

DIGNIDAD, AUTONOMÍA MORAL Y RESPETO (APUNTES PARA UNA HISTORIA CONCEPTUAL)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

A la grata y entrañable memoria
de Juan Antonio Carrillo Salcedo

En uno de sus *Proverbios y cantares* nos advierte Antonio Machado:

*Todo necio
confunde valor y precio
(clxi, nº 68)*

A tenor de esta sentencia, habría que reconocer que “el número de los necios es infinito” como enseña el *Eclesiastés*, lo ha sido siempre y lo es también hoy, con la paradoja de que cuando más se insiste en proclamar retóricamente la dignidad del hombre, más sistemáticamente se la vulnera o se la deja caer sin consecuencias. Hoy está consagrado popularmente como un tópico que “todo hombre tiene un precio”, y, por tanto, a mayor precio más valor. Es cuestión —se dice— de trastearlo. Y como reverso de este cinismo moral, se estila un blando y piadoso humanitarismo, al que todo se le vuelve derechos, sin hacer cuenta de la dimensión sustantiva del deber. Pero, “derecho” y “deber”, en sentido jurídico estricto, son términos correlativos y gemelos en su rango, y así se recoge en el artículo primero de la “Declaración de los Derechos del Hombre”:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros¹.

* Sesión del día 27 de noviembre de 2012

¹ En el preámbulo de la Declaración puede leerse la motivación que la inspira: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables

Ambos términos “derecho” y “deber” se mantienen en Kant correlacionados sobre la base de un mismo fundamento:” Todo hombre —dice—tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos” (MS,Ak.VI,46; trad. 335)². Me pregunto si hay una opinión pública internacional que mantenga en vigor este principio y si puede ésta, a su vez, mantenerse viva sobre tan débil autoconciencia moral. Es difícil creer en los derechos humanos sin creer en el hombre, éste es, sin conciencia ética de su dignidad. ¿Y dónde puede estar la sede de esta dignidad sino en la propia conciencia moral que lucha por promoverla?. Recordando a Miguel de Unamuno, a quien Machado veneraba como a su maestro, pudo escribir el poeta en uno de sus apuntes últimos:

La última gran revolución política no invocó los derechos del ciudadano, proclamó los derechos del hombre. ¿Por qué se olvida esto frecuentemente?. Unamuno no lo ha olvidado nunca. Pero Unamuno piensa que mal puede el hombre invocar sus derechos sin una previa conciencia de su hombría³.

A esta hombría sustantiva quiero referirme hoy con el tema de la dignidad, fundamento reconocido de todos los derechos humanos, que en esta idea sustentan su fuerza moral y legitimidad jurídica, como recoge la también la Constitución de 1978⁴.

1. DIGNIDAD COMO RANGO ONTOLÓGICO

La sentencia machadiana, que acabo de citar, es un eco de la lectura de Kant, que Machado llevaba a cabo en su retiro en Baeza, dedicado al estudio de la filosofía en la segunda década del pasado siglo, y, a su vez, la distinción

de todos los miembros de la familia humana” (Declaración universal de derechos humanos. Apéndice al libro de Juan Antonio Carrillo Salcedo, *Dignidad frente a barbarie*. —Como bien advierte Juan Antonio Carrillo, esta Declaración ha ocasionado “una importante transformación del orden internacional en la medida en que, junto al clásico principio de la soberanía de los Estados, ha aparecido otro principio constitucional del orden internacional contemporáneo: *el de la dignidad intrínseca de todo ser humano*”, (*Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, pág. 16). Y todavía más explícitamente aún: “con el reconocimiento de los derechos humanos, el Derecho internacional penetra en el corazón mismo de la soberanía, es decir, en las relaciones de un Estado con las personas que se encuentran bajo su jurisdicción, incluidos sus nacionales, con lo que la noción de soberanía queda remodelada y transformada” (Ibid., p. 46).

² *Die Metaphysik der Sitten*, II^a, pr. 38 en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, VI, 46. En lo sucesivo será citada por la sigla MS, incluida en el texto, indicando volumen y página de la edición de la Akademie. Hay versión española, *Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989, de la que también se indica el número de página.

³ Ibid., p. 925.

⁴ “La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden jurídico y de la paz social” (Art. 10.1). Sobre el tema puede verse el estudio fundamental de Luciano Pareja Alonso, “Constitución y valores del ordenamiento”, en *Estudios sobre la Constitución Española. Homenaje al Profesor Eduardo García Enterría*, Civitas, Madrid, 1991, pp. 29-133); un comentario explicativo del sentido y alcance de este título, en Jesús González Pérez, *La dignidad de la persona*, Civitas, Navarra, 2011 (2^a ed), especialmente el cap. 2^o, pp. 83-170. Y en un sentido aporético, la lectura que hace de él y de su uso constitucional Javier Jiménez Campo, “Artículo 10.1”, en *Comentarios a la Constitución Española*, XXX aniversario, (Ed. M.E. Casa y M. Rodríguez Piñero), Fundación Wolters Kluwer, pp. 178-192).

kantiana entre “dignidad y precio” guarda la resonancia del primer planteamiento estoico. Y es que el valor de dignidad, central en todo el pensamiento ético y jurídico de Occidente, ha sido un fruto del estoicismo y del judeo/cristianismo. Del primero recibe el carácter de la excelencia racional, prerrogativa exclusiva del hombre, que lo capacita para llegar a ser señor de sí mismo. Este es el rango específico de lo humano que destaca la tradición estoica. La dignidad, según su sentido etimológico⁵, comienza siendo una característica indicativa del rango social y de ahí deriva, ampliando su uso como es habitual en la acuñación de los vocablos filosóficos, hacia el rango entitativo del hombre en virtud de su privilegiado puesto en la escala de los seres. Tal es el caso de la dotación natural del hombre, como recoge Cicerón en *De natura deorum* — “*Quantae res hominibus quamque eximiae tributae sint*”— que hace al hombre afín a los dioses⁶. También lo formula Séneca en *Cartas a Lucilio*:

Todas las cosas se valoran por su bien propio (...) En el hombre ¿qué es lo mejor?. La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses (...) Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad. Por consiguiente, el único bien del hombre es éste que si el hombre lo posee, aunque le falten los otros, merece el aplauso, y si no lo posee, aun en medio de la abundancia de todos los demás, incurre en la condena y reprobación (Epist. 76, prs. 9, 1^o y 12)

Y a la vista de este ideal anima a Lucilio a esforzarse por alcanzar la virtud: “El dinero —le dice— te llegará por sí solo, los cargos se te otorgarán, el prestigio y la dignidad quizá te sobrevendrán. La virtud no te caerá de las alturas” (Idem, pr.6). Distingue así Séneca entre una dignidad pública, que es relativa y mudable, pues depende del rango social o del cargo que se desem-

⁵ La palabra latina *dignitas*, como el adjetivo *dignus* proceden de la raíz sánscrita *decet* (convenir, ser apropiado), y significan “lo decente y decoroso” (*decorum* en latín, *prépon* en griego), según registra Cicerón en *De officiis* (I, pr. 27) Pero de ahí deriva hacia un sentido filosófico, por el que el decoro en cuanto tal está en relación con la excelencia o rango ontológico del hombre (“*Decorum id esse quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differat*” (*De officiis*, Idem). Se trata, pues, de una propiedad consecutiva a la constitución ontológica del hombre, susceptible de modalizarse en el orden práctico o moral de su conducta, como adecuada a tal rango (*dignitas* como honestidad) o inadecuada (indignidad como deshonestidad). El término es, pues, muy pregnante en su sentido pues compone distintos niveles: el social/político, el moral del comportamiento, y el filosófico de la dotación natural, y todos ellos se mantienen vivos, con lo que la expresión puede resultar anfibológica en ocasiones si no se precisa el nivel en que se emplea. Por regla general, cuando se vincula la *dignitas* con la *natura* o *con el bonum in se*, como ocurre en bastantes textos estoicos, estamos ante una denominación del rango ontológico. En cambio, la dignidad que puede ganarse o perderse pertenece al contexto moral o socio-político. Pero no podría llamarse a una persona digna o indigna moralmente, sino fuera en función de su dignidad intrínseca como ser racional. El animal no puede ser in-digno ni dignificarse. Sólo quien ontológicamente es digno en sí, debe moralmente hacerse digno por sí y para sí o decaer de la dignidad.

⁶ *De natura deorum*, II, pr. 56. La explicitación de estas cualidades primordiales que constituyen el rango del hombre (la razón, la palabra, la mano) las especifica Cicerón en II, prs. 59-60. No pierde por ello el término *dignitas* su sentido social (rango) y moral (conducta honorable adecuada al rango), bien patente en *De officiis*, aun cuando también está presente en esta obra el reconocimiento del rango ontológico de la dotación natural: “*Ex quo intelligitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia, eamque contemni et rejici oportere* (...) Atque etiam, si considerare volumus quae sit in natura excellentia et dignitas, intelligimus quam sit turpe diffuere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Intelligendum est etiam quasi duabus nos a natura indultos esse personis; quarum una est communis, ex eo quod omnis participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis a quo omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera autem, quae proprie singulis est tributa” (I, pr. 30).

peña y aquella otra que tiene que ver con la categoría de lo que se es, —la razón— y el ejercicio de la vida racional (la virtud). Por tanto, viene a concluir Séneca, la verdadera dignidad reside en el bien en sí, que implica tal rango ontológico. Como le advierte en otro momento:

Ten esto claro ningún bien existe que no sea honesto, y todas las contrariedades se llamarán bienes por derecho propio con tal que la virtud las haya coonestado. Damos a muchos la impresión de prometer más de lo que permite la condición humana; no sin razón: dirigen su mirada al cuerpo. Vuélvanse hacia el alma: valorarán entonces el hombre a la medida de Dios (Epist., 71, pr.6).

Pero lo que era en el estoicismo un parentesco en la razón divina, se consagra expresamente en el *Génesis* como “imagen y semejanza de Dios” (Gen.,1,26) por participación en su poder creador y providente, del cual recibe el hombre el mandato de dominio sobre toda criatura. Esta “*imago Dei*” se transforma en el Nuevo Testamento al cargarla con la significación del *speculum gloriae*, que es el hijo con respecto al Padre y señor (2 Cor.,3,18) y en cuya conformidad consiste el hombre nuevo renacido por la fe (Col.,3,10 y Rom,8,29-30). Es digno de notar que, a diferencia del pensamiento estoico, en el cristianismo la imagen es expresión directa del original, en la figura del hijo, y no reside tanto en la razón como en la voluntad libre. “Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad” (2Cor.,3,17) —dice Pablo. Libertad que significa propiamente la liberación de toda servidumbre, es decir, tanto del pecado interior como de la ley externa, porque se ha recibido un nuevo espíritu, que hace al hombre “capaz de Dios”, —afirmación que traspasa por su osadía el horizonte del pensamiento grecorromano y en la que se funda el reconocimiento del valor infinito del hombre, no genéricamente, sino en cuanto existencia individual. La acuñación metafísica de esta dignidad se llevó a cabo en la filosofía medieval por la categoría de “persona”, como subsistencia de un individuo racional, tal como la formula Tomás de Aquino:

Algunos definen a la persona diciendo que persona es la hipóstasis con un carácter distintivo que tiene que ver con la dignidad (*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*). Y como es propio de la mayor dignidad subsistir en una naturaleza racional, se dice por tanto persona todo individuo de naturaleza racional (S.The.,I, que. 29, art. 3, *ad secundum*)⁷.

La dignidad va, pues, aparejada al rango de la autopertenencia ontológica, de ser en sí y para sí, exclusivo de la persona, a la que ha caracterizado certeramente Xavier Zubiri por la estructura de la *suidad* o de ser en propie-

⁷ Véase también el texto meridiano *De Potentia: Respondo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo est attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo (qu. 9, art. 3).*

dad de sí⁸. Resulta, pues, innegable la ascendencia metafísico-teológica de esta categoría, que salta ya en la Edad Media, como un criterio orientativo, a *Las Partidas* de Alfonso X: "La persona del home es la más noble cosa del mundo" (Part. VII, 1^o, 26)⁹.

2. LIBERTAD COMO AUTODETERMINACIÓN

En torno a esta doble herencia estoico-cristiana, que combina el señorío racional de sí con el señorío del mundo, debate el pensamiento humanista del Renacimiento en los diversos discursos sobre la dignidad del hombre. El más famoso de todos, el de Pico de la Mirándola, a medias entre el platonismo y el cristianismo, pone el énfasis precisamente en la libertad del hombre, entendida muy modernamente, como capacidad para determinar el propio ser, donde ya apunta el concepto de autodeterminación¹⁰. En el discurso de Pico se produce el tránsito del rango estático del que está situado ontológicamente en el centro de la creación a la *actividad* mediadora y transformadora que ese señalado lugar posibilita. Las augustas palabras que pone Pico en la boca de Dios-padre, al hacer al hombre a su imagen y semejanza, parecen pronunciadas cuando su dedo creador transmite su energía a la mano trémula de Adán, según la escena que pintara Miguel Ángel en el techo de la Capilla sixtina:

Los demás tienen una naturaleza definida y constreñida dentro de leyes prescritas por nosotros. Tú, no encerrado en límites estrechos (*nullis angustiis coercitur*), tienes que fijártela de antemano (*tibi illam praeфинies*) según tu arbitrio (*pro tuo arbitrio*), en cuyas manos te puse. Te he situado en el medio del mundo desde donde contemples más cómodamente lo que hay en él. No te he hecho ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, a fin de que, como quasi arbitrario y honorario plasmador y artífice de tí mismo (*factor tui ipsius*), te des la forma (*tu te formam effingas*) que hayas preferido. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los brutos. Podrás regenerarte en los superiores, que son divinos, por decisión de tu ánimo (*ex tui animi sententia*)¹¹.

La originalidad de Vico reside en la paradoja de la criatura/creadora de sí misma, en cierta medida, por la capacidad de autoplasmaación de sus fuerzas y potencialidades. Se trata, pues, de la personalidad moral. No basta la naturaleza racional recibida, pues ésta ha de configurarse en una figura individual de

⁸ El antecedente está en la sententia tomista, —"*redire nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa*"—, que X. Zubiri tematiza ampliamente como "realidad formalmente suya o en propiedad de sí" (*Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 110-122). En la acuñación ontológica de esta categoría en el tomismo, tuvo mucho que ver la interpretación teológica del hombre, concebido por creación como *imago Dei* en un sentido ontológico. Sobre esta idea puede verse *Gaudium et Spes*, pr. 22, en *Cinco grandes mensajes*, BAC, Madrid, 1968, pp. 288-290.

⁹ Cit. por Jesús González Pérez, *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, p. 26.

¹⁰ De aquí va a nacer el concepto moderno de autonomía personal como capacidad para dirigir la propia vida y elegir una figura de existencia.

¹¹ *De hominis dignitate*, ed. de Bruno Cicognani, Firenze, Le Monnier, 1943, pp. 6 y 8.

existencia, decantándose hacia lo supremo o hacia lo ínfimo según su propia elección. “Al hombre al nacer le introdujo el Padre todas las semillas y los gérmenes de toda especie de vida”¹². Se plasma así, entretejiendo creadoramente todos los gérmenes de la vida, a la que in-cuba, pro-duce y re-produce según su criterio o sentencia. Todo hombre es, pues, una cifra del cosmos; más aún, de todo lo humano, pues lleva en sí la simiente de todo, de lo mejor y lo peor, de lo más noble y de lo más abyecto. El artífice de sí es una esencia abierta, móvil y dinámica en formación y trans-mutación de sí, ya que puede acercarse en cualquier reino de la creación. La función depende del centro o lugar privilegiado en que está situado el hombre, y hace pensar en el mediador que todo lo relaciona y ayunta, según Platón, pero la idea predominante de la libertad hacia dónde ir subraya el eje axial de la dirección hacia arriba o hacia abajo. Ciertamente hay una dignidad que puede ganar o perder; éste es su doble y contradictorio destino: o hacerse semejante al ángel o a la bestia, pero en virtud de la capacidad ontológica de autoelección. Pero cabe otra posibilidad:

Y si no está contento con ninguna suerte de las criaturas, puede recogerse en el centro de su unidad (*in unitatis centrum suae*), hecho un solo espíritu con Dios (*unus cum Deo spiritus factus*) en la tiniebla solitaria del Padre, que está constituido sobre todos los seres y a todos dominará¹³.

El texto humanista de Pico marca el inicio de un nuevo tiempo secular, el del hombre dinámico y creativo, hechura de sí mismo, que no sólo recorre toda la esfera de la creación, sino que puede devenir un dios, ocasional o circunstancial, que cuida de todo y todo lo gobierna y domina. El recogerse en su centro no indica ahora un trascenderse a sí mismo en Dios, al modo de Agustín de Hipona, sino un hacerse divino en cuanto partícipe del propio poder creador. Todo el saber humanístico, desde la gramática a la filosofía natural, la moral y la teología, está al servicio de esta empresa regenerativa de lo humano. Y tanto la naturaleza como la historia se abren a su libertad como horizontes espacio/temporales de esta transformación.

También Fernán Pérez de Oliva en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, concebido como un litigio, establece, al comienzo del parlamento de Antonio, el origen teológico de la dignidad del hombre, en cuanto *imago Dei*:

Pues así que los príncipes, cuando mandan esculpirse, hacen que se busque alguna piedra excelente, o se purifique el oro para hacer la figura según su dignidad, creíble cosa es que, que cuando Dios quiso hacer la imagen de su representación, que tomaría algún excelente metal, pues en sus manos tenía hacerla de cuál quisiese¹⁴.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ *Diálogo de la libertad del hombre*, ed. de M.L. Cerrón y Puga, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 95.

La metáfora se desarrolla ampliamente explorando la analogía con el arte. Al igual que el artista deja el sello en su obra o el constructor de una ciudad erige una estatua que recuerde su fundación, “así Dios, después de hecha la gran fábrica del mundo, puso al hombre en la tierra que es el medio dél, porque en tal imagen se pudiese conocer quien lo había fabricado”¹⁵. Distingue incluso entre “imagen y semejanza”, pues “la imagen es de esencia y la semejanza es del poder y del oficio”, es decir, la imagen es “un espejo claro del mismo ser de Dios”, y la semejanza estriba en su gobierno del mundo. Y, como era de esperar, no puede faltar el énfasis en la libertad autocréativa del hombre:

Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere (...) y en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos a quien dixo Dios: dioses sois vosotros, de manera que puso Dios al hombre acá en la tierra para que primero muestre lo que quiere ser¹⁶.

Luis Vives, por su parte, en su juvenil “*Fabula de homine*” de 1518 pinta a un ser proteico, camaleón e histrión genial, que hace las delicias de los dioses por su capacidad de pantomima universal, atreviéndose a imitar, “con un ingenio más que humano”¹⁷, nada menos que al mismo Júpiter, mereciendo la aprobación de todos ellos, que “creyeron, en su turbación y sorpresa, que su señor y padre había descendido a la escena”¹⁸. Lejos de granjearse por su atrevimiento el enojo de Júpiter, prosigue la fábula, Juno le invita a sentarse con ellos en la asamblea de los dioses y participar de su convite, como premio a su habilidad. En este contexto lúdico inscribe Vives la *laudes* humanística de las excelencias del hombre, entre otros méritos por su ingenio y facundia inventiva, que “da a luz increíbles partos”¹⁹:

Recibido en el recinto augusto no por aclamación ni vocerío, sino con un silencio admirativo, descubierto todo el hombre, demostró a los dioses inmortales que era gemela su naturaleza²⁰.

El relato de este “histrión genial” resulta extraño. El aire cómico de toda la escena hace dudar si acaso no se trata de una cierta burla del narcisismo humanista pero hay un pasaje en la fábula que proporciona una clave positiva de lectura, pues al cabo los dioses lo invitan a que deje de ser histrión y actúe de veras:

Así que los dioses vieron al hombre, abrazáronlo como hermano, lo juzgaron indigno de que volviese nunca más a salir a escena y ejerciese un infame arte lucrativo, y no se hartaban de besar su propia imagen y la de su padre²¹.

¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Obras Completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1947, I, 539b.

¹⁸ *Ibid.*, I, 540a.

¹⁹ *Ibid.*, I, 541b.

²⁰ *Ibid.*, I, 540b.

²¹ *Ibid.*, I, 541a.

Esta censura indirecta a la indignidad del comediante, que se gana la vida lucrativamente con un arte de representación, parece sugerir la idea de otro arte inventivo, generoso y útil para la vida: el del ingenio. Casi todos los textos renacentistas sobre la dignidad del hombre privilegian la dimensión de la libertad y la creatividad. Para Vives se trata, en el orden del intelecto, del ingenio heurístico o in-ventivo, que el hombre lleva a cabo mediante el lenguaje, explorando y nombrando el ser; y, en el de la voluntad, del otro ingenio constructivo que extrae las potencialidades de la naturaleza y las canaliza con artificios y técnicas, para remediar así las necesidades vitales de este ser tan menesteroso como ingenioso.

3. LA PARADOJA DEL “SER INTER-MEDIO”

Señalaba antes, que Fernán Pérez de Oliva presenta su *Diálogo* como un litigio entre dos tesis opuestas, la miseria y la dignidad del hombre, según dos interpretaciones antinómicas extremas, la naturalista y la ontológico/creacionista, expuestas respectivamente por Aurelio y Antonio, y de cuya confrontación, a falta de terminación de la obra, el propio lector ha de erigirse en juez. Y es que el reverso de tanta grandeza, que emparenta al hombre con lo divino, es también la posibilidad de caída en lo bestial y hasta en lo demoníaco. Es la duplicidad de su destino. Fue Pascal quien acertó a fórmula esta extraña condición en una brillante paradoja:

La grandeza (*grandeur*) del hombre es grande en tanto que se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es, pues, ser miserable el conocerse como miserable; pero es grande que se conozca cuando se es miserable (Pens., 255, 1156)²².

En el Barroco, con una conciencia más aguda de la labilidad y ambigüedad del hombre, el centro que ocupaba antes se transforma en el “medio” (*milieu*) dinámico de un movimiento indeciso y desequilibrado. Y al igual que el humanismo concebía al hombre en la tensión constitutiva entre la divinidad y la bestialidad, ahora se lo entiende agónicamente en la otra tensión entre el todo y la nada, desgarrado en querencias opuestas o en instintos, como los llama a veces Pascal, —el instinto que le impulsa a divertirse y aturdirse para no reparar en sus miserias y “el instinto secreto, que queda de la grandeza de nuestra primera naturaleza”, que le lleva al reposo y a pensar en sí (Pens, 205,1141)—. De ahí que sea conveniente advertirle de su ambigua condición para que no caiga en altanería o se hunda en el desprecio de sí mismo. De nuevo Pascal es un fino maestro de psicología:

²² *Pensées*, nº 255, en *Oeuvres Complètes*, ed. de Jacques Chevalier, La Pléiade, Gallimard, París, 1954, p. 1156. Y en otro momento: “En una palabra, el hombre conoce que es miserable:es,pues, miserable puesto que lo es, pero es grande, puesto que lo conoce”(1168). En lo sucesivo, esta obra se cita por la sigla Pens. (incluida en el texto), seguida del número del párrafo y de la página.

Es peligroso hacer ver demasiado al hombre cuánto es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza. También es peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Y es aún más peligroso dejarlo en la ignorancia de lo uno y lo otro. Pero es muy conveniente representarle lo uno y lo otro (Pens.,328,1170).

El sentido de su dignidad es tan fuerte y notorio en el hombre — escribe en otra ocasión— que “no puede sufrir ser despreciado y no estar en la estima de nadie” (Pens., 278,1159). Pero el de su bajeza no lo es menos, porque tampoco sufre ser desvelado en su intimidad, —“aversión a la verdad— precia Pascal, que es inseparable del amor propio” (Pens., 130,1124-5), ésto es, del culto al ídolo que la imaginación de cada uno se ha construido. Sin embargo el énfasis de la grandeza no lo pone Pascal en la libertad, pues ya tiene conciencia de la debilidad humana frente al todo de la naturaleza y frente al propio egoísmo, sino en el pensamiento, —“la débil caña pensante”—, capaz de darse cuenta de esta tensión: “Pero, aun cuando el universo la aplastara — dice— el hombre sería más noble que aquello que lo mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él, la desconoce en absoluto el universo” (Pens., 264,1157). En la tensión específicamente moderna entre la naturaleza y libertad, el hombre se salva por el pensamiento, que le da cuenta de sus límites, y, a la vez, de su capacidad racional para objetivar y afrontar la realidad. El poder del hombre consiste en poder comprender aquello que lo abarca y envuelve materialmente, lo que ejerce sobre él un poderío, que, no obstante, él conoce en su secreto. Se levanta así sobre la naturaleza ciega e insensata porque solo él sabe a qué ley obedece:

Toda nuestra dignidad consiste, por tanto, en el pensamiento. Es de él de donde es preciso realzarnos, y no del espacio y la duración, que no sabríamos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien. He aquí el principio de la moral (Pens., Ídem).

Dice en “el pensamiento”, en un sentido que más tiene que ver con *l'esprit de finesse* que con el de *geometrie*, pues aquí no cuenta la razón discursiva, sino el autoconocimiento de sí. “Es preciso conocerse a sí mismo: aun cuando no sirviera para encontrar la verdad, sirve al menos para regular la vida, y no hay nada más justo”(Pens., 81,1104). En Pascal se produce, pues, un giro decisivo, pues la cuestión de la grandeza o dignidad del hombre está planteada fundamentalmente en un plano moral, en la lucha por desenmascarar los desvaríos, presunciones y engaños del yo concreto y particular, enredado en su amor propio, —el “yo odioso, tirano insufrible”²³, que se prefiere a sí al resto del mundo y al que es preciso abatir mediante el conocimiento de su miseria, para que desde ella, pueda abrirse al reconocimiento, no entusiasta, sino melancólico, de la dignidad perdida. “Pues ¿quién se encuentra desgraciado de no ser rey, sino

²³ “En una palabra: el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí, en tanto que se hace centro del mundo, y es incómodo a los otros, en tanto que los quiere subyugar: pues cada yo es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los otros” (*Pensées*, nº 136, *Ibíd.*, 1126-27).

un rey desposeído? (...) Todas estas sus miserias prueban su grandeza. Son las miserias de un gran señor, las miserias de un rey desposeído” (Pens., 268-9,1158). Ahora bien, ¿cuál es la alternativa posible al amor propio engreído, que alimenta la imaginación, como un monstruo? La única salida estriba para Pascal en el conocimiento moral de sí, en la verdad de lo que somos como un “ser del intermedio” inestable y en tensión perpetua:

Que el hombre ahora se estime en su valor. Que se ame, pues hay en él una naturaleza capaz de bien, pero que no ame por ello las bajezas que hay en él. Que se desprecie porque esta capacidad esta vacía, pero que no desprecie por ello esta capacidad natural. Que se odie, que se ame: hay en él la capacidad de conocer la verdad y de ser feliz, pero no hay verdad en absoluto constante y satisfactoria (Pens.,331, 1170).

Se trata de la estima del valor, —(ésto que aquí Pascal llama precio (*prix*)— en su justa medida, es decir, en la medida de lo humano genérico y no de lo particular. Que se ame, pero en su capacidad ética de lo bueno, pero que, a su vez, se odie por mantenerla tan vacía. Creo que este amor de sí, que aquí esboza Pascal como alternativa al amor propio, es el respeto de sí, de su índole racional y moral. De no darse tal respeto de sí y del otro, sólo cabe el respeto que se impone por la soga, piensa Pascal, esto es, mediante la servidumbre. Pero ésto es cosa que siente el corazón. No bastan las razones para tenerlo. Es el corazón el que tiene que sentir, en última instancia, el valor de la dignidad racional y también la vergüenza por haberla ultrajado. Y este sentimiento se llama respeto.

Nuestro Gracián, que tanto sabía del hombre y de su íntima tensión, gemela a la descrita por Pascal, acertó a decirlo en uno de sus aforismos del *Oráculo manual*, pretendiendo enmendarle la plana al mismísimo Séneca:

Nunca perderse el respeto a sí mismo. Ni se roce consigo a solas. Sea su misma entereza norma propia de su rectitud, y deba más a la severidad de su dictamen que a todos los extrínsecos preceptos. Deje de hacer lo indecente más por el temor de su cordura que por el rigor de la ajena autoridad. Llegue a temerse y no necesitará del ayo imaginario de Séneca (OM, pr. 50)²⁴.

Sólo que Séneca se le había adelantado muchos siglos en esta idea del respeto de sí. A propósito de este ayo, el mejor amigo de uno mismo, bajo cuya mirada habría que vivir para no cometer lo deshonroso, le escribe a Lucilio:

Cuando hubieres progresado tanto que tengas respeto hasta de tí mismo, te será permitido despedir al preceptor. Entre tanto protégete con el ascendiente que tenga alguien

²⁴ *Oráculo manual y arte de prudencia*, nº 50, ed. de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 1997, p. 130. En lo sucesivo será citado por la sigla OM, incluida en el texto.

sobre tí (...) mientras tu te vas transformando en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar el mal. (Epis., 25,6).

En el varón en su punto, como dice Gracián, el respeto de sí es un sentimiento fundamental para hacerse persona. Como una advertencia de la más acreditada sabiduría consigna el jesuita en *El héroe*:

Fue aviso de Catón y propio parto de su severidad, que debe un varón respetarse a sí mismo y temerse. El que se pierde a sí propio el miedo da licencia a los demás, y con la permisión suya facilita la ajena (Her., cap. XIV).

En el concepto de “entereza” como forma integral de la virtud se anticipa Gracián, en cierta medida, a la moral autónoma kantiana, pues implica una actitud basada en la recta convicción interna, “siempre de parte de la razón” y bajo su propio dictamen, sin recurrir a preceptos extrínsecos o autoridades ajenas a la propia conciencia²⁵. Incluso el amor de sí aparece en Gracián en un sentido moral. Si Montaigne había escrito que es bueno vivir bajo la mirada del amigo, porque ve nuestro mejor yo, Gracián, a su vez, interiorizando esa mirada, nos aconseja: “séase uno ese amigo de sí propio, y podrá vivir a solas”(OM, pr. 137).

4. LIBERTAD, DIGNIDAD Y RESPETO DE SÍ

Esta temática alcanzó su tratamiento de madurez en el pensamiento de Immanuel Kant, a partir de la influencia decisiva que tuvo en él la obra de Jean Jacques Rousseau. Es el ginebrino el que conecta, en plena Ilustración, el sentimiento de respeto de sí con la dignidad de la naturaleza racional, en un planteamiento que parece pascaliano en su inspiración, pero ya bajo el ardor del entusiasmo romántico. Como escribe a Sofía en sus *Letras morales*:

¿No ha sentido Vd. esta secreta inquietud que nos atormenta a la vista de nuestra miseria y que se indigna de nuestras debilidades, como un ultraje a las facultades que nos elevan? (...) Este santo entusiasmo es la energía de nuestras facultades, que se desembarazan de sus lazos terrestres y quizá sólo dependería de nosotros para mantenerse sin cesar en este estado de libertad. Sea lo que fuere, sentimos al menos en nosotros mismos una voz que nos prohíbe despreciarnos, la razón se arrastra pero el alma se eleva; si somos pequeños por nuestras luces, somos grandes por nuestros sentimientos, y cualquiera que sea nuestro rango en el sistema del universo, un ser amigo de la justicia y sensible a la virtud no es en absoluto abyecto por su naturaleza²⁶.

²⁵ Véase mi ensayo “Virtud es entereza”, en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, Madrid, nº 7 (2010), pp. 11-30.

²⁶ *Letras morales*, 4ª, en *Oeuvres Complètes*, la Pléiade, Gallimard, París, 1969, IV, p. 1101.

Ya en el ensayo sobre *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, traza Rousseau la línea que separa al hombre del animal, que para él no está en el orden intelectual de la representación, sino en “su calidad de agente libre”, vinculando así el sentimiento de respeto a la excelencia de la voluntad:

El hombre experimenta la misma sensación, pero se reconoce libre de someterse o resistir, y es precisamente en la conciencia de esta libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma. La física razona en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor de elegir, y en el sentimiento de este poder, solo se encuentran actos puramente espirituales, de los cuales nada se explica por las leyes de la mecánica²⁷.

El texto es un antecedente inmediato de la distinción kantiana entre causalidad físico/mecánica y causalidad trascendental o libre. El sentimiento de este poder fue, según Rousseau, una experiencia primigenia del hombre, en que tomó, no solo conciencia de su dignidad, sino ímpetu para intentar alcanzarla:

Y así, la primera mirada que se dirigió a sí mismo suscitó el primer movimiento de orgullo; y sabiendo apenas distinguir las categorías y viéndose en la primera, comenzó a hacerse a la idea de pretenderla como individuo²⁸.

Vuelve así el tema del rango ontológico, de que habíamos partido. De acuerdo con este texto, la dignidad adopta un triple sentido: a) categoría ontológica del ser racional o libre, b) sentimiento de respeto u orgullo de sí y c) ideal de vivir de acuerdo con esta dignidad, como tarea moral a perseguir. “Orgullo”, como parece obvio, está aquí tomado en sentido genérico, como equivalente a alta estimación de sí. Ya Descartes en su tratado sobre *Les passions de l'âme* distingue el orgullo (*orgueil*) de la generosidad (*generosité*), pero define a ésta en términos de lo que podríamos llamar un orgullo legítimo o con fundamento racional. Entre las actitudes de estima y de desprecio, vinculadas a la captación de valores o antivalores, se refiere a la estima y al desprecio de sí, de tanta importancia en la vida moral, y a propósito de la autoestima, escribe:

Yo no encuentro en nosotros más que una sola cosa que pueda darnos justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio y el imperio que tenemos sobre nuestras voliciones; pues no hay más que las solas acciones que dependen de este libre arbitrio por las que pudiéramos ser alabados o censurados; esto nos vuelve de alguna manera semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal que no perdiéramos por bajeza los derechos que nos da²⁹.

²⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., III, pp. 141-142.

²⁸ *Ibid.*, III, p. 166.

²⁹ *Les passions de l'ame*, art 152, en *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Gallimard, París, 1953, p. 768.

En este texto, al filo del neoestoicismo del XVII, resuena la doble herencia estoica y cristiana, presente en la categoría de dignidad. La *generosité*, virtud gemela de la magnanimidad aristotélica, hace al hombre capaz de emprender grandes cosas (*à faire de grandes choses*), porque arraiga en el sentimiento de su dignidad racional, y, entre ellas, como la principal, “llegar a ser señores enteramente dueños de sus pasiones” (*maîtres de leurs passions*)³⁰. Es, pues, un sentimiento moral que da lugar, con el ejercicio y el hábito, al surgimiento de una virtud. Paralela a la distinción pascaliana de amor propio y estima del valor racional, y, en cierto modo, a la cartesiana entre orgullo³¹ y generosidad, es la rousseauiana entre amor propio y amor de sí. El amor propio, generado las más de las veces por la exaltación imaginativa de las prendas del yo singular, es fruto de una comparación con los otros, y por eso da lugar a una autoestima a costa de los demás y con preferencia a ellos, frente al amor de sí, que solo mira a la satisfacción de las “verdaderas necesidades” humanas y al sí mismo racional:

He aquí por qué —(concluye Rousseau)— las pasiones dulces y afectuosas nacen del amor de sí y cómo las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De modo que lo que hace a un hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los otros y lo que lo hace esencialmente malvado es tener muchas necesidades y atenerse demasiado a la opinión³².

Hay, pues, en el amor de sí, por amor de la dignidad, el reconocimiento implícito de un valor común a todos los hombres, y por eso los ilustrados lo hacen equivaler a la humanidad como género. El amor de sí no es incompatible con el amor al hombre. De ahí que el género no designe un colectivo, sino una cualidad intrínseca o un valor común, capaz de generar un vínculo de fraternidad entre todos los hombres. En él estriban, además, la posibilidad, y también la necesidad, del paso del valor/genérico de humanidad a la asociación práctica de los hombres en comunidad de vida genérica:

Concebimos el género humano como una persona moral, teniendo con un sentimiento de existencia común, que le da la individualidad y lo constituye en su unidad, un móvil que haga actuar a cada parte por un fin general y relativo a todos. Concebimos que este sentimiento común sea el de la humanidad y que la ley natural sea el principio activo de toda la máquina³³.

La efectividad de este tránsito se lleva a cabo, no solo mediante la educación, sino por el pacto social, que ponga fin al estado de desorden y confrontación provocado por el amor propio y la persecución de los intereses par-

³⁰ *Les passions de l'ame*, art. 156, *Ibid.*, 770.

³¹ El orgullo es una autoestima falsa y viciosa, las más de las veces carente de base (“*sans aucun sujet*”) (*Les passions de l'ame*, *op. cit.*, p. 770).

³² *Émile*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, IV, p. 493.

³³ *Du contract social*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, III, pp. 283-4.

ticulares. Se trata, pues, de concebir un pacto que limite el amor propio egoísta, acabando con el estado social de miseria generalizada y que, a la vez, haga surgir, mediante esta renuncia del sujeto al propio interés particular, una voluntad general o de lo común, como nuevo principio de convivencia:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedece más que a sí mismo y permanece tan libre como al principio³⁴.

El secreto del pacto social está, pues, en la autonomía con que cada uno, haciendo un uso racional de su libertad, —un uso, diría yo, ascético/ético— es a la vez, legislador y súbdito de la ley común, que obliga por igual a todos. Así surge, según Rousseau, un verdadero “cuerpo moral”, pues “recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”³⁶. De este planteamiento rousseauiano procede el sentido político de la autonomía.

5. LA AUTONOMÍA MORAL CONSTITUTIVA

A juzgar por estos precedentes, el planteamiento kantiano del problema no puede pasar por original. Hay quien piensa que se ha limitado a transponer al orden moral la idea rousseauiana del ciudadano en cuanto legislador y súbdito. Sin embargo, la reelaboración teórica y la fundamentación e interna ordenación que reciben estas categorías en su obra, en el yunque de una moral formal, es una contribución excepcional en la historia conceptual del problema hasta el punto de lograr su acuñación en la modernidad. A Kant, se debe, por lo demás, la centralidad de esta cuestión en el pensamiento moderno y la trascendencia de la misma en la filosofía moral y jurídica. Como ha escrito José Rubio Carracedo, “la autonomía de la razón práctica ha sido, sin duda, el logro más característico de la Ilustración, sobre el que la modernidad edificará el torreón quizá más formidable de su programa: la autoconstitución del sujeto moral”³⁷. A diferencia de los esbozos y tanteos precedentes, hay en Kant una tesis bien explícita: “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad (*Würde*) de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional”(GMS, 2º, Ak.IV,436; trad., 516)³⁸, y, por tanto, del respeto de sí y de los otros, en cuanto

³⁴ Pese a las diferencias entre Rousseau y Herder en concebir la idea de género humano, en un carácter formal/ homogéneo o polivalente respectivamente, coincide Herder con Rousseau, al decir que el individuo “debe ser educado hasta alcanzar el *carácter de su género*, y con ello, el *valor* y la *dignidad* de éste” (Herder, “La idea de humanidad”, recogido en *¿Qué es Ilustración?*”, ed. de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid, 1988, p. 46).

³⁵ *Du contract social*, en *Oeuvres Complètes, op. cit.*, III, p. 360.

³⁶ Ídem,

³⁷ *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 134. La faena de Kant consiste, no en convertir la dignidad en principio metafísico”, sino en transformar el rango ontológico en carácter formal de la subjetividad moral, o en otros términos, de pasar de una constitución metafísica del hombre al *Faktum* moral de la razón o a la autonomía moral constitutiva. De ahí la importancia que se concede a Kant en este punto.

³⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, *op. cit.*, IV); en lo sucesivo GMS, seguida del número del capítulo y página. Se cita igualmente la traducción española de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, El Ateneo, Buenos Aires, 1951, indicando tan sólo el número de página.

seres igualmente racionales. La autonomía se convierte así en el núcleo diamantino de la ética. Heteronomía significa para Kant dependencia y servidumbre de los objetos, que se quieren o desean y que por ello acaban imponiendo su ley. Autonomía, en cambio, darse la ley a sí mismo. ¿No suena esto a arrogante?... Kant parte de una experiencia de la libertad que es ya incoativamente moral. A un ser no libre no se le pueden imponer mandatos ni podría reconocerlos y seguirlos en cuanto tales. Pero, a su vez, un ser libre, esto es, una esencia racional, que fuera consciente de su prerrogativa, no admitiría más mandatos que los que él se diera a sí mismo. Y obviamente sentimos más aprecio moral por aquellas personas que se comportan según su propia convicción y responsabilidad que por aquellas otras que se atienen por costumbre o presión a códigos morales establecidos. Este paso de lo moral externa a la convicción interior marca el nivel de una razón adulta. “Sólo nos parece moral —escribe Ortega y Gasset— un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona”, esto es, con el sentido moral originario en la propia conciencia y en comunicación con los demás³⁹. Hay, pues, una conexión evidente entre moral y libertad, en contra de lo que suele creerse. El hombre moral no es el que está más atado por reglas y códigos impuestos, sino el que obra desde su íntima convicción. Por lo demás, moral y libertad, son conceptos que trascienden lo empírico inmediato.

Kant parte, además, de lo que la conciencia común sabe y entiende por moral, es decir, de un tipo de deber que entraña una exigencia absoluta y es un mandato de validez universal. Por tanto si hay moral o ha de haberla, —y de ahí que su razonamiento adopte a veces el aire de una presuposición—, ha de buscarse en un suelo firme y seguro, capaz de originar tal mandato incondicionado, o en otros términos, han de hallarse sus condiciones de posibilidad. De ahí su interés en hacernos comprender el carácter del imperativo moral y su diferencia con otra clase de imperativos. A tal efecto, distingue, como se sabe, dos tipos de mandatos. De un lado, los que tienen un principio empírico, motivado por la necesidad y el deseo de algún bien, se expresan en una forma hipotética: solo en tanto que se quiera ese bien, es preciso hacer tal o cual cosa para alcanzarlo. Su fórmula es, pues: “si —entonces”, como aparece en los imperativos de la prudencia y de la sagacidad. Uno está obligado a hacer algo como condición o medio para obtener algún bien. Por ejemplo: “si quieres ser feliz, debes cultivar tus amistades”; “si quieres tener prestigio y reconocimiento, debes aplicarte al esfuerzo y a la disciplina”— nos aconseja la prudencia. O bien, en el orden de la sagacidad o la astucia, “si quieres prosperar, búscate un buen padrino”, tal como lo recoge un dicho popular: “quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija”. En ambos casos, se trata de imperativos hipotéticos, pues descansan en condiciones antecedentes. En cambio, el imperativo moral tendría que adoptar una forma incondicionada, exenta, por tanto, de toda refe-

³⁹ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, I, p. 315.

rencia empírica, esto es, psicosociológica, relativa a necesidades, deseos y presiones sociales. Ahora bien, esta diferencia en la fórmula se debe a una diferencia en la fuente de su obligatoriedad. Mientras que los imperativos hipotéticos están condicionados empíricamente, el imperativo categórico tiene un fundamento de la obligación *a priori*, esto es, independiente de toda experiencia. Pero, ¿dónde hallarlo?

Como se sabe, la revolución kantiana en este campo consistió en rechazar todas las éticas materiales del vida buena, —ya fueran psicológicas, sociales u ontoteológicas— por heterónomas, esto es, fundadas en principios extrínsecos a la conciencia, y, en su contraste, erigir a ésta en el nuevo fundamento de la moral. Los principios empíricos, como el interés, la felicidad, la utilidad no sirven para fundamentar la moral en su calidad de precepto incondicionado, pues la reducen a psicologismo o sociologismo moral, esto es, a mera física de las costumbres. Y en cuanto a los principios racionales, como la perfección, planteados por una metafísica/teológica, hacen depender la moral de una ordenación de la naturaleza, que deriva, en última instancia, de su fundamento en un legislador divino y, por tanto, en un mandato extrínseco a la conciencia. Esta era la consecuencia kantiana inevitable tras la destrucción crítica de la metafísica racionalista, por sus litigios inmanentes que tanto daño hacían a la conciencia moral, al volver problemáticas sus raíces. La otra idea clave es que si hay libertad tiene que estar vinculada con la experiencia de la moral. Kant entiende por libertad la capacidad de la voluntad de obrar mediante la idea; por tanto, se trata de una causalidad que no es efecto de otras causas precedentes, sino que actúa por la representación de un fin. La primera causalidad es la fenoménica, que constatamos en el nexo causa-efecto, tal como se da en el contexto de la experiencia. La segunda es de carácter teleológico, pues el acto se debe a la anticipación del fin en el agente, como razón de su conducta. Aquí no cuentan los móviles sino los motivos o razones expresamente asumidos como regla de la acción. Se muestran así dos caracteres de una acción libre: su espontaneidad en cuanto no responde a móviles precedentes y su determinación por un motivo, que pone el mismo agente.

Ahora bien, en una naturaleza que a partir de la física moderna se entiende como un tejido de fenómenos, conectados por la ley de la relación causa-efecto, ¿hay lugar para la libertad?. El problema de la libertad se plantea, en Kant, como un problema hiperfísico, es decir, que no solo sobrepasa la experiencia, sino que funda algo nuevo, una serie nueva de actos, y de ahí el agnismo trágico de la vivencia de la libertad en el hombre moderno. Kant insiste que esta idea de una causalidad trascendental es un concepto problemático, pero no contradictorio, pues cuando el pensamiento piensa la serie de las condiciones empíricas, se ve llevado, para no caer en un regreso infinito, a la idea de una causa originaria, fuente de toda la serie Pero sobre la cuestión de su posibilidad lógica, está la otra de su posibilidad real. ¿Se compadece tal acción con nuestra conciencia?. ¿Hay alguna prueba de la libertad?. Téngase en cuenta que una causalidad tal no podría ser probada por un argumento de experiencia, sino de pura

razón, pues la libertad así entendida pertenece a otro mundo distinto al fenoménico, es decir, al mundo de lo inteligible. La distinción fenómeno y noumeno, — mundo objetivo y cosa en sí— es, pues, un presupuesto imprescindible en Kant para poder pensar la libertad. La libertad no admite ninguna prueba explicativa, lo que la disolvería en el tejido de la experiencia. Pertenece al propio diseño de la razón en cuanto principio incondicionado de toda experiencia. “Vale —precisa Kant— como necesaria presuposición (*Voraussetzung*) de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, de una facultad diferente de la mera facultad de desear” (GMS, 3º, Ak. IV, 459; trad. 535.). Razón y libertad son en Kant convertibles y corren la misma suerte. Puesto que la razón es la facultad de los principios o de lo incondicionado, es la sede en que in mora la libertad, o dicho, inversamente, puesto que la libertad es una actividad generadora que inaugura una nueva serie de actos sin más fundamento que ella misma, exige un espacio abierto e incondicionado para ser posible. Negar la libertad es tanto como desposeer al sujeto de la capacidad de poder fundar y dar cuenta, en su originalidad y unidad, del sistema de sus representaciones y experiencias. Kant insiste en que no se puede probar por qué la razón es práctica (GMS, 3º, Ak. IV, 458-9; trad., 535), salvo que no cabría práctica alguna inteligible sin el presupuesto de la razón, y en concreto, una práctica moral⁴⁰. En consecuencia, la existencia de la libertad queda probada mediante la ley moral.

El concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien vacío teóricamente, (sin intuición apropiada a él) es, sin embargo, siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado: en lugar de eso, pues, se le da en cambio significación en la ley moral (KprV, Ak. V, 56; trad., 57)⁴¹.

He aquí según Kant el *Factum* de la razón. No se puede ir más allá de este hecho trascendental, pues es el hecho mismo de la razón, en cuanto facultad incondicionada⁴². Ni tampoco venir más acá de él sin disolver la libertad en la constelación de relaciones empíricas, que establece el entendimiento en la experiencia. No hay en este proceder, empero, ningún círculo vicioso, como algunos han querido ver. Si la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta a su vez es la *ratio essendi* de la moralidad. Nos sabemos libres porque somos morales, pero lo podemos ser y lo somos en efecto, en cuanto seres libres. “Si, pues, se supone la libertad de la voluntad —precisa Kant— síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto” (GMS, 3º, Ak. IV, 447; trad. 525-6).

Dado, pues, que la voluntad necesita de una idea o determinación para actuar, ¿donde iría a buscar esta determinación para que su acto fuera enteramente libre, es decir, no condicionado por nada?. Obviamente no podría tomar

⁴⁰ Véase a este respecto su intento de justificación de para qué la razón en GMS, Ak. IV, 395; trad., 483)

⁴¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kant Werke*, op. cit., Ak.V (en lo sucesivo será citada por KpV, así como su trad. española de M García Morente en Ateneo, Buenos Aires, 1951.

⁴² Obviamente, una manera de ir más allá de este *Faktum* es buscar su constitución metafísica, pero, como se sabe, Kant se ha vedado este paso para evitar caer en el intuicionismo intelectual de los racionalistas.

tal determinación de la materia de su acto, que siempre es empírica, pues recae sobre necesidades, inclinaciones y deseos, sino de la forma misma de la voluntad, esto es, de aquello que la constituye en cuanto capacidad racional: la universalidad. Lo que importa en tal caso no es el contenido de la acción sino el modo de la misma en cuanto fundado en la sola razón. “La buena voluntad —precisa Kant— no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (GMS, 1º, Ak, IV,394; trad.,482). La bondad en sí del querer está en su conexión interna con la razón como factor determinante. Su libertad no es más que la asunción de esta necesidad racional⁴³. En tal caso, la voluntad enteramente libre es la voluntad moral. Si, pues, “la necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, —argumenta Kant— ¿qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? (GMS,3º, Ak,IV,446-7; trad.,525). De ahí que el imperativo categórico se formule, según Kant: “Obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (KpV., pr. 7º, Ak,V,30; trad.,35). Se trata, pues, de un criterio que permita discernir si una máxima de acción responde a esta exigencia de universalizabilidad, es decir, si, al aplicarse, da lugar a un universo práctico coherente y sistemático de conductas, como si se tratara en la praxis de una ley de la naturaleza⁴⁴. Por ejemplo, no puedo mentir en absoluto, porque en el supuesto de que mi máxima subjetiva de mentir en razón de mi interés se universalizara como ley se destruye la convivencia humana. No debo faltar a las promesas, pues tal máxima de vida no puede universalizarse sin resultar incompatible con el orden social/humano. Así como el principio lógico supremo de todo pensamiento es el de no contradicción, el principio práctico es el de mantenerse en el orden de lo universalizable, de modo que no haya contradicción práctica performativa entre mi máxima subjetiva de acción y la exigencia de que sea válida como una ley universal. “Por tanto, es verdadera una acción si su máxima, elevada a ley general, no se contradice”⁴⁵.

En la palabra auto-nomía hay dos radicales: yo mismo (*autós*) y ley (*nómos*). El *autós* expresa la radicalidad del *acto* del yo, que se pone a sí y obra de por sí y se adhiere a sí mismo⁴⁶, haciéndose responsable de su obra. No es sin más el yo en su inmediatez, sino el yo en cuanto sí mismo o el yo que quiere ser sí mismo, como el héroe de que habla Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. Y el *nómos* es el carácter formal de su voluntad como razón vinculante.

⁴³ De ahí que Kant juzgue el libre albedrío de hacer o no hacer como una libertad defectuosa, porque la falta conciencia de su vinculación con la necesidad racional (Cfr MS, Ak, VI, 226; trad. 33-34). Ante un motivo racional, ningún acto verdaderamente libre puede estar indiferente.

⁴⁴ Sobre la interpretación de este criterio, puede verse Günter Patzig, “El imperativo categórico en la discusión ética actual”, recogido en *Ética sin metafísica* (Alfa, Buenos Aires, 1975, pp. 156-176) y Albrecht Wellmer, “Un programa kantiano”, en *Ética y diálogo*, (Anthropos, Barcelona, 1984, pp. 43-76).

⁴⁵ Hermann Nohl, *Introducción a la ética*, FCE,México, 1958, p. 134.

⁴⁶ Este radical lo expresa acertadamente el principio fichteano de Yo=Yo (A=A).

Autonomía significa poder darse a sí la ley, pero en cuanto en ese acto se reconoce la ley de la razón que funda el sí mismo. Este es el sentido del *a priori* como estructura formal de la subjetividad. El sujeto se da la ley que lleva en sí (o encuentra en sí) en cuanto racional, y por eso, es sujeto (activo) de la ley, pero, a la vez súbdito de ella, en cuanto está sujeto (pasivo) a la forma de su razón, que manda sobre todo interés particular. Es lo que llama John Rawls la autonomía constitutiva kantiana, propia de su idealismo trascendental, en cuanto constituyente de la esfera entera del valor⁴⁷. La libertad pone la ley, en cuanto exenta de toda presión e inclinación, pero es la ley que expone su determinación pura como tal voluntad libre.

En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*, esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón para práctica, es decir, la libertad (KpV, pr. 8 Ak,V,33; trad., 37).

Ahora bien, en cuanto el sujeto racional es también sensible, vinculado al orden del apetito y el interés, esa ley de la pura razón la siente como un deber, como mandato categórico, que lo obliga incondicionalmente, pues, por encima y aun en contra del orden sensible, lo liga por mor de la pura razón⁴⁸. Es su coherencia y consecuencia como ser racional la que así lo vincula con la ley, y, por ende consigo (con su sí mismo), y con ello, con cualquier otro ser racional. Sería, pues, una aberración subjetivista entender el *autós* como un yo o sujeto individual, que convierte su convicción inmediata o su voluntad en ley, sin mediarse por la universalidad, como censuró Hegel a la exasperada subjetividad romántica, pero no es menor la aberración de hacer del *nómos* una legalidad adventicia y extrínseca que el sujeto no pueda reconocer como suya propia o expresión de su “sí mismo” (*Selbst*) racional.

6. LA DIGNIDAD DEL HOMBRE COMO FIN EN SÍ

Si en lugar de esclarecer la acción volitiva por vía del *motivo determinante*, la esclarecemos por el modelo operativo del *fin a perseguir*, se produce una nueva figura, tipo o formulación del imperativo categórico. Hay, obviamente, fines empíricos de nuestra querer y actuar, tomados de la materia de nuestras inclinaciones y necesidades, que se prefieren o quieren con vistas a otros fines o por mor de otras cosas. Son, pues, todos ellos relativos y condi-

⁴⁷ *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 130-131.

⁴⁸ De ahí que el individuo sienta esta ley racional como deber (*sollen*), que mantiene a su voluntad en una relación de dependencia (*Ab-hängigkeit*), obligación (*Verbindlichkeit*) y compulsión (*Nötigung*) (KpV, pr. 7, Anmerkung, Ak,V, 32; trad., 36).

cionados por su propia materia. Por el contrario, un fin en sí sería un fin querido por sí mismo, y, por tanto, in-condicionado en cuanto tal. ¿Dónde encontrar este fin? En ninguna materia empírica, sino en la voluntad racional misma, cuando quiere y actúa, no por razón de un fin concreto, —interés, ventaja, satisfacción, bien— sino por el sólo fin de la razón. Pero constituir a la razón como fin de sí misma es lo propio de la autorreflexión humana. En tal caso, es el hombre, —no tanto el individuo empírico sino el *homo noumeno*, o bien, como precisa Kant, “la humanidad en mí”, el único fin que vale incondicionalmente por sí mismo. De ahí que el imperativo categórico pueda formularse, en este nuevo tipo, en los términos siguientes:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (GMS, 2º, Ak.,IV,429; trd. 511).

La referencia aquí al concepto de persona la define a ésta en términos exclusivamente morales, —esto es, en cuanto sujeto de moralidad y objeto de atención moral—, sin tomar en cuenta el sentido metafísico de una subsistencia individual de naturaleza racional (hipóstasis), lo cual no quiere decir que la excluya o la contradiga. Es una connotación de persona inmediatamente asequible a todo hombre en la experiencia de su libertad. Y, en cuanto tal persona es un fin en sí, último e intranscendible, capaz incluso de convertirse en el único fin final de la naturaleza, según la considera el juicio reflexionante “como si” estuviese ordenada a alguna finalidad (KUK,pr. 86, Ak. V, 443; trad.432)⁴⁹. ¿Qué otro fin podría dársele, permaneciendo en el nivel del mundo, que la misma humanidad en su conjunto, el género humano, como medida de la tierra?; ¿y qué otro valor habría más sagrado para un ser racional que el cultivo de la humanidad en toda persona presente y venidera?... La distinción cosa/persona cobra aquí una significación relevante. La cosa no tiene más valor que relativo e instrumental o medial. Está en función del hombre y subordinada a su libertad. El antropocentrismo kantiano propio de la subjetividad moderna se hace aquí excesivo y arrogante, no tomando en consideración un posible valor interno, por ejemplo, a los seres vivos. Si vale algo es en función de su tasador y valedor. La persona es esta instancia suprema de juicio y decisión acerca de cualquier valor en el mundo. Por eso no puede ser convertida en cosa o reducida a no más que instrumento. En toda relación con respecto a ella, aun cuando en concreto sirva de medio, es preciso considerarla también y a la vez en cuanto fin.

En cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente

⁴⁹ *Kritik der Urteilskraft*, en *KantsWerke*, op. cit., V; en lo sucesivo será citada como KUK. Hay trad. esp. *Crítica del Juicio* (CJ), incluida en la edición ya citada de la *Crítica de la razón práctica*, en Ateneo, por el Profesor M. García Morente. Un anticipo de esta idea de “fin final” (*Endzweck*) de la creación está ya en Cicerón: “*Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque: soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt*” (*De natura deorum*, II, pr. 67).

como medio, y, por tanto limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (...). Éstos son *finés objetivos* (...) y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellos servir de medios, porque sin ésto no habría posibilidad de encontrar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuese condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo (GMS, 2^o, IV, 428; trad., 510-511)

Llama la atención el tipo de razonamiento trascendental kantiano, análogo al que se hace contra escépticos. El sujeto no podría valorar en absoluto si no tiene una medida de valoración, esto es, si no pone o establece lo que vale en relación con un fin, que ya no pueda ser relativizado, sin dejar toda la valoración en el vacío. Tal medida tiene que ser inmanente a ella misma, en cuanto razón, y no puede ser sino ella misma como *fin en sí*, que encierra un *valor absoluto*. Se diría lo absoluto de la razón, en cuanto suelta de cualquier vínculo externo condicionante, y ligada de por sí consigo misma. De ahí que la autonomía implique no sólo autoría originaria, sino, conjuntamente, autofinalidad y autoresponsabilidad del sujeto moral. El mismo Hegel celebra esta categoría como la que define su verdadero rango:

El hombre es fin en sí mismo por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad (...) El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del mal; en una palabra: que puede tener culpa no solo del mal, sino también del bien (...) culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual⁵⁰.

He aquí el fundamento kantiano de todo valor. En otras ocasiones, se refiere Kant a un “valor interior”, esto es, intrínseco a la persona, en cuanto trasciende toda posible objetivación y cosificación. El término “dignidad” es la categoría, que compendia, como una cifra, esta tríada conceptual de fin en sí, valor absoluto o incondicionado y valor interior. A partir de Kant, más que de un rango ontológico en sentido metafísico, se habla de la dignidad como de una cualidad intrínseca a la subjetividad moral, esto es, como señalé antes, del *Faktum* de la razón. Estamos, pues, aquí, en un plano intermedio entre el concepto ontológico de dignidad y el axiológico, pues se trata de una constitución moral del sujeto, más acá de la categoría metafísica del subsistente racional⁵¹, y, a la vez, más allá o anterior a toda posible esfera de valor. Se la puede caracterizar,

⁵⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, XII, pp. 50-51. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Introducción, trad. esp. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953, I, pp. 86-87).

⁵¹ Es bien sabido que Kant se empeña en no incidir en la concepción propia de la metafísica y su mundo de esencias inteligibles, pero no puede cerrar la puerta que aquí se abre a una nueva metafísica de la libertad, como la del idealismo alemán, y, más especialmente, la fichteana, puesto que la libertad es una actividad *noumenon*.

como hace Kant, como valor in-condicionado, pero en verdad se trata del fundamento originario de toda valoración:

En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, esto tiene dignidad (GMS,2º, Ak, IV,434; trd.515).

A la distinción entre cosa/persona, viene a sumarse la de precio/dignidad, como un nuevo círculo concéntrico de esclarecimiento⁵². Precio es una equivalencia entre valores, en cuanto conmensurables. Implica, por tanto, cierta escala en que pueden resolverse o traducirse, en un más y menos, las diferencias cualitativas (por eso, dice Kant “lo que se refiere a la necesidad tiene un precio comercial; lo que se conforma al gusto, un precio de afecto” (GMS,2º, Ak,IV, 435; trad.,516), etc. El precio es un índice del valor mensurable en la demanda y el intercambio social. Y al igual que la moneda permite la conversión de la diferencia cualitativa de las cosas en cantidad, y reduce los valores de uso de las mismas a simple valor de cambio, cabe pensar que los dones naturales, las dotaciones, las capacidades humanas, por muy heterogéneas que sean, pueden ser comparadas y resueltas en una escala valorativa, y en última instancia, recibir un precio en la estimación social. Lo incomparable, lo único, lo que no puede tener precio es la fuente de todo valor en la autonomía moral, en aquel acto en que se expresa la entera y verdadera libertad humana. La ética comienza de nuevo en cada hombre en un acto de decisión única. Nace en el corazón de cada hombre, que por ser capaz de tal decisión, configuradora de toda su vida, es un sujeto moral incomparable. Tal unicidad recoge en términos seculares la afirmación cristiana del valor infinito del hombre⁵³. ¿Se puede ser más o menos moral? Con respecto a un código dado de valor, podemos decir que ciertas acciones se conforman externamente más o menos con él. Igual ocurre con respecto a la legalidad de los actos. No ocurre lo mismo con la moralidad. Nada podemos saber acerca de la intención de la buena voluntad, de su actuación por mor de la ley, —un acontecimiento interior, que escapa a toda objetivación, incluso a la propia conciencia del agente. Dignidad es este valor in-condicional, in-calculable e in-comparable del sujeto libre, de todo hombre, en cuanto es capaz de darse la ley a sí mismo. La pregunta ¿digno por qué? no tiene más respuesta que digno por mi participación en una legislación universal. Pero si nos preguntáramos ¿digno de qué?, la respuesta es escuetamente: digno de respeto. No solo digno de la felicidad, si cumplo con la ley, como piensa Kant, (KpV, Ak, IV,130; trad. 122), sino, inmediatamente, digno de respeto por parte de cualquier otro hombre, por el simple hecho de

⁵² Sobre un análisis de estas distinciones, puede verse Adela Cortina, *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

⁵³ Sobre la contribución del cristianismo a la dignidad del hombre, puede verse Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cap. xxiii, BAC, Madrid,1967, pp. 219-228.

ser libre o sujeto de moralidad. Tal valor se capta en el sentimiento moral de respeto (*Achtung*), que nada tiene que ver con la autoestima, por muy fundada que sea, pues ésta forma parte del amor propio, mientras que el respeto de sí se debe a ser partícipe en “la legislación universal”(GMS 2º, Ak, IV, 435; trad. 516), y, por tanto, miembro de un “reino de fines en sí”, de una república *noumenon* de seres libres e iguales. El respeto es esencialmente para Kant respeto a la ley moral en cuanto ley racional pura, a su majestad y excelsitud, como un aura secularizada del antiguo respeto a la ley de Dios. Con razón podía decir Schiller a este propósito, “inserta la divinidad en tu voluntad, que así desciende de su trono universal”⁵⁴. Derivadamente es, por ende, respeto al sujeto de tal legislación, —respeto de sí mismo y respeto del otro, de cualquier otro, en su calidad de agente libre. El respeto no es más que “el reconocimiento de esta dignidad” (GMS, Ak, VI, 462; trad, 335). Por eso, la idea de “fin en sí” permite intuir más directa y concretamente el sentido del respeto como dirigido a la persona humana, a cada individuo, en cuanto tal. Explícitamente en contra del psicologismo moral, para Kant no es tal sentimiento el origen de la moralidad⁵⁵, sino a la inversa, el efecto o reflejo de la ley moral en el corazón humano:

Pero objeto del respeto, y por ende, mandato, sólo puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad como simple fundamento, y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos, la descarte por completo en el cómputo de la elección, ésto es, la simple ley en sí misma (GMS, 1º, Ak, IV, 400; trad.487)

Es la autonomía, como sostiene Kant, el fundamento de la dignidad y por ende del respeto de sí y del otro⁵⁶. A la ley la llama Kant “santa” o sagrada, resaltando su valor absoluto e incondicionado para la vida del hombre:

Que por tanto la humanidad en nuestra persona tiene que ser sagrada es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo con ello (KpV. Ak, V, 131, trad. 123).

La distinción kantiana es en este punto muy fina: es la ley lo que es en sí santo, y, análogicamente, es sagrado todo lo que guarda relación de conformidad con ella. Ya los estoicos proclamaron que “*homo res sacra homini*”, precisamente por la excelencia de su naturaleza racional que lo hace, —decía al

⁵⁴ Cit. por Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 236.

⁵⁵ De ahí también su rechazo a que se hable de un “sentido moral” especial para lo bueno o lo malo, como tampoco hay un “sentido de la verdad” porque “el sentimiento es meramente subjetivo y no suministra conocimiento” (MS, Ak, VI, 400; trad. 255).

⁵⁶ Sobre la distinción de Schiller entre la dignidad y la gracia, consecutivas respectivamente a la disposición moral (autonomía) y al alma bella, puede verse Michael Rosen. *Dignity. Its history and meaning*, Harvard University Press, Cambridge, 2012, pp. 31-38.

comienzo—, afín y semejante a lo divino. No obstante, para Kant la buena voluntad más pura y acrisolada no se puede llamar “santa”, pues no coincide plenamente con la ley moral, que la juzga. Aquí se advierte de nuevo aquella misma duplicidad que Pascal había puesto en el hombre, entre su grandeza y su miseria. La misma ley que es la razón de mi dignidad, me acusa de mi miseria, pero, a la vez, a través del sentimiento de respeto a ella me ofrece un incentivo o motor para superarla:

Pero como esa ley, sin embargo, es en sí algo positivo, a saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, resulta que al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto*, y el *derrotarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto*, y por tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es de origen empírico, y que es conocido *a priori*. Así, pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único en nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar (KpV, Ak, V,73, trad.74-75)⁵⁷.

A lo sumo, a una buena voluntad, constante y fiel en el cumplimiento de la ley moral, se puede calificar de “sublime”, pero nunca de “santa”. Es, pues, el sentimiento de respeto el que nos revela, de un modo inmediato y *a priori*, en cuanto no fundado en ninguna experiencia empírica, la dignidad inherente a la razón humana.

7. LA DIGNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS

Decía antes que la dignidad actúa como fundamento de la esfera del valor y, por tanto, de los deberes y derechos humanos. Esta afirmación puede sonar a excesiva, pues parece problemático poder deducir obligaciones de un principio tan abstracto. Soy sensible en este punto a las objeciones que hace Diego Gracia a la insuficiencia deontológica de la categoría de “dignidad” a causa de su carácter canónico⁵⁹ o a las que formula Javier Jiménez Campo a la idea de “dignidad” en cuanto principio de derecho, por la circularidad tautológica que puede desencadenar en la argumentación⁶⁰. Ya un reproche similar se ha venido haciendo, desde Hegel, al imperativo moral de Kant, y es preciso

⁵⁷ En otro contexto, sostiene Kant que el autoconocimiento moral sirve para desterrar “el místico desprecio de sí mismo así como la autoestima nacida del amor a sí mismo” (MS, Ak, VI, 441, trad., pp. 307-8).

⁵⁸ Conviene, no obstante, distinguir el respeto moral del reconocimiento, que tiene que ser recíproco y acontecer a lo largo de prácticas discursivas y sociales, en que cada uno está mediado reflexivamente por todos los demás.

⁵⁹ “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, especialmente el párrafo final “dignidad y derechos humanos”, en Txetxu Ausin y Roberto R. Aramayo (ed.) *In(ter) dependencia: del bienestar a la dignidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2008, pp. 17-35.

⁶⁰ “Los derechos, se dice, tienen su fundamento en la dignidad, y ésta se realiza en aquéllos, pero carente la dignidad misma de todo perfil definido, e inescrutable, por ello, su realización en los derechos, la interacción interpretativa entre éstos y la dignidad muestra lo mismo que cualquier juego de espejos enfrentados, si ninguna figura se interpone; cada uno refleja en el otro el vacío respectivo” (“Artículo 10.1”, en *Comentarios a la Constitución Española*, xxx aniversario, *op.*

reconocer que sin la mediación del mundo social concreto de la vida y las prácticas discursivas, en que éste se constituye, es imposible salir del solip-sismo kantiano. El alcance del imperativo categórico es meramente formal, como insiste Kant reiteradas veces, como un criterio de contrastación para saber si las máximas subjetivas son susceptibles de universalizabilidad, o bien, respetan al hombre en su dignidad como fin en sí. Pero esta prueba no puede llevarse a cabo en la reflexión monológica de la conciencia, por mucho que quiera uno ponerse en lugar del otro, sino dejando sitio al otro para que la reflexión pueda hacerse en común. Esto no invalida el principio formal kantiano, como elemento constitutivo de la subjetividad moral, según reconoce el mismo Hegel, pero exige abrirlo al orden material de las necesidades e inclinaciones concretas y mediarlo por las relaciones sociales y las prácticas del discurso. De ahí la necesaria prolongación del principio formal kantiano en la ética dialógica contemporánea. La pobreza es inherente al formalismo, pero su fuerza consiste en su rigor vinculante universal e incondicionado, precisamente por ser formal, y, por tanto poder in-formar o con-formar todo contenido material de valor que pretenda pasar por ley. Kant, sin embargo, se esforzó en su *Metafísica de las costumbres* en deducir o construir una tabla de deberes y derechos, —morales, no estrictamente jurídicos—, a partir del carácter de la dignidad o del hombre como fin en sí, en cuanto criterio formal:

La humanidad (*Menschheit*) misma es una dignidad (*Würde*); 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 en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad)⁶¹ en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres (MS, Ak, VI, 462; trad. 335).

Es obvio que tal principio, en cuanto in-condicionado, tiene fundamentalmente un alcance negativo o "limitativo", como dice Kant, en cuanto prescribe lo que no debe hacerse en absoluto. No se reduce, sin embargo,

cit., p. 186). Lo que sería verdad de no interponerse tácitamente una deontología de inspiración moral, como matriz. Es cierto que con frecuencia, como escribe el autor, la argumentación jurídica a partir de los principios da lugar a usos enfáticos y retóricos, más que resolutivos, "directamente en proporcionalidad a la complejidad de las categorías que designan y al cuadrado de la dignidad ética que a tales categorías se les atribuye o se les supone" —dice, citando a Rubio Llorente (Ibíd., 180), pero no lo es menos que bastante in-definición se debe en muchos casos a la falta de comprensión del núcleo ético originario de tales categorías y a la falta de su desarrollo deontológico. Como precisa el mismo autor, "una idea material o sustantiva de la dignidad como la que, sin definición posible, maneja la jurisprudencia constitucional es inevitablemente tributaria, según ya se dijo, de algunos rasgos sobreentendidos sobre el valor prejurídico de la dignidad, a comenzar por su carácter fundante del edificio todo de la Constitución y, muy singularmente, del sistema, en su integridad, de los derechos fundamentales (Ibíd., 183-4). De acuerdo con él que se trata de una categoría formal más que material/sustantiva, que necesita especificarse deontológicamente para convertirse en derecho. Pero esta tarea no es imposible ni conduce a un *vacuum* en una ética dialógica, a la altura de su tiempo. Y el derecho debe nutrirse de ella si quiere evitar el doble escollo del formalismo y del positivismo jurídico.

⁶¹ La personalidad no esta aquí en el sentido de individualidad cultural, sino en el carácter moral de ser persona, del que dice Hegel: "En el concepto de personalidad se expresa que yo, en cuanto éste, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (...) y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que. De esta manera, me sé en la finitud como infinito, universal y libre" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 35, en *Werke in zwanzig Bänden*, *op. cit.*, VII, 93; *Principios de la filosofía del derecho*, trad. esp. de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelonas, 1999, p. 118.

como sostiene Diego Gracia, al “sentido deontológico, claro y estricto, de prohibición de la esclavitud”⁶². La conciencia moral se siente bajo él y por él impulsada, según progresa la sensibilidad y la autorreflexión moral, a detectar formas históricas de sometimiento del otro hombre, tales como la explotación, la degradación, la mutilación o tortura y la humillación envilecedora, que por sus consecuencias nefastas en la personalidad, deban ser consideradas como un atentado contra su dignidad⁶³. Claro está que este principio, por sí solo, no supone un conocimiento moral objetivo, sino meramente formal, como vengo insistiendo, pero la forma tiene también una función heurística como foco de luz que extiende y afina el conocimiento moral al conectarlo con la materia concreta de las prácticas sociales efectivas. En este sentido, puede alumbrar, puesta en relación con necesidades personales y sociales, contenidos positivos deontológicos. El respeto a la dignidad es un sentimiento que no sólo proporciona la fuerza e-motiva para el cumplimiento de la ley moral, sino que también ayuda eficazmente a esta exploración de la esfera de valores y deberes. El mismo Kant enseñó que el respeto de sí, por mediación de la ley, no es meramente pasivo, sino activo en la medida en que conlleva deberes morales con respecto a uno mismo. ¿Puede uno respetarse de veras y eficazmente en su “humanidad” si desatiende un cuidado de sí que tenga que ver con su “personalidad” moral en cuanto tal?. Kant cifra este autorrespeto básicamente en el autoconocimiento moral, siguiendo la máxima órlica que inspiró a Sócrates, y en el cultivo o perfeccionamiento de nuestras facultades físicas y mentales⁶⁴. Se me dirá que todo esto queda demasiado vago para constituir un deber, pero parece razonable pensar que la salida de su in-determinación deontológica solo pueda venir del dinamismo y desarrollo de la autorreflexión moral, que acaece en la vida social. Rawls, por ejemplo, en su *Teoría de la justicia*, ha llegado a especificar el autorrespeto como un bien primario, y entiende por él, más allá del sentido moral kantiano a la propia dignidad, “el sentimiento de una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, de su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo” y “la confianza en la propia capacidad”. De lo que puede concluir:

Está claro, pues, por qué el autorrespeto es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse, o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos para conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos. Y nos hundimos en la apatía y el cinismo. Por consiguiente, los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socaven el autorrespeto⁶⁵.

⁶² “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, art. cit., pr. final

⁶³ El propio Kant resalta esta “suprema condición limitativa” de tal principio en GMS, 2º, Ak, IV, 438, trad. 518.

⁶⁴ Véase *Metaphysik zur Sitten*, II, cap. 1º, pr. 4, pr. 14 y pr. 19, Ak, VI, pp. 418-428; 441 y 444-445; trad. 278-9, 306-7 y 311-312 respectivamente.

⁶⁵ *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1978, p. 486.

Del respeto a los demás puede decirse otro tanto. Mi respeto a la dignidad del otro también ha de ser activo y comprometido, pues entraña determinados deberes para con él. Negativamente, el deber de no tratarlo exclusivamente como mero medio e instrumentalizarlo a nuestro interés, de no humillarlo con cualquier práctica degradante, de no explotarlo en nuestro beneficio, de no someterlo a servidumbre, ... (y hay que poner puntos suspensivos para dejar abierto el capítulo del respeto según avanza la sensibilidad moral) Y positivamente, el respeto a su honorabilidad (MS, Ak, VI, 464; trad. 338), a su integridad, y, según Kant, el amor moral de benevolencia, que define como “el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmORALES)” (MS, Ak., 449-50; trad. 318-9) y el otro amor de beneficencia de ayudarle a su propia felicidad (MS, Ak. VI, 452; trad. 322-3)⁶⁶. Es obvio que el amor, ya sea de benevolencia o de beneficencia, no se puede mandar y que, en general, la incondicionalidad moral no puede convertirse sin más en derecho. La conversión de tales deberes y derechos morales en derecho positivo, que es lo que entendemos por derechos humanos⁶⁷, exige siempre su ateniimiento a la formalidad misma del derecho en la “tipificación” estricta y unívoca de la norma, la reciprocidad de la obligación, así como en la “composibilidad de libertades concurrentes, de modo que los derechos puedan conformar un sistema jurídico congruente. Si a ello se une que el derecho genera una exigencia material de cumplimiento, esto obliga a tener en cuenta la condicionalidad para el cumplimiento de los mismos, fundamental en los derechos sociales, ateniéndose a determinadas situaciones y circunstancias. La deontología moral no puede trasvasarse en jurídica sin atender a las concreciones y limitaciones de la concurrencia entre derechos y sobre todo, del ajuste del derecho a las condiciones fácticas de la realidad social.

Conviene, no obstante, resaltar que la idea del hombre como fin en sí es un principio igualitario radical, porque no se fija en ninguna cualidad individual, que admita el más y el menos, o que, pueda darse en algunos casos y no darse en otros. No es, pues, una dote, ni un carácter, ni un don, sino una condición estructural: ser sujeto de moralidad en cuanto agente libre. “La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines”(GMS, 2º, Ak, IV, 435; trd, 515). No está, pues, en función del mérito de la

⁶⁶ Este toque a primera vista eudemonista puede parecer chocante en un autor tan riguroso como Kant, pero tiene su sentido. Para él los fines que constituyen para mí deberes “son la *propia perfección* y la *felicidad ajena*”, y agrega muy finamente que no se pueden intercambiar, pues para mí buscar la felicidad no es un deber, sino un impulso natural, y, procurar la perfección del otro es algo que yo no puedo hacer por el otro, sino él por sí mismo. Y por eso —dice— “es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo” (MC, 237). En todo caso, sería mi deber ayudar al otro a perseguir su perfección, pero sin suplirlo en la tarea ni menoscabar o ingerirse en su autonomía, como ha ocurrido por frecuencia por el celo ético/religioso.

⁶⁷ Como señala Juan Antonio Carrillo, “la Declaración Universal (de Derechos Humanos) ha servido, y sirve, para conservar un horizonte utópico, alimentar las esperanzas y salvaguardar la propia dignidad” (*Dignidad frente a barbarie*, op. cit., p. 26). Pero tal horizonte utópico ha ido ganando “una dimensión constitucional” (Ibid., p. 42) en virtud de su reconocimiento por los Estados que la han suscrito y comprometido en diversos Tratados a su protección y aplicación.

acción o de la obra moral, sino de la capacidad misma para tal acción, o del rango de la autonomía. En este sentido, Jesús González se ha referido al alcance de su carácter de norma y a los criterios generales que especifican el uso jurídico de la misma⁶⁸, que, por lo demás, se reflejan en planos tan relevantes como la no-discriminación primaria⁶⁹, la no-instrumentalización alienadora de la persona, la no-damnificación a su integridad física o la violación de su honor, la no-vejación o maltrato degradante. Moralmente hablando, hay que respetar también al que no nos respeta; incluso al que no se respeta a sí mismo; más aún: al que atenta contra la dignidad del otro. No se trata de una regla de reciprocidad, sino de una ley incondicionada. En esta paradoja consiste lo heroico de la actitud moral. No acierta a mi juicio, Tomás de Aquino cuando sostiene que el hombre “al delinquir decae de la dignidad humana (*decidit a libertate humana*) puesto que es libre y decide por sí mismo, y recae en cierto modo en la condición de bestia (*incidit quodammodo in servitutem bestiarum*)”⁷⁰. Esto sólo es válido en el orden de la conducta moral concreta, a efectos subjetivos, por el mal que se produce en sí, pero no en el de la constitución ontológica misma *qua* persona ni en el de la constitución autónoma moral, pues, pese a todo, sigue siendo un hombre, esto es, libre y con capacidad del bien y del mal. En esta cuestión, Kant supo enmendarle la plana, al menos en precisión, al gran teólogo:

Con todo no puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que hombre, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de hombre; aunque con su acción se haga sin duda indigno de él (MS, Ak, VI, 463; trad.336).

Esto que a duras penas admite el hombre cultivado, lo percibe de modo inmediato el alma popular. Cuenta Antonio Machado que la más viva lección de ética la había recibido de labios de un pastor de Castilla:

Hay un breve aforismo castellano —yo lo oí en Soria por vez primera— que dice: “nadie es más que nadie”. (...) Nunca olvido al viejo pastor de cuyos labios oí ese magnífico proverbio donde, a mi juicio, se condensa toda el alma de Castilla, su orgullo y su gran humildad, su experiencia de siglos y el sentido imperial de su pobreza; esa magnífica frase que yo me complazco en traducir así: por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el valor de ser hombre. Soria es una escuela admirable de humanismo, de democracia y de dignidad⁷¹.

Habrà quien tome esta lección como propia de un radical jacobino/democrático, y quizás por salir al paso de este malentendido subraya Machado de inmediato su sentido moral, “la insuperable dignidad del hombre” viva en el alma popular y el cimiento más firme de su ética”. Pero es también

⁶⁸ *La dignidad de la persona*, op. cit., 120-123 y 165-8.

⁶⁹ Que también especifica J. Jiménez Campo, “Artículo 10.1” cit., p. 182.

⁷⁰ *Summa Theologiae*, II-IIae, que. 64, art. 2, ad tertium.

⁷¹ *Obras. Poesía y prosa*, ed. de G. de la Torre y A. de Albornoz, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 951-952.

una lección kantiana, y mucho más originariamente, estoico-cristiana. Miguel de Cervantes, más realista y avisado, había escrito: “Sábetete, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro”, —sentencia que se corresponde con el buen sentido, pues el hombre se justifica por sus obras. Desde esta perspectiva, un hombre merece ser honrado o censurado en virtud de lo que hace o deja de hacer. Y hay, sin duda, diferencias cualitativas de mérito y función que tienen que ser socialmente estimadas y reconocidas con equidad. Pero, por encima de todos los méritos imaginables, por encima de las diferencias y dignidades, y, por tanto, no computable ni conmensurable con ellas, tiene la dignidad de ser hombre, es decir, de ser sujeto de moralidad. Este es el fundamento de los derechos humanos, que igualan a los hombres en tanto que son hombres, sin más título que el de su libertad. Hasta el más indigno y despreciable de los hombres, guarda esta dignidad, que lo hace acreedor del respeto a su persona. Por eso, el mismo derecho y la administración de justicia tienen que cuidar, cuando sancionan, que no se vulnere la dignidad del hombre, como un bien jurídico primario, que hay que proteger.

Se olvida, sin embargo, con frecuencia que la autonomía no es sólo una condición, sino una construcción de toda la vida, y al igual que ella, la dignidad más que una prerrogativa, es una conquista moral. Además de fundamento de derechos, es también una tarea moral ardua, en permanente conquista sobre la inercia, la presión y la costumbre. Como recordaba antes a propósito de un texto de Ortega sobre la voluntad del héroe de ser “sí mismo”:

Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos⁷².

Ardua es también la exigencia de creer en el hombre, pese a las propias miserias, y a las otras ajenas que sufrimos a costa de los demás. “Cuando se deja de creer en Dios —escribe Rüdiger Safranski— no queda más remedio que creer en los hombres. Y entonces quizá se haga el sorprendente descubrimiento de que era más fácil creer en el hombre cuando se hacía el rodeo a través de Dios”⁷³. Pero tal rodeo religioso forma parte de la libertad interior de la conciencia, sobre la que no se puede legislar. Creer en el hombre y comprometerse en esta creencia por él tiene que ver, por tanto, con un cierto tipo de heroísmo. En esto reside la actitud moral. Pero es éste un heroísmo de cada día, silente y exigente, que acontece en la soledad radical de la conciencia, confrontada con el destino que dé a su libertad.

⁷² *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, *op. cit.*, I, p. 390.

⁷³ *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 246.

