión para construir una moral racional y autónoma se le viene abajo la teoría en cuanto empieza a dotar de contenidos los principios morales. Al Kant ilustrado del *sapere aude* se le oscurecen de pronto las luces de la mera razón. Pues, mayormente, los vicios que aquí señala no proceden del supuesto autoconocimiento racional: se encuentran en el catecismo y llevan el nombre de pecados capitales”. CAMPS V., “La dignidad según Kant”, en *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Manuel Cruz, Miguel Á. Granada y Anna Papiol (eds.), Crítica, Barcelona, 1989, p. 418. También Esperanza Guisán achacaba a “la formación pietista de Kant el ser sin duda la causante de esa concepción desgarradora del individuo como un ser en perpetua lucha contra sus inclinaciones”. GUISÁN E., “Kant contra la felicidad personal”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, op. cit., p. 258. Sus ejemplos seguramente no fueron los más afortunados: desdibujaron su propuesta y refutaron, en gran parte, lo que él mismo pretendió afirmar. Pero creo que el mérito y grandeza de su obra no debe juzgarse, ni mucho menos, por los infortunios que le jugaron sus ejemplos.

decidir, cada uno puede optar por esto o aquello. Y en esa elección autónoma de cada uno pueden producirse colisiones, pues nada asegura que la elección de uno no entorpezca el curso de acción autónoma de otro. Kant no fue ajeno a esa problemática y se pregunta cómo es posible conseguir una armonía de voluntades si cada una es legisladora de sí misma y construye su propia ley, lo que puede conducir a leyes enfrentadas entre sujetos que legislan de forma opuesta⁴⁷. Para el cierre de ese círculo, ya conocemos la solución de Kant: la ley moral tiene que ser universal. Además de ser libre y autónoma, tienen que quererla sin excepción y coincidir en ella todos los seres racionales. Y tal condición se cumple en el reino de los fines. Somos autónomos, sí, pero lo somos para darnos una ley cuyo requisito para ser moral es que sea la misma para todos. Así pues, la autonomía de cada uno ha de llevar necesariamente a la unidad de voluntades. El reino de los fines se concibe de esta forma como la voluntad unificada de todos los hombres que no se autodeterminan por capricho, sino que se guían por el imperativo de una ley universal y racional. Tenemos libertad para decidir lo que *queremos querer* y, a su vez, la ley moral nos dice qué es lo que *debemos querer*⁴⁸. Y ese querer no es más que lo que cualquier otro semejante también puede llegar a querer. Ese querer *universal* ya es compatible y compartido con el querer de cualquier otro sujeto (que habrá seguido en el curso de sus decisiones la misma máxima universal).

2.3. Dignidad y no interferencia

De la idea kantiana de dignidad se desprende «una concepción de los derechos en la que estos funcionan como protección de los individuos frente a las eventuales interferencias externas»⁴⁹. En efecto, somos respetuosos con la dignidad de los otros cuando los dejamos perseguir los propios fines y propósitos que ellos mismos han elegido

⁴⁷ Roberto Rodríguez Aramayo ha estudiado “la decisiva influencia de Rousseau sobre Kant”, haciendo ver el paralelismo del reino de los fines kantiano con la idea rousseauiana de voluntad general. De tal modo que “quien se halle mínimamente familiarizado con los planteamientos éticos del filósofo de Königsberg podrá comprobar cuánto pudieron influir en ellos esas reflexiones rousseauianas”. Ello se podría comprobar a partir de la incorporación que hace Kant en su ética de la definición de “ley” dada en la *Enciclopedia* por Rousseau en su artículo sobre *Economía política*. Para Aramayo, “Kant fue un buen discípulo de Rousseau” que “supo trasladar a sus planteamientos éticos las reflexiones político-morales de Rousseau”. RODRÍGUEZ ARAMAYO R., “Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta ‘kantiana’ por una primacía moral”, en ROUSSEAU J.J., *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Roberto R. Aramayo (ed.), Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 37 y 45. La “honda huella” de Rousseau sobre este punto en el pensamiento de Kant también ha sido señalada por Javier Muguerza, para quien el republicanismo de Kant “no pasaba de proponer un moderado Estado liberal de Derecho allí donde cierto Rousseau coquetearía con la propuesta de una democracia directa de carácter asambleario”. MUGUERZA J., “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”, en *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 91 y 93.

⁴⁸ Señala Victoria Camps que “la ley interior no es cualquier ley, no es arbitraria. Es la ley que manda según el principio supremo de la moralidad (...). Quiere decir esto que la libertad interior no autoriza a cada uno a hacer lo que quiere, sino *lo que debe*. A la persona moral no le está permitido degradarse y convertirse en cosa. Comportarse dignamente es atenerse a los principios de la libertad interior o de la moralidad, haciendo que éstos se impongan a los deseos”. CAMPS V., *La dignidad según Kant*, op. cit., p. 417.

⁴⁹ PÉREZ TRIVIÑO J.L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, op. cit., p. 25.

autónomamente. Esta idea de no intromisión, capital para el liberalismo clásico y que desarrollará magistralmente Mill, «es central en el universo moral y político kantiano»⁵⁰. Solo se pueden perseguir los fines que uno se autolegisla si se es libre tanto para autodictárselos como para llevarlos a cabo, es decir, para elegirlos, determinarlos y, a la postre, perseguirlos y alcanzarlos: «la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo»⁵¹.

No ha existido acuerdo pacífico en torno a la concepción de la felicidad de Kant. Sí es un deber el procurar la felicidad ajena⁵² pero, debido a «su repulsa del eudemonismo», con respecto a «la felicidad vital Kant sólo reconoce el criterio de la plena renuncia»⁵³. Para Victoria Camps, «la exclusión de la felicidad como fin último del ser humano, quien no debe aspirar a ser feliz, sino, en todo caso, a ser digno de felicidad, coloca a Kant en el grupo de filósofos que, a pesar de proponerse una ética secularizada, no llegan a superar la acusación de pecaminosidad que la religión atribuye a los deseos humanos»⁵⁴. También Esperanza Guisán era tajante al afirmar que «Kant no supo comprender el valor de la felicidad personal» y su ética es «un atentado contra la felicidad del ser humano»⁵⁵. Para Rodríguez Aramayo, este rechazo del eudemonismo sería otro dato que acercaría a Kant a Rousseau, pues ambos autores «entienden que los principios éticos no persiguen directamente la felicidad propia del eudemonismo, sino más bien el sosiego interior de hallarse contento con uno mismo»⁵⁶.

En todo caso, conviene incidir, salvadas las dificultades de su configuración, en que la felicidad postulada por Kant, con todos los matices que se quieran añadir, es individualista y alcanzarla requiere que nos dejen solos, *libres*, pero con la adecuada garantía y protección de que podemos ser feliz a nuestra propia manera, sin injerencias: «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le

⁵⁰ PÉREZ TRIVIÑO J.L., *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, op. cit., p. 26.

⁵¹ KANT I., *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 237 [Ak. vi, 386].

⁵² Solo puede constituir un *deber* para mí, en el sentido fuerte kantiano, la felicidad de los otros, no la propia: “Cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, cuyo fin (permitido) hago yo *con ello también mío*”. Y remacha Kant: “lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad”. KANT I., *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 240 [Ak. vi, 388]. Las cursivas y paréntesis son de Kant.

⁵³ CASSIRER E., *Kant y Rousseau*, op. cit., pp. 208 y 209.

⁵⁴ CAMPS V., *Breve historia de la ética*, op. cit., p. 251.

⁵⁵ GUISÁN E., *Kant contra la felicidad personal*, op. cit., p. 253.

⁵⁶ RODRÍGUEZ ARAMAYO R., *Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta 'kantiana' por una primacía moral*, op. cit., p. 40.

parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)»⁵⁷. Frente a ello, un gobierno que se constituyera al modo de un padre para con sus hijos, esto es, «un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable»⁵⁸.

Entre los fines del Estado no contabilizamos el de hacer felices a sus ciudadanos; la felicidad es algo que «el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo, al mantener con el Derecho las esferas inviolables del obrar individual»⁵⁹. El cometido del Estado «no es conseguirmos por la fuerza la felicidad», su deber no es intervenir señalando «lo que, según su parecer, conduce mejor a la felicidad individual o colectiva, sino exclusivamente cuidar de que cada ciudadano pueda desarrollar su actividad libremente dentro de los límites señalados por el Derecho, y sin que nadie pueda perturbar la esfera garantizada por el orden jurídico»⁶⁰. La felicidad no debe erigirse en meta de la legislación, pues cada persona puede concebirla de forma distinta y «sólo la moralidad puede asegurar en la praxis humana la compatibilidad entre los múltiples planes y modos individuales de ser feliz»⁶¹.

La concepción que se desprende de esta tesis es la de «un concepto de Derecho de Kant que se refiere a las acciones externas y no, como su concepto de la moral, a la actitud interna»⁶². Al Derecho⁶³ sólo se le reserva su condición de regulador de la coexistencia de

⁵⁷ KANT I., *En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y estudio introductorio de Maximiliano Hernández, Gredos, Madrid, 2010, p. 274 [Ak. viii, 290].

⁵⁸ KANT I., *En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica*, op. cit., pp. 274-275 [Ak. viii, 291].

⁵⁹ GONZÁLEZ VICÉN F., *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit., p. 87.

⁶⁰ GONZÁLEZ VICÉN F., *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit., p. 88.

⁶¹ HERNÁNDEZ M., *Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón*, estudio introductorio a KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto R. Aramayo, Gredos, Madrid, 2010, pp. LXVIII-LXIX.

⁶² BLOCH E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, ed., estud. prelim. y notas de Francisco Serra, trad. del alemán de Felipe González Vicén, Dykinson, Madrid, 2011, p. 153.

⁶³ Recordemos que el principio universal del Derecho propugnado por Kant hace que sea justa toda acción cuando “permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”. KANT I., *La Metafísica de las Costumbres*, Primera Parte: Principios metafísicos de la doctrina del Derecho, op. cit., p. 39 [Ak. vi, 231]. Para González Vicén, “dos son las ideas fundamentales que se encierran en este concepto del Derecho: la idea de una limitación de la “libertad” y la de que esta limitación debe tener lugar de acuerdo con una ley general”. Y añade D. Felipe que el punto de partida en la reflexión jurídica kantiana es la “asocial sociabilidad del hombre”; la inclinación humana a vivir en sociedad, unida a la tendencia a obrar de tal modo que resulta imposible toda vida en común. Este conjunto de acciones contrapuestas y desvinculadas unas de otras es la material sobre la cual se ejercita el Derecho como orden. O, para decirlo con palabras de Kant, el objeto del Derecho no son las relaciones del hombre consigo mismo, no del hombre con Dios, sino del hombre con los demás hombres”. GONZÁLEZ VICÉN F., *La filosofía del Estado en Kant*,

las libertades individuales, y al Estado su papel de garante en dicha regulación exigiéndole que no injerencia en el libre desarrollo de aquellas libertades. El postulado de la autonomía se convierte así en un postulado dirigido al hombre en su ser concreto y que, por tanto, sólo él, en su individualidad, tiene que cumplir; y «al Derecho le incumbe exclusivamente establecer aquellas condiciones que posibilitan y aseguran el cumplimiento de aquel imperativo en el mundo de las relaciones sociales»⁶⁴. Ya que nuestro interés benevolente por la felicidad de otros nos llevará a ignorar o menospreciar la exigencia básica de su consideración como sujetos libres en la determinación de sus fines y, así, de su propia concepción de la felicidad:

«Quien sólo puede ser feliz por decisión de otro (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?»⁶⁵.

Y en las *Lecciones sobre la ética* retoma Kant con fuerza esta misma denuncia: «por eso nadie puede hacerme feliz contra mi voluntad sin cometer injusticia para conmigo. Una forma de coaccionar a otro es imponerle el modo en que ha de ser feliz; tal es el subterfugio de la nobleza frente a sus súbditos»⁶⁶.

Porque el Derecho no tiene como fin «asegurar el cumplimiento del principio de autonomía en la convivencia; sino sólo hacerlo posible; no cuidar de su realización por el hombre, sino establecer un marco general, dentro del cual pueda ser cumplido ese cometido esencialmente individual»⁶⁷. En idéntico sentido, para Cassirer, el Estado «no es la fuente de la felicidad y su sentido no consiste en reportar al hombre goces espirituales. Se trata más bien del marco en el que el hombre debe probar y comprobar su libertad»⁶⁸. Precisamente porque el Estado no impone un único modo de alcanzar la felicidad, el ciudadano tiene libertad para perseguirla a su manera. Una libertad de seguir su propia voluntad por los cauces que mejor le parezcan, quedando el Estado limitado solo a garantizar el poder transitar por cualquiera de ellos.

op. cit., pp. 48 y 49. Lo que también resaltó Cassirer cuando afirmaba que “es el *antagonismo* de las fuerzas lo que acarrea todos los sufrimientos para la humanidad y, por otra parte, ese juego de fuerzas es lo único que hace posible a la humanidad”. CASSIRER E., *Kant y Rousseau*, op. cit., p. 209.

⁶⁴ GONZÁLEZ VICÉN F., *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit., p. 56.

⁶⁵ KANT I., *Antropología práctica*, ed. Roberto R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990 [Ak. vii, 268].

⁶⁶ KANT I., *Lecciones sobre la ética*, introd. y notas de Roberto R. Aramayo, trad. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1988, p. 90 [Ak. xxvii, 281].

⁶⁷ GONZÁLEZ VICÉN F., *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit., p. 56.

⁶⁸ CASSIRER E., *Kant y Rousseau*, op. cit., p. 211.