

## APUNTES SOBRE EL IMPERATIVO CATEGORICO Y LOS DERECHOS HUMANOS

(A propósito de recientes interpretaciones de Kant) (\*)

JOSE M.<sup>a</sup> ROJO SANZ

Valencia

«El que se miente a sí mismo y escucha su propia mentira, llega a no distinguir la verdad en sí ni en torno suyo, perdiendo entonces el verdadero respeto para él y para los demás. Al no respetar a nadie, deja de amar, y para ocuparse y distraerse en la ausencia de amor, se entrega a las pasiones y a los goces groseros, llegando hasta la bestialidad en sus vicios, lo que proviene de mentirse constantemente a sí mismo y a los demás.»

(F. DOSTOIEWSKI, *Los Hermanos Karamazov*.)

El hecho mismo de que se haya organizado un Simposio internacional, cuyo tema sea la actualidad de Kant en la Filosofía del Derecho, es un claro exponente de que el pensamiento del filósofo de Königsberg permanece vivo y no sólo, precisamente, en la filosofía jurídica. En efecto, del mismo modo que se ha dicho que toda la filosofía posterior a Hegel consiste de alguna manera en un diálogo con él, también se podría afirmar, sin temor a equivocarse, que el influjo de Kant se deja sentir aún en todo el ámbito filosófico y que nadie que quiera profundizar en el pensar filosófico podrá dispensarse del diálogo con él. En el ámbito jurídico este «diálogo» viene exigido sobre todo a partir del momento histórico en que comienza a llevarse a cabo la positivación de los derechos humanos (1). Todo estudio sobre estos derechos, si trata de ser de carácter fun-

---

(\*) Comunicación presentada al Simposio Internacional sobre «La actualidad de Kant en la Filosofía del Derecho» (mayo de 1985).

(1) Acerca de la positivación de los derechos humanos, puede verse: G. PECES-BARBA, *Derechos fundamentales*, Ed. Latina Universitaria, Madrid, 1980, y *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Ed. Mezquita, Madrid, 1982. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, sobre todo págs. 52 y sigs., y *Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1984, sobre todo apartados 1.2 y 2; A. MONTORO, *Sobre el proceso de positivación de los derechos humanos*, *Persona y Derecho*, 11, 1984, págs. 293-343. También puede verse AAVV, *Los derechos humanos, significación, estatuto jurídico y sistema*, Anales de la Universidad Hispalense, Sevilla, 1979.

damental, va a exigir una referencia más o menos explícita a Kant (2), cuya influencia en materia jurídica, como es sabido, fue inmediata a la aparición de sus obras fundamentales, alcanzando posiblemente su auge hacia 1785, incluso cuando aún Kant no había escrito su *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), ni su *Zum Ewigen Frieden* (1795), en donde por vez primera se trata con cierta amplitud del problema del derecho, si bien de forma más incompleta que en la *Rechtslehre* de 1797 (3).

Sería de mayor interés, realizar un estudio en donde se trataran todas las influencias que el pensamiento kantiano ejerce en la actualidad, porque el ser un «humanismo», lo cierto es que, hoy día, se constituye en muchos ámbitos incluso como una auténtica «ideología popular» (4). Al mismo tiempo, el carácter apolítico de sus escritos respecto a la razón y a la libertad, la sistematización, e incluso las mismas probables contradicciones internas de su teoría (5), pero sobre todo la máxima intuición kantiana que, a nuestro parecer, se encuentra en la segunda formulación del imperativo categórico, y sobre el cual versará este estudio, convierten el kantismo, como se ha afirmado, en una auténtica «incitación a ir más allá de él, al mismo tiempo que (supone) una conquista irrenunciable», al menos en algunos de sus esfuerzos (6).

(2) Cfr. S. COTTA, *Le probleme du fondement des droits de l'homme*, Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, UNAM, México, 1982, vol. VI, pág. 49: «La question du fondement des droits de l'homme est donc ineliminable. De mon avis, elle exige pour être résolue qu'on se réfère à la structure ontologique de l'homme, à sa nature qu'il ne faut pas identifier à sa structure matérielle ni à cette sensibilité (Sinnlichkeit), de l'influence de la quelles Kant voulait libérer la raison pure et la morale.»

(3) Cfr. F. GONZÁLEZ VICEN, Introducción a la selección realizada por él mismo de escritos de Kant titulada *Introducción a la teoría del derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, págs. 15 y sigs., que recoge y traduce la introducción general a la *Metaphysik der Sitten* y la introducción a la primera parte de aquélla, publicadas conjuntamente por Kant en 1797 en sus *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, según el mismo autor explica (pág. 32). V. t. la obra fundamental sobre el tema de nuestro trabajo de M. A. CATTANEO, *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè Editore, Milano, 1981, págs. 69 y sigs. Autor que, recientemente, ha publicado en la misma editorial *Metafísica del diritto e ragione pura: studio sul «platonismo giuridico di Kant»* (1984).

Para las obras mencionadas del propio Kant, véase *Werke, Im Insel-Verlag Wiesbaden*, 1960-1964; Frankfurt am Main, respectivamente: t. VI, págs. 125 y sigs. y págs. 191 y sigs.; y t. IV, págs. 307 y sigs.

(4) Cfr. A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973, págs. 365-366.

(5) Sobre las posibles contradicciones o incoherencias del pensamiento kantiano, puede verse, entre otros, J. J. GIL CREMADES, «Razón Práctica y Razón Jurídica, en *Derecho, Razón, Práctica e Ideología*, ACFS, 17, 1977, págs. 1-24, así como las respuestas dadas por este autor en el coloquio que siguió a la mencionada ponencia, págs. 34-35. V. t. M. A. CATTANEO, *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, págs. 319 y sigs. En adelante, esta obra será citada con las siglas DUK.

(6) Cfr. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, «El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1962, pág. 50. V. t., N. BOBBIO, *De Hobbes a Marx saggi di storia della filosofia*, Morano Editore, Napoli 1965; F. GONZÁLEZ VICEN, *La filosofía del Estado de Kant*, Universidad de La Laguna, 1952, recogido recientemente en *De Kant a Marx (estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres-Editor, S. A., Valencia, 1984, págs. 13-97.

Que la vuelta a Kant es constante —independientemente de que sea fruto de una mayor o menor consciencia— se puede ver incluso en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español, sin que me atreviese a aventurar si responde directamente a la personal formación iusfilosófica de los magistrados, de la posible influencia ejercida a

El valor de la dignidad del hombre y su necesaria consideración al referirnos a los derechos humanos, como puntos centrales de la filosofía moral y jurídica de Kant, son precisamente los parámetros en los cuales querríamos desarrollar nuestro trabajo. Los textos fundamentales son conocidos: «Nuestra propia voluntad en la medida en que sólo actuaría bajo la condición de una legislación general posible a través de su máxima, esa voluntad para nosotros, en idea, es el objeto específico del respeto; y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa facultad de legislar en general aunque con la condición de estar sometida ella misma a esa legislación». «Actúa de tal modo que tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro emplees siempre la humanidad como fin y nunca como medio.» «La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni por sí mismo) como un simple medio, sino siempre a la vez como un fin y en ello precisamente estriba su dignidad» (7).

Es evidente que la idea central de los derechos humanos y de toda ética natural es el valor de la dignidad del hombre, independientemente del fundamento que se haya dado a la misma a lo largo de la historia: ya sea a través de la Revelación, o en el supuesto de que esté escrita en el corazón del hombre y se manifieste de «todo el que tiene rostro humano» precisaba ya una diferenciación respecto de los animales, no sólo por «el lenguaje y la inteligencia técnica», sino sobre todo por sus posibilidades ideales, capaces de fundamentar por sí solas el que «todo ser con rostro humano» tiene en principio un derecho a la libertad por su itinerante y gradual capacidad de proyectarse, de hacerse a sí mismo y de perdurar (9).

Como certeramente ha señalado Kriele (10), la ilustración política —movimiento tan

---

través del estudio y consideración de otras jurisprudencia constitucionales, especialmente la de la República Federal Alemana, o simplemente al hecho de que como hemos apuntado —el pensamiento kantiano se ha convertido en lugar común de numerosos pensadores y juristas—. Nos referimos en concreto a la sentencia del 11 de abril de 1985, en la que podemos leer: «Nuestra Constitución ha elevado también a valor jurídico fundamental la dignidad de la persona que (...) se halla íntimamente vinculado con el libre desarrollo de la personalidad» (fund. jdco. 8); «indisolublemente relacionado con el derecho a la vida en su dimensión humana se encuentra el valor jurídico fundamental de la dignidad de la persona» (fund. judco. 3). «La dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión de respeto por parte de los demás» (fund. judco.); «la dignidad de la mujer excluye que pueda considerárselo como instrumento» (fund. judco. 11b), dignidad humana que adquiere pleno sentido en todo momento teniendo en cuenta, además, que «la vida humana es un devenir, un proceso que comienza con la gestación, en el curso de la cual una realidad biológica va tomando en corpórea y sensitivamente configuración humana y que termina en la muerte; es un continuo sometido por efectos del tiempo a cambios cualitativos de naturaleza somática y psíquica que tienen un reflejo en el “status” jurídico público y privado del sujeto vital» (fund. judco. 5).

(7) Los dos primeros textos, tomados de la *Einleitung in der Metaphysik der Sitten*, cit. por M. KRIELE en *Brefeiung und politische Aufklärung*, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia, 1980 (trad. cast. de Claudio Gancho, Herder, Barcelona, 1982, pág. 250, nota 6). El tercer texto pertenece a la *Metaphysik der sitten, Werke*, cit., t. IV, pág. 600... Así, por ejemplo, para Maihofer, «el principio kantiano de no tomar a otro como medio, sino como fin en sí mismo, se convierte en el principio fundamental de todo derecho natural existencial» (cfr. L. GARCÍA SANMIGUEL, *La ontología jurídica del Profesor Maihofer*, AFD, 1961, pág. 147).

(8) Cfr. A. E. PÉREZ-LUÑO, *Derechos humanos...*, cit., pág. 142.

(9) Cfr. M. KRIELE, c.c., pág. 53.

(10) *Ibid.*, págs. 49-53.

importante cara a la positivación de los derechos humanos— se desarrolló desde la doctrina ideal del derecho natural, advirtiendo que el fundamento para que pudiera darse una obligación respecto al hombre lo constituía precisamente la dignidad humana: el hombre no podía ser manipulado, sino que debería ser considerado «sujeto» frente a la naturaleza, que era observada como «objeto» por excelencia. La condición para que el hombre desarrollara sus «mejores posibilidades» sería la libertad. En efecto, la consideración exclusivamente empírico-biológica del concepto «dignidad-humana» le hubiera hecho perder su contenido específico y carecería de fundamento el deber incondicionado de respetar dicha dignidad. Por ello, Kant señaló que el hombre como hombre merece una consideración respetuosa y que nadie debe verle nunca como simple medio, sino siempre como fin en sí mismo, suponiendo —fundamento sobre el cual levantaría su imperativo categórico— el deber de respetar la dignidad humana; y, al mismo tiempo, la fundamentación de la dignidad humana supondrá la obligatoriedad del imperativo categórico. Nos sería imposible comprender, ya no sólo a Kant, sino a toda una época de la historia del hombre, sin ver esa conexión entre dignidad humana y moralidad. Incluso si admitiéramos tan sólo la validez negativa del planteamiento kantiano, nos bastaría en principio, ya que la desaparición o negación de la validez general de la ética en aras de una pura consideración naturalista del hombre llevaría a nuevos Auschwitz y Gulag, pues no podríamos contar con ningún fundamento objetivo para no considerar al hombre como un simple medio (11).

La dignidad humana se expresaría a través de la consideración justa y libre del otro, lo cual exige a su vez la consideración del respeto a la gravedad y el cuidado (*Sorge*) (12), permitiendo reconocer al otro como ontológicamente libre e igual a uno mismo y no como un objeto más *in commercium*. En efecto, la moralidad es entendida por Kant como sinónimo de libertad, al considerar como «persona» a «aquel sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación. La personalidad moral —dice Kant— no es por tanto, otra cosa que la libertad de un ser racional bajo leyes morales, mientras que la personalidad psicológica es la mera capacidad de ser consciente de la identidad de su existencia en los distintos estadios vitales, de donde se deduce que una persona no está sometida a otras leyes que aquellas que ella misma se da, bien sola o bien al menos de consumo con otras»; en contraposición a «cosa», que es «un cuerpo que no es susceptible de imputación; todo objeto del arbitrio libre que carece, a su vez, de libertad, se denomina, por eso, cosa (*res corporalis*)» (13). Así, frente al precio de las cosas, valor externo (*Marktpreis* o *Affektionpreis*), el hombre tiene «dignidad», valor interno (*Würde*), por ello sólo él puede no ser tratado como medio, sino que al no tener «precio» no puede ser sustituido por algo equivalente, que es lo propio de las cosas sometidas a «precio». Ese tener que ser tratado como «fin en sí» es, pues, exigencia irrenunciable de toda ética y también de todo derecho (14). En base a esta dignidad —antes que por razones económicas o políticas y, aunque en este punto, no aceptemos, la evolución del discurso kantiano—, la segunda formulación del imperativo categórico sienta las bases para poder rechazar cualquier atentado contra la vida humana: aborto, pena de muerte, mutilación, tortura o guerra, ya que sólo tendría sentido hablar de «dignidad», incluso en el sentido que Kant otorga a esta palabra, dentro del marco de una auténtica y total

(11) Cfr. S. COTTA, texto citado en nota 2.

(12) Cfr. J. DE LUCAS y E. VIDAL, «Los principios básicos de la Constitución (II); el Título I», en *Estudios sobre la Constitución Española de 1978*, Universidad de Valencia, 1980, pág. 49.

(13) *Werke*, t. IV, págs. 329-330.

(14) Cfr. DUK, pág. 9.

cultura, política y económica «de vida». Asimismo, el principio kantiano de la dignidad humana nos permite rechazar también, las diversas formas de colectivismo, las doctrinas mesiánicas del Estado, cualquier tipo de esclavitud, un sistema penal terrorífico, los sistemas en los que «el hombre está hecho para el mercado» así como todo tipo de marginación y discriminación (15).

Frente a lo hasta aquí dicho, pensamos que no cabría objetar el que Kant prescriba honrar a la humanidad en cada hombre en la medida en que entiende no la idea de hombre concreto, sino la de especie humana (16), ni tampoco el hecho de que pretenda derivar de la segunda formulación del imperativo categórico una cerrada defensa de la pena de muerte y, en cierto modo, también de la ley de talión, no sólo porque en estos puntos Kant se nos descubre como incapaz de superar su propio tiempo, sino porque posiblemente, arrastrado por su propio sistema cayese en el error de elevar la ley penal a imperativo categórico, llegando a derivar el derecho penal de la moral y no a través del común origen de la moral y del derecho, cual sería el principio de la dignidad humana en la formulación aquí estudiada, pudiendo haber deducido, sin embargo, la noción de pena de su propio concepto de coacción jurídica, lo que hubiera parecido más coherente tal y como ha señalado Cattaneo (17).

Si se acepta que el hombre no se puede reducir a simple medio, resulta imposible entonces negarle ser sujeto libre, ya que respetar al hombre como fin implica necesariamente tener en cuenta su libertad y, por consiguiente, el respeto a ésta. La consideración del hombre como fin en sí mismo, en efecto, tiene sólo sentido si aquél es concebido como capaz de auténtica moralidad y, por tanto, como libre en su voluntad, porque la libertad deriva del hecho mismo de ser hombre (18). En 1764 lo había advertido Beccaria, cuando en su conocida obra *Dei delitti e delle pene* afirma que «no hay libertad cuando las leyes permiten que, en algunos casos el hombre deje de ser persona y se convierta en cosa» (19). Igualmente, para Rousseau el hombre sería «un ser demasiado noble para deber servir simplemente de instrumento a los demás» (20). Kant podría afirmar también no sólo que el principio «no hagas a los demás lo que no quieras que otros te hagan a ti» se encontraría incluido en su principio de la dignidad humana, sino incluso en quien violase el derecho a la libertad de otra persona la trataría como medio, al no considerar que los otros como seres racionales que son deben ser tratados siempre como fines, «como en grado de asumir en sí el fin de tal acción», ya que la naturaleza racional, por ser racional, existe como fin en sí misma (21). El hombre, en cuanto sujeto de moralidad, es un bien absoluto, un fin en sí mismo, hasta el punto de que, como ha señalado Ballesteros, «Kant destacó con acierto cómo la dignidad personal va unida a la aceptación del dolor inevitable y por tanto al rechazo del hedonismo» —el cual convierte al hombre en medio—: para Kant, en efecto, « si para escapar a una si-

(15) *Ibid.*, págs. 55-56. V. t. J. BALLESTEROS, «La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes», en *Ética y Política en la sociedad democrática*, Espasa Calpe, Madrid, 1980, págs. 265-315 y la *Marginación como desequilibrio entre lo público y lo privado*, en las actas de las Jornadas Internacionales sobre pensamiento comunitario, Centro de Estudios Comunitarios, Mérida, Venezuela, 1984, págs. 189-202.

(16) Hasta Ortega advirtió claramente que «yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como Hombre». Cfr. «El hombre y la gente», en *Obras*, 7, 1969, pág. 148.

(17) Cfr. *DUK*, págs. 2 y 319 y sigs.

(18) Cfr. M. KRIELE, *op. cit.*, págs. 62-63.

(19) C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, 1764, pág. XXVII.

(20) J. J. ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse*, 1761, V partie, lettre II.

(21) Cfr. *DUK*, págs. 6-7.

tuación dolorosa se destruye él (el hombre) a sí mismo, hace uso de su persona como puro medio» (22).

Una idea semejante la expresa Spaemann cuando, al afirmar que el derecho natural no puede concebirse hoy ya como un código de normas, ni como una especie de Constitución, sino que es más bien «una mentalidad», advierte que le sirve de base el que la libertad total contraria a la naturaleza es algo totalmente ilusorio: «No podemos admitir razonablemente —concluye— la posibilidad de huir de la naturaleza. Únicamente podemos elegir si debemos tenerla presente en el recuerdo o relegarla al olvido» (23).

Si para Kant el hombre es fin solamente cuando se tiene en cuenta la constitución subjetiva de nuestra razón, en cuanto que tiene un actuar libre sujeto a leyes morales, no se puede olvidar que el concepto de deber moral kantiano exige objetivamente que la acción sea conforme con la ley y subjetivamente que el respeto por la ley, precisamente porque obrar teniendo como motivo el respeto por la ley es el elemento constitutivo de la moralidad que sirve para distinguirla de otras formas que «simplemente» sean acordes con la ley moral (24).

La consideración de la dignidad humana y del hombre como fin en sí mismo nos conduce a la idea de «respeto» (*Achtung*). En *Eine Vorlesung über Ethik* (25), Kant señala que «la más grande y repetida forma de miseria a que están expuestos los seres humanos consiste en la injusticia, más bien que en la desgracia». Podemos afirmar con Kriele que la obligación de respetar la dignidad humana se ha convertido en la norma de las instituciones políticas y jurídicas y que con esta norma se enfrenta constantemente con la lucha por el poder azuzada por ideologías, sistemas, degeneraciones de la democracia, burocracias e injusticias, así como a la derogación totalitaria de dicho principio o a su total neutralización (26). Pero todo lo dicho hasta aquí carecería de sentido si no tuviéramos en cuenta que el respeto de la dignidad humana es también base del orden jurídico y requiere, como único modo de preservarla universalmente, de la apertura al sentido de lo sagrado gozando de una validez perenne la afirmación de Heidegger de que «más esencial que establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la verdad del ser» (27).

Incluso para el pensamiento ilustrado —señala Kriele— resonaba en el concepto de dignidad humana un recuerdo religioso, de un mundo en el que el hombre era indestructible en su espiritualidad y cuya vida tenía sentido trascendente a lo terreno: «Lo que sostuvo la ilustración política fue ese recuerdo o, al menos, el recuerdo del recuerdo: una metafísica atenuada hasta un mero “presentimiento”, hasta el respeto y la doctrina del deber moral, pero que, en su núcleo último, jamás fue desechado por comple-

(22) Cfr. J. BALLESTEROS, *Derechos humanos: ontología versus reduccionismos*, *Persona y Derecho*, 9, 1982, págs. 241, nota 8. Para el texto de KANT, véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, IV, pág. 61. En este sentido, v. t., V. E. FRANK, *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (trad. cast. de Diorki, Herder, Barcelona, 1979).

(23) Cfr. *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, pág. 340.

(24) Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, pág. 360. V. T. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Derecho y ética*, Tecnos, Madrid, 1977, pág. 35.

(25) Cfr. *DUK*, pág. 23, nota 25: «estas Lecciones fueron impartidas en la Universidad de Königsberg, entre 1775 y 1780-81 y fueron publicadas por vez primera en 1924, en Berlín, por Paul Menzer». La cita corresponde a la pág. 161 de esta edición.

(26) *Op. cit.*, pág. 48.

(27) M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfulligen, Neske, 1959, *passim*; *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeir, 1954, págs. 91 y *sig.* cit. por J. BALLESTEROS, en *Derechos humanos... cit.*, pág. 240 y nota 4.

to» (28). Parece haberlo intuido claramente Kant mismo, al advertir que la humanidad como ley debe ser la suprema condición limitadora de todos los fines subjetivos y que, por ello, debe derivarse de la pura razón sin que pueda hacerlo de la experiencia (29). Sin embargo, aunque «no parece que podamos llegar a preservar el principio misterioso que se encuentra en el corazón de la dignidad humana más que con la condición de llegar a explicar la realidad propiamente sagrada que les es propia», esta cualidad aparece con mayor realce «cuando nos aproximamos ante todo el ser humano considerándolo en su desnudez y en su debilidad, al ser humano descarnado que encontramos en el niño, en el anciano, en el enfermo, en el pobre» (30).

Ahora bien, para Kant la legislación universal proveniente de la voluntad racional es la fuente, el origen, de una «dignidad» (*Würde*) para la cual es particularmente adecuado el empleo del término «respeto» (*Achtung*), al actuar nuestra voluntad sólo bajo la condición de una legislación universal, consistiendo la dignidad del hombre precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora, siempre que sea puesta, al mismo tiempo, ella bajo esta legislación (31).

De esta forma, el deber se configura como la necesidad de una acción originada por respeto hacia la ley (32). Sin embargo, el problema que se plantea pienso que obligaría a interpretar estas palabras en el sentido de que el deber consiste realmente en una acción originada, si por respeto hacia la ley, pero en donde «ley» debiera ser sinónimo de «hombre», o, al menos, de «ley del hombre», para evitar caer en contradicción con la segunda formulación del imperativo kantiano, puesto que se podría decir con Spaemann —recordando también las anteriores palabras de Marcel— que «si el derecho natural sólo lo entendemos como derecho de libertad y de razón, los no nacidos, los niños pequeños y los enfermos mentales» no se contarían «entre los seres cuya vida es justo proteger por naturaleza» (33). Si el respeto por la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, este sentimiento sería el único que plenamente podremos conocer *a priori* e intuir su necesidad —siempre que no fuera de forma puramente inmanente— pues sólo así podríamos dar un sentido pleno, no sólo al principio del hombre como fin, sino a que la humanidad misma pueda ser límite de todo fin subjetivo y, además, fundamento de la ley. En definitiva, y como resumen de todo lo dicho, la idea de dignidad en sí resultaría incomprensible sin referencia a sus raíces metafísicas y religiosas (34).

Quizás haya sido, como explicaba Ortega, la excesiva importancia y extensión que ha logrado la idea de Nietzsche acerca del «presentimiento de peligro ante los demás» (35), uno de los factores determinantes de la inversión del imperativo kantiano en tantos lugares en los que vemos a los seres reducidos a «material de trabajo», a «simple instrumento» (36). Es evidente que, siempre, si bien con mayor eficacia en los últimos tres siglos, «el dominio del espíritu y la eliminación del *ethos* tiene como requisito y

(28) *Op. cit.*, pág. 54. Cfr. t. J. de LUCAS, *La pregunta fundamental*, Persona y Derecho, 9, 1982, págs. 121-125.

(29) Cfr. *Grundlegung, Werke*, IV, pág. 64.

(30) Cfr. G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, París, 1964, pág. 168, cit. por J. BALLESTEROS en *Derechos humanos*, cit., pág. 240, nota 3.

(31) Cfr. *Grundlegung, Werke*, IV, pág. 69.

(32) Cfr. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *El formalismo ético...*, cit., pág. 42.

(33) *Op. cit.*, págs. 338-340 y nota 16.

(34) Cfr. DUK, págs. 26 y sig. y M. KRIELE, *op. cit.*, pág. 54.

(35) Cfr. *El hombre y la gente*, cit., pág. 137.

(36) Cfr. R. SPAEMAN, *op. cit.*, pág. 327.

como objetivo político la extinción de las ideas de dignidad humana y la reducción naturalista del hombre en el plano espiritual», lo que obligaría a admitir que el hombre no tiene por qué ser siempre la meta final necesariamente, sino que puede, al menos en ciertas ocasiones, convertirse en medio. Sin embargo, el resultado inmediato es claro: Se elimina la «dignidad humana» y el hombre queda reducido a «una estructura de necesidad y a la inteligencia técnica». Como advierte Kriele, es en la idea moderna y reciente de «liberación» en donde no sólo la elección de los medios no tiene en consideración alguna la dignidad humana, ni las obligaciones morales derivadas de la misma, sino que «la misma “liberación” discurre en definitiva de tal modo que desaparece hasta el recuerdo de la idea de dignidad humana y sus fundamentos espirituales» (37).

Al considerar la humanidad como fin en sí misma, Kant entiende que en ella se fundamenta precisamente la autonomía, el carácter autónomamente legislador de la voluntad de cada ser racional: razón práctica, libertad moral, ley moral, autonomía de la voluntad, principio del hombre como fin. En esta autonomía, al mismo tiempo que fundamento de la dignidad del hombre y de todo ser racional, la que implica una auténtica y plena libertad moral al traducirse en la capacidad de ser legislador por «sí mismo», excluyendo cualquier interés externo o empírico de observancia de la ley: porque soy libre, puedo decir que poseo una ley moral; porque tengo una ley moral conozco que soy libre; la ley moral es pensada claramente por nuestra razón; si no hubiese libertad no encontraríamos nunca ninguna ley moral. Por eso, libertad, ley moral y dignidad humana son, para Kant, postulados. Sin embargo, el principio de la dignidad del hombre es un principio racional *a priori* de la razón pura práctica, conocido por la conciencia del hombre en sentido moral y racional y no por su conciencia psicológica empírica. Por este motivo, ello no puede referirse exclusivamente a un individuo empírico, o mejor aún, a un ser en el que «empíricamente» observemos su libertad y moralidad: su autonomía; sino que se ha de encontrar en toda humanidad, en todos los hombres en cuanto que participan de la común naturaleza moral y racional. Hoy, parecería difícil a la mentalidad más extendida, que se pueda hablar de una autonomía absoluta de la voluntad, incluso no necesariamente en un sentido propiamente kantiano, allí donde existe el deber de someterla voluntariamente a la ley moral. Lo que es evidente es que para Kant no es concebible ni ley sin libertad, ni libertad sin ley: autonomía de la voluntad sin imperativo categórico y viceversa (38).

Importante, en este punto, resultaba la observación de Welzel (39), acerca de que cuando Kant habla de la voluntad que se da la ley a sí misma, no entiende la voluntad del hombre empírico, sino la voluntad necesaria de la persona en cuanto miembro de un mundo inteligible, porque la autonomía, en sentido kantiano, supondría un orden inteligible de las cosas, un «reino de los fines» (*Reich der Zwecke*). La autonomía es la incorporación de la voluntad individual en la legislación moral general, en el sentido de que las personas, en base a la propia comprensión del contenido de valores de aquellos que está moralmente mandado, prescribe dicho mandato a sí misma. De ahí que la autonomía sea el principio de la libertad moral de la voluntad pues designa la particular relación existente entre obligación y libertad en el acto moral; la autonomía es libre auto-obligación a la legislación moral objetiva, «no asumiendo la voluntad la ley ciega-mente como mandato externo —lo que sería heteronomía—, sino en cuanto que ella la asume reconociendo su justicia y validez y la prescribe a sí misma». La autonomía, la

(37) *Op. cit.*, págs. 36-41.

(38) Cfr. *DUK*, págs. 8-14, 22-23 y 38.

(39) Cfr. H. WELZEL, *Gesetz und Gewissen*, cit., en *DUK*, págs. 59-60.

dignidad humana, presupone las leyes objetivas del orden inteligible de las cosas, y su conexión con ellas, y esto, aunque la voluntad rechace consciente o inconscientemente esas leyes objetivas, o aunque esté tan sumamente influenciada por la propia realidad física o psíquica —como por ejemplo en los niños y en los enfermos mentales—, que le sea difícil reconocerlas. Se puede afirmar que «es autónoma la misma ley moral puesta por Dios en la razón humana, porque lo que cuenta para Kant no es tanto quién es el autor de la ley moral, cuanto el principio por el que la ley moral debe ser obedecida por sí misma. Kant pretende garantizar la interioridad y autenticidad de la moral defendiendo los principios del racionalismo ético» (40).

Tradicionalmente, se ha pensado que el concepto de autonomía moral —en consecuencia el de dignidad humana— se fundaba para Kant en los siguientes supuestos: la exclusión o no demostrabilidad de la existencia de Dios y la libertad moral; sin embargo, no parece desacertada la opinión de que Kant no los entienda como presupuestos del concepto de autonomía moral y del de la dignidad humana, sino que considere ambos no demostrables —así como sus contrarios, habría que añadir— en el plano de la pura razón teórica. La existencia de Dios y la realidad de la libertad moral son, por el contrario, postulados de la razón práctica. De ahí, se puede concluir que, al desarrollarse el concepto de autonomía de la voluntad moral y el principio de la dignidad humana en el plano de la filosofía práctica, tienen necesariamente como presupuestos la realidad de la libertad moral y la existencia de Dios (41).

Habría que añadir que debe ser reconocida la personalidad, por tanto, siempre allí donde se presente la capacidad de determinarse en base a leyes elegidas por nosotros mismos de entre las leyes objetivas del mundo inteligible de las cosas. Sin embargo, la existencia de este mundo inteligible y su íntima conexión con la personalidad y la moralidad no deja lugar alguno a duda acerca del tratamiento que, como personas, deben recibir los seres en los que la presencia de semejante capacidad sea problemática, tal como ocurre, con los niños y enfermos mentales. En efecto, esta apariencia no podría nunca autorizar a una legislación a tratar a un hombre de modo distinto que como persona, puesto que la misma formulación del imperativo kantiano que nos ocupa exige «que jamás pueda ponerse en el peligro de desconocer la moralidad». En efecto, el reconocimiento de todos los derechos del hombre y el principio de la dignidad humana en su formulación kantiana como raíz de todos ellos es el hecho un presupuesto general de validez moral de toda legislación (42).

El acto más libre de un ser humano, de una persona, en el sentido kantiano, no proviene radicalmente de la sucesión exterior de causas y efectos, ni de la inclinación a ser feliz, sino de la propia razón al determinar la actitud de la voluntad. Es, precisamente, cuando la razón actúa de ese modo, haciendo de «altavoz» de la conciencia moral, cuando incluso el «porque quiero» es un deber, cuya moralidad general o universal, necesaria y válida para todos los hombres, se traduce en la fórmula del imperativo categórico aquí tratada. Cada vez que, en nuestra conducta, una persona es objeto de nuestra acción, no podemos olvidar que no la debemos tratar sólo como un medio, porque no se trata sólo de que el hombre sea capaz de ser legislador universal, sino además de que la humanidad que reside en el hombre, en todo el hombre, legisla universalmente sin

---

(40) DUK, págs. 60-61. En contra de esta opinión se manifiestan Dentice D'ACCARDIO y KAUFMANN y SANTELER.

(41) *Ibid.*, pág. 65.

(42) *Ibid.*, pág. 77. Cfr. J. B. ERHARD, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*, Jena und Leipzig, págs. 15-16.

cesar y, al hombre, a todo hombre, le es posible de hecho admirar y administrar esa facultad y esa legislación de sí mismo (43).

Si prescindir de los fines de las acciones implica prescindir de los contenidos propios de la ética, es obvio que el pensamiento de Kant lleva a un formulismo ético, a un formulismo teórico y a un formulismo jurídico. Como advierte Cattaneo, en la tercera formulación del imperativo categórico el concepto de derecho toma en consideración la «forma» de la relación entre los arbitrios prescindiendo de los fines materiales (44).

Este formulismo planteó, sin embargo, graves problemas de coherencia interna al pensamiento kantiano, tales como la explicación de cómo el hombre puede cometer injusticias y tener la capacidad de actuar contra la libertad y la racionalidad de sí mismo y de los otros como, por ejemplo, ha señalado Bagolini, incluso de no considerar personas a quienes no sean capaces, de ser conscientes de esa capacidad legisladora universal a la que nos venimos refiriendo (45).

Posiblemente, sin embargo, la segunda formulación del imperativo categórico se salvaría de esta acusación de formalismo, por hacer referencia al contenido de los preceptos morales: el respeto de la dignidad del hombre, con la idea de fin como elemento central de su contenido, al tomar al hombre como fin en sí mismo. De esta forma, el contenido de la moral kantiana vendría dado por el deber de respetar en la persona de uno mismo y en la persona de los otros, la humanidad como fin y como valor en sí. Parecería como si el mismo Kant comprendiese que la pura forma de la ley no es suficiente para determinar actos conforme a moralidad. Las aspiraciones jurídicas concretas se derivarían «de la existencia del hombre corporal en la multiplicidad de sus implicaciones mundanales e incluso en la limitación de la situación histórica de la época, antes que del principio ético-jurídico» (46).

Si, por una parte, al formular el principio de la humanidad como fin en sí misma, Kant formula la raíz común de la moral y del derecho, la distinción entre ambos será establecida desde la posibilidad de la coacción externa (47).

En efecto, el deber de respetar la humanidad cuando se refiere a nosotros mismos (*in deiner Person*) es principio de los deberes específicamente morales. Cuando aquel deber se refiere a los demás (*dir Person eines jeden anderen*) es también jurídico, pues exige respetar los derechos de los otros (48).

No parece que se pueda afirmar, por tanto, que derecho y poder de coacción son en Kant una misma cosa, puesto que la persona lo que tiene no es el forzar el ánimo del obligado, sino tan sólo la posibilidad de exigir el cumplimiento exterior, sin olvidar que el monopolio del poder coactivo no se encuentra en el imperativo, ni en la persona, ni en el deber, sino en el Estado; de forma que todo el planteamiento kantiano no podría derivar en la consideración del imperativo como una «remisión en bloque» de todos los

(43) *Ibid.*, pág. 33.

(44) *Ibid.*, págs. 24-25.

(45) Cfr. *La giustizia nella crisi*, RIFD, 1, 1980, págs. 11-13. Nos parece, sin embargo, una crítica excesiva por lo que creemos que podría servir de cierta aclaración la que aporta Cattaneo acerca del adverbio *bloss* en *DUK*, págs. 275 y sigs.

(46) En este sentido: ANDERSON, COHEN, METZGER, DUNNHaupt («imperativo práctico»), DEUGGIERO, BATTAGLIA, WELZEL, GIMBERG, SHREIBER, VIALATEUX, SECHI y, con ciertas reservas, PAUL y LAMANNA. V. *DUK*, págs. 26-36.

(47) Además del mismo CATTANEO, consideran el carácter jurídico de este principio, entre otros, JANET, VLACHOS, AHRENS, DELBOS, DEL VECCHIO, BATTAGLIA y SOLARI. V. *DUK*, págs. 44-50.

(48) Cfr. *Grundlegung, Werke*, IV, pág. 61.

deberes jurídicos a la ética (49). Como certeramente ha dicho Spaemann, para Kant el derecho natural no es una instancia jurídica en competencia con el titular del monopolio del poder. Antes bien, «la primera exigencia del derecho natural es que todos se sometan a una coacción pública común, desde la cual únicamente es posible que se pueda plantear de una manera eficaz la cuestión de lo justo por naturaleza. Es ésta la explicación más acertada, en nuestra opinión, acerca del por qué para Kant no tiene sentido derribar por la fuerza un Estado de derecho existente apelando al derecho natural, lo que supondría una vuelta a la «fuerza» y al derecho como expresión fortuita de la respectiva situación del poder en la cual nadie es bastante fuerte como para permitirse el lujo de preguntar por la justicia (50).

Hablar de coacción, obliga a hacer una referencia, aunque sea breve, a la pena, tema que plantea también problemas de difícil resolución en la teoría kantiana (51). Baste con apuntar aquí, y dentro del tema que se estudia, que si cada uno tiene derecho a hacer valer los propios derechos frente a los otros mediante la exigencia de una coacción, en cuanto que ésta pueda darse según una ley universal y, por lo tanto, sin poder ejercerse exclusivamente al arbitrio de uno, igual que si ninguno tiene derecho a ofender al otro, de todo ello se derivaría: 1) Que toda coacción jurídica está limitada por la universalidad de la ley; 2) que ninguno puede tener derecho a una coacción absoluta e ilimitada hacia los otros, puesto que entraría en contradicción con la segunda formulación del imperativo; 3) que ninguno tiene un deber coactivo ilimitado de obedecer a otro de modo incondicionado, pues tal derecho coactivo ilimitado transformaría a una persona en cosa, lo cual es absurdo (52).

Tal planteamiento es difícilmente reconciliable con la defensa que Kant hace de la pena de muerte. Ahora bien, parece evidente que el principio del hombre como fin vale siempre y en cualquier caso, al menos, «negativamente», es decir «como demostración de la inadmisibilidad de las teorías (penalistas) relativas y, en particular, de la concepción intimidatoria (53).

Otra cosa es la conocida utopía penal kantiana referente a la ideal y gradual desaparición de las penas cuanto más se aproxime un Estado al modelo de concepción kantiana, un Estado al modelo de una concepción fundada sobre la máxima libertad humana (54). No deja de ser interesante apuntar aquí, incluso por lo que a la pena de muerte se refiere, la conocida afirmación de Welzel de que el principio de la dignidad del hombre «no sólo serviría como criterio para juzgar cuando una ley es injusta, sino también como determinante de que una norma que no se acomode a esa exigencia pudiera dejar de ser derecho obligatorio o simplemente derecho» (55). Por todo ello, no puede admitir, en nuestra opinión, que aunque fuese cierto que Kant presta atención sobre los derechos humanos a raíz de la Revolución Francesa (1789), ya en la segunda formulación de su imperativo categórico (1785), se encuentra la fundamentación moral de tales de-

(49) Cfr. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Derecho y ética*, cit., págs. 35 y 97.

(50) *Op. cit.*, págs. 331-332.

(51) Sobre la «pena» en la filosofía práctica de Kant véase el capítulo III de la obra de CATTANEO mencionada.

(52) Cfr. DUK, 75-76. Así L. H. JAKOB, *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*, Halle, 1795, I Teil, IV, Abschnitt, págs. 91 y sigs., 60 y sigs.

(53) *Ibid.*, pág. 292.

(54) *Ibid.*, pág. 326. Esta postura expuesta por KANT en su *Kritik der reinen Vernunft* parece más coherente que la mantenida en la *Metaphysik der Sitten*.

(55) Cfr. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *El formalismo ético...*, cit., pág. 50.

rechos, porque para Kant el que viola los derechos del hombre usa la persona de los otros como un mero medio (56).

Si nos atenemos a actos jurídicos concretos, éstos no pueden tener una fundamentación ética directa, ya que el obrar por esta motivación caracteriza el acto moral. En cambio, Kant mismo advierte que «convertir en principio inmediato de actuación el obrar conforme a derecho es una exigencia que proviene de la ética» (57). Así, el derecho puede ser objeto del obrar moral y la moral fundamento de la obligatoriedad del derecho, a lo que habría que añadir, como señala Spaemann, que «al menos desde un punto de vista político, el derecho de la razón y de la libertad privado del concepto de naturaleza no significa nada más que la exigencia de la coherencia y la consistencia de un sistema político». En efecto, «cualquier derecho de la libertad que prescinde de la vinculación a una naturaleza previa, si no quiere caer en la negación anárquica de lo existente, sólo puede interpretarse de forma sistemático-inmanente o sistemático-formal», lo cual Kant intuía perfectamente en la misma formulación del imperativo, pero arrastrado, sin embargo, por la grandeza de su intuición y la enormidad del sistema, se verá abocado a un abandono de la teleología teniendo que tomar como un equivalente «provisional» su «Reino de los fines» (58).

Hoy día, una atenta consideración de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano desemboca necesariamente en la consideración de los derechos humanos.

Kant hablará de un «contrato originario» en cuanto fuente de derecho que determina incluso lo que es el derecho, así como si la ley promulgada por el legislador es justa o no. El legislador ha de preguntarse si un pueblo se podría dar a sí mismo una ley tal como la que él le propone. Kant habla incluso de un «tener derecho» para así apartar el peligro de una ley que todos quisieran pero que contradijera los principios fundamentales del derecho, porque para Kant, por ejemplo, «ningún pueblo puede decidir no seguir progresando en el conocimiento —en donde “poder” tiene un claro sentido de “tener derecho”— porque ello sería contrario a la humanidad inherente a su propia persona» (59). Este planteamiento que evita absolutizar los derechos y caer en la degradación de la idea misma de derecho, al rechazar la voluntad de poder, el dominio y la autoafirmación ilimitada, exige otros parámetros que fueron elaborados por la ilustración y el pensamiento posterior. Así, por ejemplo, la eficacia real de los derechos humanos que supone al mismo tiempo su validez jurídica, del principio kantiano de la dignidad del hombre exige la eficacia real de los derechos humanos, que supone al mismo tiempo su validez jurídica, que, a la vez, exige la división de poderes. Y así, la libertad de cada pueblo para la configuración de sus propias leyes y para el control público de los tres poderes independientes exigirá que derechos humanos, división de poderes y democracia constituyan una unidad jurídico-institucional, sin la cual hoy día se haría imposible la aplicación del principio kantiano en el ámbito de la política. En efecto, sólo si en un Estado todos los hombres tienen un mismo derecho al respeto de su dignidad humana, puede admitir en su seno la convivencia de todas las concepciones del mundo, y en él los derechos humanos darán sentido al compromiso democrático (60).

(56) Cfr. *DUK*, pág. 54.

(57) Cfr. J. M. RODRÍGUEZ, *El formalismo ético...* cit., pág. 38.

(58) *Op. cit.*, págs. 324-329.

(59) Cfr. K. LISSER, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Verlag, von Reuter & Reichard, Berlin, 1922 (trad. cast. Alejandro Rossi, UNAM, México, 1959, pág. 120).

(60) Cfr. M. KRIELE, *op. cit.*, págs. 42-47. Kriele llega a afirmar que la división de poderes es más importante incluso que el catálogo de los derechos humanos, en el sen-

Como recuerda Kriele, «la tradición de la filosofía estatal democrática hablaba del *sensus communis*, del sentido común, el *common sense* inglés; es decir, de la capacidad de juicio práctico y moral, de la que se puede suponer que es propia de cada uno de los hombres. Desde la antigüedad se consideraba como tiranía imponer al pueblo una voluntad que contradecía su juicio ético. La democracia tenía como meta última llevar a término y mantener la concordia del derecho con la moralidad vigente. Así el juicio ético del pueblo debía ser la instancia suprema de decisión y necesitaba para ello de un derecho de elección igual y universal» (61).

No está de más señalar que, el principio que da sentido a todo este planteamiento es, precisamente, la segunda formulación del imperativo que, hoy, exige una especial atención, no sólo por los problemas económicos y culturales que tiene planteada la humanidad, sino porque a nivel político, sólo existen dos sistemas vigentes: democracias y dictaduras. Sin la vigencia efectiva de aquel principio, también en las democracias ocurriría lo que, entre otros, advertía Ortega en *Una interpretación de la historia universal*, que «la destrucción del derecho no puede suponer sino el envilecimiento del hombre» (62). Y resulta evidente que la negación de hecho del principio de la dignidad humana lleva, tal y como se ha intentado exponer en este estudio, a la destrucción no sólo del derecho, sino de cualquier planteamiento ético posible.

---

tido de que aquélla mantiene la vinculación jurídica de la autoridad estatal y sólo entonces, de apelaciones morales, los derechos humanos se pueden convertir en derechos efectivos. Que sólo cuando el gobernante está ligado por completo al derecho, puede estar también vinculado a los derechos humanos, a la libertad y a la igualdad. Hoy, podríamos afirmar que, por ejemplo, la existencia de un Estado democrático y social de Derecho sería asimismo más importante que dicho catálogo, en el sentido de que aquél se compromete a crear las condiciones necesarias para el efectivo ejercicio de los derechos humanos. Lo cierto es, que, en la actualidad y en la práctica, la existencia de la división de poderes, del Estado social y democrático de Derecho y el propio catálogo de los derechos humanos protegidos constitucionalmente se ha hecho un logro difícilmente separable. Véase sobre este interesante tema, por ejemplo, J. BALLESTEROS, *Los principios básicos de la Constitución (I): El Estado social y democrático de Derecho, sin Estudios sobre la Constitución española de 1978*, Universidad de Valencia, 1980, págs. 37-44 E. DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Ed. Debate, Madrid, 1984, pág. 73, nota 47.

(61) *Op. cit.*, Pág. 64.

(62) Cfr. *Obras*, IX, 1965, pág. 228.



VIII  
RECENSIONES