

Dignidad humana*

Human dignity

Jesús Ignacio Delgado Rojas

Universidad Carlos III de Madrid

jesusignacio.delgado@uc3m.es

Recibido / received: 07/06/2018

Aceptado / accepted: 05/09/2018

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4347>

Resumen

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

Palabras clave

Dignidad, Kant, autonomía, felicidad, derechos humanos.

Abstract

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

Keywords

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

SUMARIO. 1. Introducción. 2. La dignidad humana no es éticamente neutral y sí está éticamente determinada. 2.1. La dignidad humana no es éticamente neutral. 2.2. La dignidad humana sí es éticamente determinable. 3. Kant y la dignidad humana. 3.1. La dignidad humana a través de la formulación del segundo imperativo categórico: la idea de humanidad. 3.2. Dignidad y autonomía. 3.3. Dignidad de ser feliz y no interferencia. 4. A modo de conclusión: la actualización de la idea kantiana de dignidad.

* La realización de este trabajo ha tenido lugar en el marco tanto del proyecto de investigación *Jueces en Democracia. La filosofía política de la Corte Interamericana de Derechos Humanos* (DER2016-79805-P, AEI/FEDER, UE), como del proyecto de investigación *NEW TRUST-CM: Programa interuniversitario en Cultura de la Legalidad* (S2015/HUM-3466), ambos del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDYJ) de la Universidad Carlos III de Madrid.

1. Introducción

Conceptos de dignidad humana quizás haya casi tantos como autores se hayan interrogado sobre la misma. Aunque, claro está, no todas las nociones aportadas han corrido la misma fortuna ni tienen el mérito de haber superado los rigores del paso del tiempo. Me aventuro a ofrecer una primera aproximación al concepto de dignidad humana según dos posibles acepciones: (a) una *dignidad humana* como «cualidad moral poseída por todos los seres humanos» y (b) un *sentimiento de dignidad* como «conciencia de la propia dignidad que favorece la expresión de esa dignidad y evita la humillación» (Meyer, 2004: 257)¹. En torno al primero de estos sentidos nos centraremos en este trabajo, sirviéndonos para ello de dos líneas argumentales: la lectura ineludible del clásico y más conspicuo teorizador de la dignidad humana como fue Kant; y la actualización de su pensamiento que hacen Habermas y Nussbaum.

Conviene advertir, de inmediato, que el sentido y alcance del concepto de dignidad humana no es ni claro ni unívoco; son la vaguedad e imprecisión sus rasgos característicos. El uso y abuso en el empleo del término y el énfasis con el que se quiere revestir de autoridad y contundencia a los argumentos que de él se sirven, hacen correr el riesgo de convertir la dignidad humana en un concepto vacío de contenido. Un riesgo del que ya avisaba González Pérez cuando señalaba que «en nombre de la dignidad se llega a soluciones radicalmente contrarias sobre temas tan fundamentales de nuestros días como la admisibilidad de ciertas formas de provocación y manipulación genéticas, el aborto, la disponibilidad de órganos humanos, los experimentos médicos con personas y la eutanasia» (1986:19 y 20). También Ricardo Chueca aludía a «la evidente banalización de un concepto» a la que han contribuido todos los operadores jurídicos, y no poca doctrina científica «muy especialmente con el abuso del recurso retórico a la dignidad humana, a veces en condiciones pintorescas». A su juicio este abuso «ha desembocado en su degradación a mero eslogan: la dignidad humana es hoy una noción inconsistente y hasta fofa» (2015: 20 y 25). Del mismo peligro alertaba Ronald Dworkin en su último libro *Justicia para erizos*, publicado en español póstumamente, al considerar que «el concepto de dignidad se ha desvalorizado a causa de su uso inconsistente y excesivo en la retórica política» (2014: 29).

Entre quienes se afanan por concretar el significado de la dignidad humana, parece un lugar común considerarla como «el fundamento último de la cultura política y jurídica moderna. La raíz tanto de los valores, los principios y los derechos, como de los procedimientos iguales para todos» (Peces-Barba, 2010: 32). Como ponente constitucional el profesor Gregorio Peces-Barba resaltaba la conexión existente entre la dignidad humana y los valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico español consagrados en el art. 1.1 de la Constitución:

«La dignidad humana es el fundamento y la razón de la necesidad de esos valores superiores, es la raíz última de todo, y creo que su inclusión entre los valores superiores no es

¹ A explorar el segundo significado de la noción de dignidad no podremos dedicarnos en esta Voz. Sólo dejaré apuntado que, partiendo de ideas ya halladas en Kant y en Hume y valiéndonos del enfoque de autores contemporáneos como John Rawls, Ronald Dworkin y Avishai Margalit, de la noción de dignidad humana se puede llegar a la idea de *autorrespeto*, ambas complementarias. Son como las dos caras de una misma moneda ya que «la dignidad y el autorrespeto -cualquiera que sea el significado que resulten tener- son condiciones indispensables del vivir bien. Hallamos evidencias de esta afirmación en la forma en que la mayoría de la gente quiere vivir: mantener la frente alta mientras pugna por todas las otras cosas que quiere. Y hallamos más evidencias en la fenomenología por lo demás misteriosa de la vergüenza y el insulto» (Dworkin, 2014: 30).

metodológicamente correcta, puesto que éstos son los caminos para ser real y efectiva la dignidad humana» (1984: 85 y 86).

En línea similar se situaba Karl Larenz cuando, al respecto de los principios jurídicos y, en concreto, sobre el principio general del respeto recíproco, escribía: «El principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad) y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal)» (1985: 57).

Desde la perspectiva del propio ser humano, reconocerle como digno es atribuirle un valor y respeto mínimos por el solo hecho de pertenecer a la especie humana, impidiendo «que su vida o su integridad sea sustituida por otro valor social» (Fernández García, 2001: 20). En cuanto a los valores que encuentran en la dignidad humana su fundamento, expresión y concreción, destacan «los valores de autonomía, seguridad, libertad e igualdad, que son los valores que fundamentan los distintos tipos de derechos humanos» (Fernández García, 2001: 20). O, lo que es lo mismo, los derechos humanos expresan, en cada tiempo y lugar, «las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional» (Pérez Luño, 1984: 48; 1989: 280 y 281).

Es importante resaltar ese reconocimiento jurídico nacional e internacional porque no conviene olvidar que «el mayor grado de eficacia en la protección de la dignidad humana se ha conseguido a través de su desarrollo en un sistema de derechos fundamentales asociado a la institución estatal». Son las cartas constitucionales de derechos las que han dotado a la dignidad humana de los más elevados niveles de protección, siendo el Estado el marco donde la dignidad humana encuentra su garantía. Aunque, a la par, haya que reconocer que «son pues también los Estados, si no los únicos, sí los más contumaces destructores de la dignidad humana» (Chueca, 2015: 19).

Debido a la positivación de la dignidad humana en los textos internacionales de rango más elevado, o en derecho interno reservándose igualmente su plasmación a las normas constitucionales, ha sido la tarea de los altos tribunales y su labor jurisprudencial la que ha permitido ir colmando de contenido el concepto de dignidad humana, además de ir supliendo y paliando su ambigüedad y abstracción a través de un valioso esfuerzo de clarificación y concreción².

Se suele calificar a la dignidad como heterónoma cuando «sus causas o razones se encuentran fuera de la persona, derivan de la autoridad, del puesto social que se ocupe o de una mediación fuerte de una institución» (Peces Barba, 2010: 32)³.

² Para el caso español, sobre el concepto de dignidad humana y su naturaleza como valor o bien son especialmente significativas: SSTC 53/1985, 120/1990, 150/1991, 214/1991, 91/2000, 192/2003, o 181/2004. La dignidad como base y fundamento general de los derechos fundamentales se puede leer en la STC 113/1995.

La discusión de la naturaleza, eficacia normativa o distinción entre valores, principios y reglas es ya todo un clásico de larga data en nuestra literatura iusfilosófica. Entre otros, Dworkin (1984); Peces-Barba (1984); Parejo Alfonso (1990); Prieto Sanchís (1992); Llamas Cascón (1993); y Alexy (1993). Sin entrar en esa discusión, y utilizando en este trabajo indistintamente los términos valor y principio, no me parece arriesgado afirmar que, en definitiva, de lo que se trata es de querer dotar a la dignidad humana, categorizándola bajo uno u otro término, del máximo realce, garantía, honor o solemnidad jurídica.

³ El profesor Peces-Barba presta especial atención al papel que pueden jugar las religiones y, más concretamente, las iglesias, en la construcción heterónoma de la dignidad: «la religión puede o no, según se entienda y según se organice, ser un obstáculo para la dignidad humana. Es difícil que la mediación de una iglesia que interpreta y orienta el mensaje religioso pueda plantearse desde la autonomía del

Es una noción de dignidad vinculada al status, al rango, a la jerarquía o al estamento. De tal modo que son estas categorías, y la posición que en ellas se ocupe, las que conceden, niegan o modulan el estatuto de dignidad de la persona. Son, claro está, sociedades desiguales ejemplificadas en un tipo de feudalismo cuya organización social en gremios y corporaciones produce *dignidades* diferentes. Al burgués y al siervo, al maestro y al aprendiz, al propietario y al campesino, se le reconocen a cada uno una dignidad más o menos cualificada.

Frente a este criterio propio del mundo antiguo y medieval, se abre paso la dignidad autónoma cuando el *valor igual* de cada hombre «se genera desde la propia persona» (Peces-Barba, 2010: 32), es decir, como algo presente por igual en cada ser humano. Sólo con la visión antropocéntrica y el proceso de secularización que conoce el mundo moderno, puede aflorar una dimensión autónoma de la dignidad humana⁴. Para un sector de la doctrina el cristianismo desempeñó un importante papel en este proceso de ruptura con la visión heterónoma, al afirmar «la irreductibilidad del hombre al ciudadano, la consistencia de la dignidad radical del hombre como algo previo a su pertenencia a cualesquiera grupos» (Ballesteros, 1986: 112).

Será el Renacimiento el momento histórico en el cual irrumpieron con mayor fuerza estas ideas. Afirmer los valores humanos supone configurar al hombre como algo valioso en sí mismo, independientemente de su religión, profesión o estatus. Lo que es verdaderamente valioso es la capacidad que tiene éste para moldearse, su libertad para elegir, para pensar, para decidir lo que cada uno quiera ser. Giovanni Pico della Mirandola en 1496 narrará en su escrito *De hominis dignitate* (1984: 105) esta transformación renacentista⁵.

Habrà que esperar a Kant y a las Declaraciones de derechos americana y francesa del último cuarto del siglo XVIII, para situar el contexto histórico concreto en el que parece generalmente aceptado situar la génesis de la idea de dignidad humana en su sentido moderno. Una noción que «comenzó siendo un concepto religioso y moral para ser más tarde incluido dentro del ámbito jurídico» (Fernández García, 2007: 124). Desde entonces se interpretará la dignidad humana «no solamente como lo más valioso, lo que no tiene precio, lo que exige un respeto inmediato, sino también como el derecho a tener derechos. Por tanto, respetar la dignidad de los seres humanos equivale a reconocerles ciertos derechos. Si el reconocimiento de los derechos humanos es el medio de garantizar la realización de una vida digna, su falta de reconocimiento significa vivir por debajo de la exigencia de esa vida digna» (Fernández García, 2001: 13).

Aunque el hecho de su inclusión en las más significativas cartas de derechos no implica que se haya acabado con las «dificultades, por su vaguedad definicional, que nos plantea la dignidad como fundamento de los derechos humanos», dice Waldron (2013)⁶. Ni tampoco hemos eliminado las disputas en torno a la posibilidad

creyente (...) Pero no es la religión, sino las iglesias, las que interfieren y se desvían del moderno concepto de dignidad. Estamos ante la dignidad heterónoma. Por el contrario, si la relación supone lo que originariamente debe entenderse por vínculo religioso, en la directa comunicación de la persona con Dios, se puede concluir que estamos en un supuesto de dignidad autónoma" (2010: 34).

⁴ El profesor Peces-Barba se esforzó en precisar hasta seis criterios que, desde el Renacimiento hasta la Ilustración, fueron colmando de significado la auténtica dignidad humana. Se enumeran y explican en Peces-Barba (2010: 36-45).

⁵ En España ejerció una función similar el *Dialogo de la dignidad del hombre*, de primera edición de 1585, de Pérez de Oliva (1967).

⁶ Aunque también podríamos entender, con Riley, que este éxito de la dignidad humana se debe, en gran parte, a su no concreción. Su incorporación a declaraciones y constituciones se debe a un doble acuerdo.

de su renuncia ni por los propios seres humanos detentadores de ella, ni de los concretos derechos por ella afectados, ni siendo tampoco posible que el Estado renuncie a su protección. De esta forma, «el respeto de la dignidad humana trasciende la voluntad del individuo y conlleva una dimensión objetiva que el Estado se verá obligado a salvaguardar» (Elvira, 2015: 223).

2. La dignidad humana no es éticamente neutral y sí es éticamente determinable

El concepto de dignidad humana se ve inmediatamente asediado por las patologías propias de todo concepto con tan fuerte contenido moral. En torno a estos problemas, caben dos propuestas: (2.1) la dignidad humana no es éticamente neutral, aunque tampoco cabe que la fundamente cualquier doctrina moral⁷; y (2.2) la dignidad humana sí es éticamente determinable.

2.1. La dignidad humana no es éticamente neutral

Conviene aquí resaltar la importante conclusión que Hoerster extrae de la lectura del art. 1.1 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania⁸. Ello nos puede ser útil para analizar el concepto de dignidad humana que también aparece en nuestra Constitución española en el art. 10.1, máxime cuando es evidente, y así tantas veces se ha puesto de manifiesto, la influencia, como fuente de inspiración, de la Ley Fundamental de Bonn en nuestro texto constitucional⁹.

La cuestión inevitable y decisiva en torno al concepto de dignidad humana surge desde el momento en el que nos planteamos cuáles formas de la libre autodeterminación humana son éticamente legítimas. Y esa cuestión sigue siendo una cuestión valorativa, de escoger y decidir, de optar por uno u otro punto de vista ético. Cuando nos planteamos si la eutanasia es correcta o incorrecta¹⁰, o si lo es la prisión permanente revisable, el suicidio, la prostitución, la poligamia o la venta de órganos estamos haciendo una valoración de la dignidad humana que se encierra en estos ejemplos. Y la valoración que hacemos de ello no podrá ser neutral como tampoco lo es la opción que el legislador escoge cuando regula dichos ejemplos, prohibiéndolos o permitiéndolos. Podemos encontrar algunas cuestiones morales que plantean discusiones en torno a la dignidad humana sobre las que tenemos algún parecer, al menos en sociedades como la nuestra, más o menos compartido (piénsese en la prohibición de la esclavitud). Pero ello no obsta a que, en amplios

Acuerdo en incorporarla y acuerdo en el desacuerdo: no definirla ni concretarla. Acuerdo en la dignidad humana y ausencia de acuerdo en por qué y en el cómo (2010: 120).

⁷ Recordaba José María Rodríguez Paniagua que “no todas las doctrinas éticas son igualmente aptas para la fundamentación de los derechos humanos (...) Únicamente las doctrinas éticas de la Ilustración europea, comprendiendo desde luego su coronación y máximo representante a Kant, y las inspiradas en la visión personalista del hombre de signo cristiano son las que pueden servir de base a la fundamentación ética o moral de los derechos humanos” (1988: 208-209).

⁸ El artículo 1.1 de la Ley Fundamental de Bonn (aprobación de 23 de mayo de 1949) reza así: “La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público”.

⁹ El artículo 10.1 de la Constitución española promulga: “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 político y de la paz social”. Sobre el tema de la dignidad humana en torno a este artículo, véase: González Pérez (1986: 65 ss.); Ruiz-Giménez (1984: 45 ss.); Sánchez González (1984: 33 y 34); y García San Miguel (1995). En otros textos constitucionales la dignidad humana no siempre aparece relacionada con el desarrollo de la personalidad. Ello se resalta en Presno Linera (2015: 361-393).

¹⁰ Agradezco a Cecilia Güemes, compañera del GIDYJ, que durante la discusión de este trabajo en el *V Workshop sobre Cultura de la Legalidad*, me alertaba de la importancia de utilizar una noción de dignidad humana que sea operativa para tomar decisiones políticas. Como ejemplo, me señaló el rico concepto de dignidad que maneja la Corte Constitucional colombiana acerca de la eutanasia y muerte digna en la sentencia C-239/97.

ámbitos de nuestra vida, impere «un animado disenso acerca de lo que es éticamente legítimo, especialmente acerca de dónde se encuentran los límites legítimos de la libre autodeterminación» (Hoerster, 2000: 98). Toda decisión legislativa entrañará una valoración ética o un punto de vista ético sobre la dignidad humana. Y, desde entonces, como toda decisión valorativa, imposible que sea neutral.

2.2. La dignidad humana sí es éticamente determinable

Al comienzo de estas páginas lamentábamos la falta de determinación que acecha al concepto de dignidad humana. Pero «si tomamos como referencia las tradiciones culturales en las que se ha empleado el principio de la dignidad humana entendido como valor de cada persona humana, las cosas se ponen más fáciles» (Fernández García, 2001: 24). Partiendo de estas “tradiciones culturales” parece que podemos determinar algo mejor el alcance de la dignidad humana. Y en esa tarea quizá nos sea útil acudir a la función que tradicionalmente se le ha asignado a la idea de dignidad humana en el tema del fundamento de los derechos humanos. Pues son precisamente los derechos fundamentales, nos recuerda Fernández García, los que «se hallan estrechamente conectados con la idea de dignidad humana y son al mismo tiempo las condiciones del desarrollo de esa idea de dignidad» (1984: 78).

Reconocer que el hombre tiene dignidad es «reconocer que tiene unas *exigencias* que le son *debidas*, unos *derechos* que le pertenecen» (Panea Márquez, 2005: 20). Por tanto, la elaboración de un concepto de derechos humanos fundamentales como derechos morales exige mantener, como hilo conductor de toda aquella teoría, la idea de dignidad humana como línea teórica que vertebra su fundamento. Según esto, «los derechos humanos fundamentales son los derechos morales o pretensiones humanas legítimas originadas en y conectadas con la idea de dignidad humana y los valores que la componen (autonomía, seguridad, libertad, igualdad y solidaridad) y, al mismo tiempo, las condiciones mínimas del desarrollo de esa idea de dignidad que, a partir de unos componentes básicos e imprescindibles debe interpretarse en clave histórica. La idea universal de humanidad, por tanto, se traduce inmediatamente en el reconocimiento de un determinado número de derechos que exigen su incondicional protección por parte de la sociedad y el poder político» (Fernández García, 1990: 60).

Observamos, pues, que la idea de dignidad humana es perfectamente determinable, aunque para ello se necesite de otros valores como la autonomía, la seguridad, la libertad o la igualdad, que son los que le dan su pleno y mejor sentido. Por todo ello, aunque los peligros de falta de determinación estén siempre al acecho, sí que cabe hablar de un *contenido mínimo* de la dignidad humana que le hace funcionar como «exigencia básica irrenunciable» (Fernández García, 2001:26). Con ello, la indeterminación que aparentemente aqueja a la dignidad humana habrá quedado, al menos en parte, disipada. Con ese contenido, mínimo pero preciso, ya habremos ganado algo. Que no es poco.

3. Kant y la dignidad humana

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

Probablemente sea la noción kantiana, de entre las concepciones acerca de la dignidad humana, la que haya gozado de mayor influencia en la filosofía política y moral desde la Ilustración hasta la actualidad. Quizás ya solo por eso su presencia en estas páginas quede redimida de cualquier intento de justificación.

Kant diseña una magistral arquitectura de la idea de dignidad que ha sido la imperante en nuestra tradición cultural cuando se ha debatido acerca del valor intrínseco que posee la vida humana. Aunque por otro lado, la interpretación del pensamiento del filósofo de Königsberg no haya sido, ni mucho menos, cuestión pacífica. Lo que tampoco es de extrañar que ocurra en torno a un autor de tan profusa difusión y con tantos estudiosos sobre su figura¹¹. La complejidad de la obra kantiana, por un lado, y el límite de espacio y propósito de este trabajo, por otro, hacen que en lo siguiente abandone la pretensión de ofrecer un análisis detallado y exhaustivo del pensamiento de Kant¹², y opte sólo por una aproximación sobre aquellos aspectos concretos de su pensamiento que nos sean más útiles para el estudio de la dignidad.

Y, ¿cuál es la concepción kantiana de la dignidad humana? Si en la primera formulación del imperativo categórico Kant postulaba un obrar que se pudiera erigir en ley universal¹³, el segundo paso será dotar de contenido a esa ley que aspira a universalizarse. Pero ese contenido no puede ser cualquiera. ¿Qué es lo que puede querer la voluntad como un valor absoluto y no como un medio para alcanzar otra cosa? Lo que debe querer la voluntad no puede ser un fin personal ni contingente, sino algo universalizable, válido para el sujeto que obra y también querido para cualquier otro. Ese objeto del querer de la voluntad no puede ser más que el ser humano en sí mismo, su humanidad:

«Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (2010: 47; Ak. iv: 429)¹⁴.

Esta segunda formulación del imperativo categórico nos compele a no tratar a los demás meramente como un medio, sino como fines en sí mismos, como personas que merecen respeto, sean cuales sean sus circunstancias subjetivas.

Mientras que los fines relativos no pasarían de constituir fines subjetivos, que solo pueden servir de fundamento a imperativos hipotéticos «como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere» (2010: 32; Ak. iv: 414), los hombres como fines, esto es, las “personas”, son llamadas por Kant “fines objetivos”, que son los únicos capaces de fundamentar un imperativo categórico:

«Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas,

¹¹ Sobre la abundancia de interpretaciones, José Luis Colomer ha indicado que a los textos kantianos se le han atribuido “términos tan irreconciliables como para merecer calificativos tan dispares como de *filosofía de la libertad* o de *la sumisión*, como la *última teorización del Antiguo Régimen* o como *umbral de la contemporaneidad*” (2002: 243). “La diversidad de planos en los que opera la reflexión kantiana”, también ha sido aludida por el profesor Pérez-Luño, pues “de sus tesis pueden deducirse lo mismo las premisas para una formulación definitiva de la teoría constitucionalista liberal (...) que se le puede llegar a considerar legitimador de la concepción absolutista” (2001: 462).

¹² Para ello puede consultarse Colomer (1995). Allí remitimos para un estudio más completo y profundo. Este mismo profesor aporta una nutrida y comentada bibliografía de las obras sobre Kant en Colomer (2002: 312-316).

¹³ Recuérdese que la primera formulación del imperativo categórico rezaba: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (2010: 39; Ak. iv: 421).

¹⁴ Para el profesor Manuel Garrido “la primera formulación del imperativo categórico nos presenta a esa moral como una ética del deber y de la obligación, como una deontología. Pero la segunda formulación del imperativo categórico, inspirada en la idea de humanidad, le da a dicha moral un rostro, valga la redundancia, más humano, más altruista y solidario. Y la tercera formulación, que proclama la autonomía de la voluntad y pone a ésta en conexión con el reino de los fines, abre la puerta a una ética de la esperanza en una futura instalación de ese reino en la política y en la historia” (2005a: 208).

por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo» (2010: 46; Ak. iv: 428).

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

«En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad (...) Lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser un fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad» (2010: 52; Ak. iv: 435).

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

«La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre» (2005: 335-336; Ak. vi: 462).

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

«Una cosa tiene un precio si es posible encontrar un sustituto o equivalente de ella. Tiene dignidad o excelencia si no admite ningún equivalente. Sólo la moralidad o virtud tienen dignidad -y la humanidad en la medida en que sea capaz de moralidad-. En este sentido, no puede ser comparada con las cosas que tienen valor económico (un precio de mercado), o ni siquiera con las cosas que tienen valor estético (un precio del gusto)» (2005: 242).

Entre lo que tiene *precio* y lo que posee *dignidad* «la ética kantiana traza una gruesa línea divisoria entre ambas definiciones» (Cassirer, 2007: 169). Hay que destacar tres aspectos en esta caracterización de la dignidad.

1. En primer lugar, si la humanidad es la capacidad que tiene el hombre de proponerse motivos de su acción, entonces es tautológico que la humanidad solo es predicable de los seres humanos. Explica Rawls que «Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural (...). Estas facultades incluyen, primero, las de la personalidad moral, que hace posible que tengamos una buena voluntad y un buen carácter moral; y, segundo, aquellas capacidades y habilidades que ha de desarrollar la cultura: mediante las artes y las ciencias y cosas similares» (2007: 241). Las facultades propias de la humanidad kantiana son, por tanto, de dos tipos: morales e intelectuales. Las primeras nos constituyen como seres de buena voluntad y con carácter moral y las segundas enraízan con la cultura. La combinación de ambas distinguen al hombre, como ser razonable y racional, dotado de dignidad, del resto de criaturas.

2. En segundo lugar, la dignidad se concreta en la capacidad del hombre de proponerse fines a sí mismo. Así, el hombre queda vinculado «sólo a su propia y sin embargo universal legislación, y sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad» (2010: 50; Ak. iv: 432). Es una capacidad que se distribuye por igual entre todos los seres racionales y que posee un valor absoluto en sí misma y, por ello, puede servir de fundamento a las leyes morales.

Puesto que toda ley contiene en su definición la idea de universalidad, la fórmula de la ley moral no puede ser otra que ésta: es moral aquello que puede convertirse en ley universal. Sólo es moralmente bueno aquello que puede ser estimado universalmente como bueno y valer como bueno para todos sin excepción. Ningún ser racional puede querer, como tal ser racional, que el asesinato, el robo o la promesa ficticia (2010: 21; Ak. iv: 403) se convirtieran en norma universal. Por eso, tales acciones, al no poder ser queridas universalmente, no pueden ser morales. «¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en ley universal?», se pregunta Kant y responde: «de no ser así, es una máxima reprobable» (2010: 21; Ak. iv: 403).

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

«El concepto de cada ser racional que debe ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de un reino de los fines. Entiendo por reino la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes» (2010: 51; Ak. iv: 433).

Tenemos, pues, una relación entre una pluralidad de sujetos (integrantes de ese reino) como marco de los principios morales (leyes comunes). Dos preguntas nos surgen: ¿quiénes integran ese reino? y ¿cuáles son esas leyes comunes? Por lo que se refiere a lo primero: «un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está él mismo sometido a esas leyes. Pertenece a dicho reino como jefe cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro». Esto significa que «cada cual no sólo persigue sus fines (permisibles) personales dentro de los límites de los deberes de justicia (los derechos del hombre), sino que también da un valor significativo y apropiado a los fines obligatorios ordenados de los deberes de virtud. Estos deberes, para enunciarlos sumariamente, son promover la propia perfección moral y natural y la felicidad ajena» (Rawls, 2007: 265). Estos dos fines-deberes que ha de proponerse cada cual como horizonte de su dignidad los veremos más tarde.

Y la segunda cuestión se respondería diciendo que la ley común es aquella según «cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás nunca simplemente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Mas de aquí nace una *conjunción sistemática* de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de fines» (2010: 51; Ak. iv: 433).

De la contestación a estas dos preguntas se extraen, pues, las dos características que aparecen en la noción de “reino”: «en primer lugar, la de “unión sistemática”, lo que equivale a decir que no se trata de una mera “aglomeración”, sino de una “articulación”, de una unión realizada bajo la idea de una totalidad, y en

segundo término, la de que esta “articulación” tiene lugar “gracias a leyes comunes”, es decir, según un principio abstracto de ordenación» (González Vicén, 1984: 42).

Se trata, entonces, de poner en el centro de la concepción de un mundo según el principio moral, la noción de los seres humanos como fines en sí y de hacer posible la convivencia entre la pluralidad infinita de los fines que cada uno en tanto sujeto de libertad pueda proponerse. Esa *conjunción sistemática* es el marco de «leyes que permiten a quienes son fines en sí alcanzar sus fines subjetivos, sin impedir a los demás que también los alcancen, sino más bien fomentando que puedan hacerlo unos y otros» (Cortina, 1999: 244).

Pero en ese reino los fines llamados a integrarse son aquellos de los que se predica «su validez universal»; queda fuera de esta construcción, como el propio Kant indica, «la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados» (2010: 51; Ak. iv: 433). Los fines privados, al carecer de la nota de universalizabilidad, no pueden constituir base para la legislación común ni ser materia sobre la que ésta pudiera incidir; y, como tales, deben permanecer al margen de lo que pueda ser discutido y decidido en un dominio compartido de voluntades. Solo es posible, por tanto, la *conjunción sistemática* de leyes comunes que no tengan que ver con los fines privados de los sujetos. Sobre éstos no es posible que pretendamos la unicidad de voluntades. Superado ello, la única base de construcción del principio de la moral según la idea del reino de los fines es la “humanidad” en cada individuo, su dignidad.

A la misma condición de autonomía como condición de cualquier vinculación moral a principios, se refiere la atribución de dignidad. Se trata de «la idea de la *dignidad* de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo» (2010: 52; Ak. iv: 434). Si podemos pertenecer al reino de los fines como miembro es por nuestra posesión de *personalidad moral*. Esta condición es la que nos permite participar y legislar en aquel dominio. Es la personalidad moral «la que nos hace fines en nosotros mismos y especifica la condición de nuestra pertenencia como miembros al dominio de los fines». Ser dignos, tener dignidad, no tener precio de mercado, poseer personalidad moral, son expresiones equivalentes que nos hacen ser sujetos del reino de los fines. Si la vida humana no tiene precio, entonces tiene dignidad. Es esa dignidad «la que nos capacita para participar en la legislación universal: es esto lo que nos hace aptos para ser miembros de un posible dominio de los fines» (Rawls, 2007: 266). Así, «el fundamento de la dignidad es la capacidad de legislar universalmente y de obrar según el principio de autonomía» (Rawls, 2007: 266).

3.2. Dignidad y autonomía

La autonomía es la que hace a una persona sujeto de la ley moral: «la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (2010: 53; Ak. iv, 436). La autonomía hace ya acto de presencia en relación con la dignidad humana, siendo la autonomía «para Kant la gloria de nuestra libertad y el sello de nuestra dignidad» (Garrido, 2005: 16). Cabe afirmar que la autonomía es «condición y único posible origen de principios morales: sólo aquellos que la voluntad se da a sí misma pueden vincularla incondicionalmente» (Colomer, 2002: 261). Por eso «la autonomía de la voluntad es el principio supremo de la moral: la autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal» (2010: 58; Ak. iv: 440).

Como somos sujetos operantes en ese macro-tejido que es la humanidad, precisamente, es a través de ese operar cómo se va conformando la humanidad. La humanidad propiamente no es ni está constituida de antemano, sino que se hace y se constituye obrando moralmente, asumiendo la ley de universalidad como máxima de conducta. En la medida en que ese sujeto racional se forma al darse a sí mismo su propia legislación universal y quererla siempre como fundamento del obrar, Kant entiende que se trata de un proyecto de *autonomía* del ser humano.

A la idea de dignidad humana le sigue la idea de un ser racional autónomo, que elige, que tiene capacidad para elegir, las leyes que se dicta a sí mismo, que se autolegisla *las máximas de su elección*. En consecuencia, «todas las máximas subjetivas deberán ajustarse a ese imperativo que dice que el deber moral es una ley autónoma, autoimpuesta y, como tal, des-interesada, no sometida a ningún interés empírico, sino sólo a un interés racional» (Camps, 2013: 242). De ahí que esa ley sólo responda a los imperativos a los que ella misma se somete, pues no conoce otra autoridad distinta de aquella de donde ella misma procede. Al ser una ley autónoma, procedente del agente moral, no puede atenerse a otros dictados ajenos que la conformen heterónomamente, vengan éstos de la religión, el Derecho o de cualquier otra autoridad externa al propio sujeto. Sólo en la consideración de cada individuo como sujeto de libertad y, así, predicando su posición de “legislador”, cabe poder hablar en propiedad de un sujeto verdaderamente autónomo, no heterónomamente constituido, sino que es su propia voluntad la que es “universalmente legisladora”:

«Esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora» (2010: 52; Ak. iv: 434).

Y esta capacidad está distribuida por igual entre todos los seres humanos, que por ello son iguales en dignidad¹⁵. Así, «esta dignidad tiene la fuerza de incluir a todas las personas como miembros de un posible dominio de los fines. También libra al valor de las personas de toda comparación con los valores relativos y subordinados de las cosas» (Rawls, 2007: 267). Por ello, todos somos iguales en dignidad independientemente de nuestra clase social, riqueza, trabajo o mérito. La dignidad es intrínseca a la condición humana y no dependiente, así, de factores externos o relativos.

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

¹⁵ No me voy a detener en la relación dignidad-igualdad. Baste señalar que los seres humanos son iguales porque comparten la cualidad de “un valor absoluto interior” con otras personas. Por ser iguales, quedamos todos subordinados, y en el mismo plano, a la ley moral. Nuestra percepción de la igualdad está relacionada con la universalidad y la racionalidad, ya que por un lado la dignidad es una propiedad que es común entre los seres humanos, y por otro lado, porque la dignidad se fundamenta en que somos seres racionales. En virtud de la común dignidad que todos poseemos “debemos ser respetados porque somos seres humanos. Toda persona merece igual respeto en cuanto ser humano y en cuanto poseedora de dignidad. El concepto de dignidad garantiza una igualdad entre las personas al margen de las relaciones sociales de poder y subordinación y, en especial, tiende a confirmar la idea de que las personas poseen igual capacidad para desarrollar sus vidas morales” (Pérez Triviño, 2007: 25). Un buen tratamiento del *valor igualdad* en relación a estos puntos puede encontrarse en Calsamiglia (1989: 97-110).

mismos como agentes que hemos realizado actos inmorales puede hacernos perder reverencia hacia nosotros mismos» (Pérez Triviño, 2007: 23).

Para Kant «incluso en el mayor malvado persiste aún un germen de buena voluntad (...). De modo que los jueces no tienen que deshonrar a la humanidad al castigar los delitos; desde luego que se ha de castigar al bribón; pero sin vulnerar a la humanidad por medio de castigos humillantes, pues cuando se deshonra a la humanidad en cualquier otro, se está despojando al ser humano de todo valor» (1988: 240-241; Ak. xxvii: 417-418). Esta idea resulta de gran ayuda, señaló Angelo Papacchini, «para asegurar a todos un mínimo de respeto, en la medida en que incluso el ser más despreciable conserva este halo sagrado de humanidad que lo hace digno de un reconocimiento y de una valoración por encima de cualquier otro ser viviente» (1997: 226). Así se constataría en el caso de la mentira, las autolesiones o el suicidio. Estas *cuestiones casuísticas* -como Kant las llama- pueden ilustrar el mal uso de la autonomía; aunque, si bien es cierto, son ejemplos que han sido muy controvertidos¹⁶.

Podemos observar que el uso que las personas pueden hacer de su autonomía no es uniforme y dista mucho de ser armónico. Precisamente porque tenemos libertad para decidir, cada uno puede optar por esto o aquello. Y en esa elección autónoma de cada uno pueden producirse colisiones, pues nada asegura que la elección de uno no entorpezca el curso de acción autónoma de otro. Kant no fue ajeno a esa problemática y se pregunta cómo es posible conseguir una armonía de voluntades si cada una es legisladora de sí misma y construye su propia ley, lo que puede conducir a leyes enfrentadas entre sujetos que legislan de forma opuesta¹⁷. Para el cierre de ese círculo, ya conocemos la solución de Kant: la ley

¹⁶ La casuística kantiana lejos de arrojar luz a su contenido teórico, es más bien confusa y provoca extrañeza. Las conclusiones que de sus ejemplos se siguen no son de fácil aceptación. Los casos concretos que Kant propone parecen burlarse de las propias obligaciones absolutas por él formuladas. Así “ningún adversario hubiera podido desacreditar más fuertemente el principio cardinal kantiano -el no considerar nunca a la persona como medio, sino siempre como fin- que lo que Kant lo hizo con su casuística” (Welzel, 2011: 231). Para Victoria Camps, es mejor no recordar esta triste casuística “pues no contribuye sino a echar leña al fuego del tan justamente criticado rigorismo kantiano”. Estos ejemplos que afean la dignidad humana “son puro reflejo del sentir moral de la época, a saber, la moralidad cristiana más tradicional con matices de austeridad pietista que no desdican de la ascética moral del trabajo. Al Kant que presume de prescindir de la religión para construir una moral racional y autónoma se le viene abajo la teoría en cuanto empieza a dotar de contenidos los principios morales. Al Kant ilustrado del *sapere aude* se le oscurecen de pronto las luces de la mera razón. Pues, mayormente, los vicios que aquí señala no proceden del supuesto autoconocimiento racional: se encuentran en el catecismo y llevan el nombre de pecados capitales” (1989: 418). También Esperanza Guisán achacaba a “la formación pietista de Kant el ser sin duda la causante de esa concepción desgarradora del individuo como un ser en perpetua lucha contra sus inclinaciones” (1999: 258). Sus ejemplos seguramente no fueron los más afortunados: desdibujaron su propuesta y refutaron, en gran parte, lo que él mismo pretendió afirmar. Pero creo que el mérito y grandeza de su obra no debe juzgarse, ni mucho menos, por los infortunios que le jugaron sus ejemplos.

¹⁷ Roberto Rodríguez Aramayo ha estudiado “la decisiva influencia de Rousseau sobre Kant”, haciendo ver el paralelismo del reino de los fines kantiano con la idea rousseauiana de voluntad general. De tal modo que “quien se halle mínimamente familiarizado con los planteamientos éticos del filósofo de Königsberg podrá comprobar cuánto pudieron influir en ellos esas reflexiones rousseauianas”. Ello se podría comprobar a partir de la incorporación que hace Kant en su ética de la definición de “ley” dada en la *Enciclopedia* por Rousseau en su artículo sobre *Economía política*. Para Aramayo, “Kant fue un buen discípulo de Rousseau” que “supo trasladar a sus planteamientos éticos las reflexiones político-morales de Rousseau” (2006: 37 y 45). La “honda huella” de Rousseau sobre este punto en el pensamiento de Kant también ha sido señalada por Javier Muguerza, para quien el republicanismo de Kant “no pasaba de proponer un moderado Estado liberal de Derecho allí donde cierto Rousseau coquetearía con la propuesta de una democracia directa de carácter asambleario” (2007: 91 y 93). También se puede rastrear la similitud entre ambos clásicos del pensamiento en el importante trabajo de Cassirer (2007). Se ha ocupado suficientemente de ello, entre nosotros, Rubio Carracedo (1987: 29-74 y 1989: 349-368). Como hábito diario irrenunciable, a las siete de cada tarde Kant acostumbraba rigurosamente a dar su paseo vespertino por los alrededores de su casa en Königsberg para meditar sobre lo que estaba

moral tiene que ser universal. Además de ser libre y autónoma, tienen que quererla sin excepción y coincidir en ella todos los seres racionales. Y tal condición se cumple en el reino de los fines. Somos autónomos, sí, pero lo somos para darnos una ley cuyo requisito para ser moral es que sea la misma para todos. Así pues, la autonomía de cada uno ha de llevar necesariamente a la unidad de voluntades. El reino de los fines se concibe de esta forma como la voluntad unificada de todos los hombres que no se autodeterminan por capricho, sino que se guían por el imperativo de una ley universal y racional. Tenemos libertad para decidir lo que *queremos querer* y, a su vez, la ley moral nos dice qué es lo que *debemos querer*¹⁸. Y ese querer no es más que lo que cualquier otro semejante también puede llegar a querer. Ese querer *universal* ya es compatible y compartido con el querer de cualquier otro sujeto (que habrá seguido en el curso de sus decisiones la misma máxima universal).

3.3. Dignidad de ser feliz y no interferencia

De la idea kantiana de dignidad se desprende «una concepción de los derechos en la que estos funcionan como protección de los individuos frente a las eventuales interferencias externas» (Pérez Triviño, 2007: 25). En efecto, somos respetuosos con la dignidad de los otros cuando los dejamos perseguir los propios fines y propósitos que ellos mismos han elegido autónomamente. Esta idea de no intromisión, capital para el liberalismo clásico y que desarrollará magistralmente Mill, «es central en el universo moral y político kantiano» (Pérez Triviño, 2007: 26). Solo se pueden perseguir los fines que uno se autolegisla si se es libre tanto para autodictárselos como para llevarlos a cabo, es decir, para elegirlos, determinarlos y, a la postre, perseguirlos y alcanzarlos: «la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo» (2005: 237; Ak. vi: 386).

No ha existido acuerdo pacífico en torno a la concepción de la felicidad de Kant. Sí es un deber el procurar la felicidad ajena¹⁹ pero, debido a «su repulsa del eudemonismo», con respecto a «la felicidad vital Kant sólo reconoce el criterio de la plena renuncia» (Cassirer, 2007: 208 y 209). Para Victoria Camps, «la exclusión de la felicidad como fin último del ser humano, quien no debe aspirar a ser feliz, sino, en todo caso, a ser digno de felicidad, coloca a Kant en el grupo de filósofos que, a pesar de proponerse una ética secularizada, no llegan a superar la acusación de

trabajando. Cuenta Schultz que «una sola vez dejó de dar su paseo, según confesó más tarde frecuentemente, justificándolo por la circunstancia de haber leído aquel día el *Emile* de Rousseau, lectura que le había cautivado tanto, que no pudo interrumpirla hasta terminarla». Es más, el único adorno en las paredes de la casa de Kant «era un retrato de Jean-Jacques Rousseau, el único hombre que había logrado, con su obra, alterar el orden de vida del filósofo. Aquel retrato era el único cuadro de toda la casa» (1971: 22 y 44). Concha Roldán no duda en afirmar que «la influencia ético-política de Rousseau en la filosofía de Kant es incuestionable» (1996: 126). También José Luís Villacañas ha remarcado que el impacto de la lectura de Rousseau «transformó la percepción de su trabajo filosófico y la dirección de sus intereses. La experiencia fue relatada por Kant de una manera inequívoca: Rousseau me abrió los ojos, dijo» (2010: XL).

¹⁸ Señala Victoria Camps que «la ley interior no es cualquier ley, no es arbitraria. Es la ley que manda según el principio supremo de la moralidad (...). Quiere decir esto que la libertad interior no autoriza a cada uno a hacer lo que quiere, sino *lo que debe*. A la persona moral no le está permitido degradarse y convertirse en cosa. Comportarse dignamente es atenerse a los principios de la libertad interior o de la moralidad, haciendo que éstos se impongan a los deseos» (1989: 417).

¹⁹ Solo puede constituir un *deber* para mí, en el sentido fuerte kantiano, la felicidad de los otros, no la propia: «Cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, cuyo fin (permitido) hago yo *con ello también mío*». Y remacha Kant claramente: «lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad» (2005: 240; Ak. vi: 388).

pecaminosidad que la religión atribuye a los deseos humanos» (2013: 251). También Esperanza Guisán era tajante al afirmar que «Kant no supo comprender el valor de la felicidad personal» y su ética es «un atentado contra la felicidad del ser humano» (1999: 253). Para Rodríguez Aramayo, este rechazo del eudemonismo sería otro dato que acercaría a Kant a Rousseau, pues ambos autores «entienden que los principios éticos no persiguen directamente la felicidad propia del eudemonismo, sino más bien el sosiego interior de hallarse contento con uno mismo» (2006: 40).

A lo que nos está compeliendo Kant es a limitar la búsqueda de mi felicidad para respetar el proyecto de felicidad del otro y el mío propio. Pero esta limitación no puede suponer «un sacrificio que impusiera de todo punto la ruina de mi proyecto de felicidad porque sería contradictorio con el imperativo de voluntad racional, pues no sería universalizable. Pero una definición unilateral del proyecto de felicidad del otro, sería un paternalismo inaceptable» (Villacañas, 1992: 382). El antieudemonismo kantiano «acaba por evocar nostálgicamente la felicidad, como si de un viaje amor se tratase, ya que, finalmente, la moralidad será definida por Kant como un *hacerse digno de ser feliz*» (Rodríguez Aramayo, 2001: 38).

En todo caso, conviene incidir, salvadas las dificultades de su configuración, en que la felicidad postulada por Kant, con todos los matices que se quiera añadir, es individualista y alcanzarla requiere que nos dejen solos, *libres*, pero con la adecuada garantía y protección de que podemos ser felices a nuestra propia manera, sin injerencias: «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)» (2010: 274; Ak. viii: 290). Frente a ello, un gobierno que se constituyera al modo de un padre para con sus hijos, esto es, «un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable» (2010: 274-275; Ak. viii: 291).

Entre los fines del Estado no contamos el de hacer felices a sus ciudadanos; la felicidad es algo que «el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo, al mantener con el Derecho las esferas inviolables del obrar individual» (González Vicén, 1984: 87). El cometido del Estado «no es conseguirnos por la fuerza la felicidad», su deber no es intervenir señalando «lo que, según su parecer, conduce mejor a la felicidad individual o colectiva, sino exclusivamente cuidar de que cada ciudadano pueda desarrollar su actividad libremente dentro de los límites señalados por el Derecho, y sin que nadie pueda perturbar la esfera garantizada por el orden jurídico» (González Vicén, 1984: 88). La felicidad no debe erigirse en meta de la legislación, pues cada persona puede concebirla de forma distinta y «sólo la moralidad puede asegurar en la praxis humana la compatibilidad entre los múltiples planes y modos individuales de ser feliz» (Hernández, 2010: 68 y 69).

La concepción que se desprende de esta tesis es la de «un concepto de Derecho de Kant que se refiere a las acciones externas y no, como su concepto de la moral, a la actitud interna» (Bloch, 2011: 153). Al Derecho²⁰ sólo se le reserva su

²⁰ Recordemos que el principio universal del Derecho propugnado por Kant hace que sea justa toda acción cuando “permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una

condición de regulador de la coexistencia de las libertades individuales, y al Estado su papel de garante en dicha regulación exigiéndole su no injerencia en el libre desarrollo de aquellas libertades. El postulado de la autonomía se convierte así en un postulado dirigido al hombre en su ser concreto y que, por tanto, sólo él, en su individualidad, tiene que cumplir; y «al Derecho le incumbe exclusivamente establecer aquellas condiciones que posibilitan y aseguran el cumplimiento de aquel imperativo en el mundo de las relaciones sociales» (González Vicén, 1984: 56). Ya que nuestro interés benevolente por la felicidad de otros nos llevará a ignorar o menospreciar la exigencia básica de su consideración como sujetos libres en la determinación de sus fines y, así, de su propia concepción de la felicidad:

«Quien sólo puede ser feliz por decisión de otro (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?» (1990; Ak. vii: 268).

En las *Lecciones sobre la ética* retoma Kant con fuerza esta misma denuncia: «por eso nadie puede hacerme feliz contra mi voluntad sin cometer injusticia para conmigo. Una forma de coaccionar a otro es imponerle el modo en que ha de ser feliz; tal es el subterfugio de la nobleza frente a sus súbditos» (1988: 90; Ak. xxvii: 281).

Porque el Derecho no tiene como fin «asegurar el cumplimiento del principio de autonomía en la convivencia; sino sólo hacerlo posible; no cuidar de su realización por el hombre, sino establecer un marco general, dentro del cual pueda ser cumplido ese cometido esencialmente individual» (González Vicén, 1984: 56). En idéntico sentido, para Cassirer, el Estado «no es la fuente de la felicidad y su sentido no consiste en reportar al hombre goces espirituales. Se trata más bien del marco en el que el hombre debe probar y comprobar su libertad» (2007: 211). Precisamente porque el Estado no impone un único modo de alcanzar la felicidad, el ciudadano tiene libertad para perseguirla a su manera. Una libertad de seguir su propia voluntad por los cauces que mejor le parezcan, quedando el Estado limitado solo a garantizar el poder transitar por cualquiera de ellos.

4. A modo de conclusión: la actualización de la idea kantiana de dignidad

Una de las últimas publicaciones del filósofo alemán Jürgen Habermas, que lleva por título *La Constitución de Europa*, contiene un primer capítulo titulado *El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los Derechos Humanos*, que nos puede aportar algunas ideas valiosas sobre lo que aquí venimos discutiendo y es una prueba de la actualidad que sigue manteniendo la idea kantiana de dignidad.

Habermas se muestra partidario de sostener una noción de dignidad humana que entronca con el valor mismo de cada persona, que se posee por el mero hecho de serlo, un mínimo innegable por tener condición humana que impide su banalización. Esta no-superioridad entre iguales constituye el orden jurídico «que los ciudadanos de una comunidad política deben darse a sí mismos para poder

ley universal» (2010: 39; Ak. vi: 231). Para González Vicén, “dos son las ideas fundamentales que se encierran en este concepto del Derecho: la idea de una limitación de la “libertad” y la de que esta limitación debe tener lugar de acuerdo con una ley general”. Y añade D. Felipe que el punto de partida en la reflexión jurídica kantiana es la “asocial sociabilidad del hombre”; la inclinación humana a vivir en sociedad, unida a la tendencia a obrar de tal modo que resulta imposible toda vida en común. Este conjunto de acciones contrapuestas y desvinculadas unas de otras es la materia sobre la cual se ejercita el Derecho como orden. O, para decirlo con palabras de Kant, el objeto del Derecho no son las relaciones del hombre consigo mismo, no del hombre con Dios, sino del hombre con los demás hombres” (1984: 48 y 49). Lo que también resaltó Cassirer cuando afirmaba que “es el *antagonismo* de las fuerzas lo que acarrea todos los sufrimientos para la humanidad y, por otra parte, ese juego de fuerzas es lo único que hace posible a la humanidad” (2007: 209).

respetarse unos a otros como miembros de una asociación de personas libres e iguales». Y afirma Habermas:

«Sólo la garantía de estos derechos humanos da origen al estatus de ciudadanos que, en calidad de sujetos de iguales derechos, tienen la facultad de exigir que se los respete en su dignidad humana» (2012: 21).

El acomodo más perfecto que en un ordenamiento jurídico encuentra esa dignidad humana es su materialización en forma de Derechos Fundamentales, esto es, «derechos positivos, penales y subjetivos que garantizan al individuo espacios de libertad y pretensiones pacíficas» (2012: 22). De esta forma la dignidad humana se convierte en la puerta de acceso del contenido de la moral que es importado al Derecho. Los derechos morales innegables al hombre encuentran su moneda de cambio en el plano jurídico en la idea de dignidad humana que es, en definitiva, el puente de unión que ensambla la moral con el Derecho positivo, manifestado en la forma de Derechos Fundamentales así institucionalizados.

La dignidad humana que es raíz de los derechos humanos «se encuentra asociada con el estatus que los ciudadanos asumen en el orden político autoproducido» y, por lo tanto, protegible y desarrollada solo si se logra «fundar y mantener un orden político basado en los derechos humanos» (2012: 26).

Habermas subraya el origen histórico concreto de los derechos humanos, ya que estos protegen una dignidad humana derivada -precisamente- de un espacio-tiempo determinado: el del ciudadano del Estado democrático. Y si a esta situación ha sido posible llegar hoy es sin olvidar el origen beligerante -siempre tenso y traumático- que explica el carácter polémico y complejo de su evolución histórica. Han sido los momentos más sangrantes de vulneración de la dignidad humana los que han marcado, a su vez, los grandes hitos de su conquista y los mayores avances. Sólo desde la indignación que nos provocan los errores del pasado (y algunos de ellos aún mantenidos en el presente), es posible situar la dignidad humana en el lugar privilegiado que merece en nuestra convivencia y desde él irradiar su fuerza hasta el último resquicio de un orden jurídico y social.

Citemos otro ejemplo de la actualización del pensamiento de Kant que, partiendo de él, se acaba en cambio distanciando del filósofo de Königsberg. Y es que aunque sea capital para su propuesta política basada en el enfoque de las capacidades, la idea de dignidad sostenida por Marta C. Nussbaum se aparta en algunos puntos clave de la teoría kantiana. En su sentido de dignidad, la noción de respeto guarda una particular importancia. Su idea básica es que «ciertas condiciones de vida facilitan a las personas una vida que es merecedora de la dignidad humana que ellas poseen, mientras que otras condiciones no lo hacen». En estas últimas circunstancias, se producen situaciones de *vulnerabilidad*, donde la dignidad de la persona no desaparece, pero queda fuertemente deteriorada e inservible para poder hablar con propiedad de una vida *digna*. Su enfoque de las capacidades quiere precisamente centrarse «en la protección de ámbitos de libertad tan cruciales que su supresión hace que la vida no sea humanamente digna» (2012: 50 y 52)²¹.

Nussbaum nos hace ver y con razón que «ciertos modos de vida que muchos seres humanos están obligados a llevar no son plenamente humanos, pues no están a la altura de la dignidad propia del ser humano» (2012: 100). Esta idea intuitiva le

²¹ Fue María Caterina La Barbera quien me recomendó, en la discusión de la versión previa de este paper en el V *Workshop sobre Cultura de la Legalidad*, la pertinencia de incluir en esta Voz alguna alusión a la idea de dignidad de Nussbaum. Y a David García le agradezco muy especialmente sus atinadas referencias sobre el tema.

hace sostener que la protección de las diez *capacidades centrales*²² que ella propone sea «un requisito esencial para que una vida esté realmente dotada de dignidad humana» (2012: 101). Por debajo de ese umbral, las capacidades no estarían aseguradas y la dignidad del ser humano se encontraría seriamente menoscabada. Sólo la protección y el aseguramiento de la lista de las diez capacidades puede hacer que una vida merezca el calificativo de digna y que el sujeto que la vive sea respetado en su dignidad:

«El ‘enfoque de las capacidades’, como yo lo concibo, afirma que una vida que carece de cualquiera de estas capacidades, sin importar lo que de resto tenga, no llegará a ser una buena vida humana. Por lo tanto, sería razonable tomar estas cosas como un factor importante al evaluar la calidad de vida en un país y preguntar sobre el papel de las políticas públicas en la satisfacción de las necesidades humanas» (1998: 320).

Nussbaum parte de la consideración de que todos los seres humanos tienen un valor inherente e inalterable debido a estas capacidades. Pero estas capacidades son diez, y no una única al modo kantiano de ensalzar el razonamiento moral como lo distintivo del ser humano. Nussbaum pretende superar esta idea estoica y kantiana de que la dignidad del ser humano procede exclusivamente de su racionalidad o capacidad de juicio moral, pues ello supondría privar de dignidad a las personas en las que esta capacidad está mermada (discapacitados). Sería necesario eliminar la contraposición entre humanidad y animalidad que consagró la tradición estoico-kantiana, y reconocer que la racionalidad moral sólo es una capacidad más dentro del amplio espectro de capacidades distintivamente humanas²³.

Kant, según Nussbaum, habría quedado integrado «en una larga tradición que se remonta a los griegos y a los estoicos romanos, para quienes la personalidad se identifica con la razón (en especial con la capacidad para el juicio moral), concebida como un aspecto de los seres humanos que los separa claramente de los animales no humanos y de su propia animalidad» (2007: 141).

Frente a esta visión estoico-kantiana²⁴, basada en la racionalidad, en la capacidad para realizar juicios morales, Nussbaum propone un sentido de dignidad aristotélico-marxista, que no separe lo racional y lo animal, es decir, que no tome la racionalidad como la única actividad auténticamente humana, sino como una capacidad más del animal que es el ser humano. Un animal que se caracteriza por ser social y por tener necesidades, que de no verse satisfechas pueden colocar al individuo en situaciones de vulnerabilidad y dependencia pero que no le hacen perder su dignidad. Nussbaum no deshecha por completo la tradición estoico-kantiana, de hecho considera que «la idea de la dignidad humana y de su valía ilimitada e igual para todas las personas es la aportación principal del estoicismo al enfoque de las capacidades» (2012: 156), pero se requiere una noción *ampliada* de dignidad:

«Necesitamos una noción ampliada de dignidad, ya que tendríamos que referirnos no sólo a unas vidas acordes con la dignidad humana, sino también a unas vidas que estén a la altura de la dignidad de una amplia variedad de criaturas sensibles. A diferencia de los enfoques kantianos ampliados, que entienden que todo deber de dispensación de buen trato a los

²² Recordamos cuáles son: vida; salud física; integridad física; sentido, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; otras especies; juego; y control sobre el propio entorno. La lista explicada se puede consultar en Nussbaum (2012: 53-55).

²³ Para Nussbaum su “enfoque de las capacidades, en cambio, mantiene una concepción totalmente unificada de la racionalidad y la animalidad. Partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una criatura *necesitada de una pluralidad de actividades vitales*, ve la racionalidad simplemente como un aspecto del animal y, por cierto, no como el único que define la idea de un funcionamiento auténticamente humano” (2007: 167). También en Nussbaum (2008: 352).

²⁴ Ha estudiado este “trasfondo estoico del planteamiento kantiano” Rodríguez Aramayo (1989: 240).

animales deriva del deber de sostener nuestra propia animalidad humana, el enfoque de las capacidades considera que cada tipo de animal tiene una dignidad propia» (2012: 190).

Y esta dignidad *ampliada* no puede partir de la tradición kantiana que reconduce todas las capacidades a la única facultad distintivamente humana del razonamiento moral. Para abarcar una idea de dignidad que dé cuenta del resto de capacidades, que deben ser no sólo veneradas sino también garantizadas, debemos partir de lo que ella denomina como la *alternativa aristotélico-marxista*:

«Los seres humanos tienen un valor que es de hecho inalienable, debido a sus capacidades para diversas formas de actividad y esfuerzo. Sin embargo, estas capacidades dependen del mundo para su pleno desarrollo y para que funcionen realmente». De ahí que «la visión aristotélica vea las capacidades como dignas de respeto, pero aún no cumplidas, incompletas (...).

¿Qué quiero decir, entonces, al decir que una vida que no contiene oportunidades para el desarrollo y el ejercicio de las principales capacidades humanas no es una vida digna? Quiero decir que es como encarcelar o violar una cosa libre cuyo florecimiento (basado en las capacidades) consiste en formas de actividad y elección intencional (...).

Los estoicos están equivocados si piensan que el respeto requiere solo una actitud reverencial. Requiere más: requiere crear las condiciones en las que las capacidades pueden desarrollarse y desplegarse. El respeto por la dignidad humana no se consigue solo hablando de boquilla, significa crear las condiciones favorables para su desarrollo» (2008: 357-359).

No me resisto al menos a dejar constancia, señalándolo brevemente y para finalizar, de cómo entre nosotros el pensamiento kantiano en torno a la idea de dignidad también fue actualizado en un interesante debate entre Elías Díaz, Ernesto Garzón Valdés y Javier Muguerza²⁵. Ya en 1986 la propuesta, nada desfasada hoy, de este último de un *imperativo de la disidencia* (1986: 27-40) implicaba la posibilidad de decir “no” a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad. Y en un importante trabajo, dos años posterior, titulado *La alternativa del disenso*, que constituía la conferencia inaugural de la primera *Tanner Lecture* organizada en España por el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense, insistía Muguerza en que el imperativo kantiano «reviste de algún modo un carácter negativo, dado que -bajo su apariencia de oración gramaticalmente afirmativa- no nos dice en rigor “lo que” debemos hacer, sino más bien lo que “no debemos”, a saber, no debemos tratarnos, ni tratar a nadie, a título exclusivamente instrumental» (1989: 46)²⁶.

Todo ello bien merecería un estudio aparte que aquí solo puedo dejar apuntado. Valgan estas referencias -cuya simplicidad no hace justicia al importante

²⁵ Sobre ello puede leerse Muguerza (1998). Se ha referido últimamente al debate Díaz (2016: 302).

²⁶ Es en esta disertación donde Muguerza esboza lo que luego constituirá la posición filosófica que siguió desarrollando y consolidando y que le identifica como “el filósofo del disenso”. De ello se da rendida cuenta, tanto de la polémica que suscitó su postura como del posterior estudio en torno a la idea del disenso, en el homenaje de *Isegoría* por su 80 cumpleaños, *Diálogos con Javier Muguerza*, op. cit.; en especial en el capítulo IV llamado “El bajo continuo del disenso”. Ahí el profesor Eusebio Fernández (2016: 281-296) conecta la actitud transgresora de Antígona con la teoría del imperativo de la disidencia desarrollada por Javier Muguerza. En la misma obra Victoria Camps escribe que “no es la primera fórmula del imperativo categórico kantiano, la de la universalidad, sino la segunda, la de la dignidad humana, la que le inspira a Muguerza lo que acabará llamando ‘imperativo de la disidencia’ (...). Es una ‘fundamentación negativa’, hecha desde el disenso en lugar de procurar el consenso. Es a través de la capacidad de decir no que los hombres y mujeres han ido conquistando los derechos fundamentales (...). Ha sido el insistente decir que no a una vida sin dignidad lo que ha ido dotando de contenido a los derechos de la libertad y la igualdad”. Para Muguerza, reconstruye Camps, “si algún fundamento tiene la ética es la propia autonomía del sujeto, no tanto para elaborar sus propias normas, como para oponerse a las vigentes”. Al fin y al cabo “es más fácil determinar qué contradice los valores de dignidad, igualdad y libertad que determinar qué habría que hacer o cómo debería ser el mundo para que esos valores se reflejaran en él. Es más fácil determinar lo que no se debe hacer, desde el punto de vista moral, que lo que se debe hacer” (2016: 266, 268, 271 y 272).

trasfondo que contienen- como muestra de la pervivencia en la actualidad del pensamiento de Kant en torno a la idea de dignidad.

Bibliografía

- ALEX Y R. (1993), *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- BALLESTEROS J. (1986), *El sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid.
- BLOCH E. (2011), *Derecho Natural y Dignidad Humana*, ed., estud. prelim. y notas de Francisco Serra, trad. del alemán de Felipe González Vicén, Dykinson, Madrid.
- CALSAMIGLIA A. (1989), "Sobre el principio de igualdad". En: *El fundamento de los derechos humanos*, Javier Muguerza y otros autores (ed. preparada por Gregorio Peces-Barba), Madrid, Debate, pp. 97-110.
- CAMPS V. (1989), "La dignidad según Kant". En: *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Manuel Cruz, Miguel Á. Granada y Anna Papiol (eds.), Barcelona, Crítica, pp. 416-423.
- CAMPS V. (2013), *Breve historia de la ética*, cap. 12: Kant. La autonomía moral, RBA, Madrid, pp. 226-251.
- CAMPS V. (2016), "El sujeto que dice no". En: *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*, Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez, Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.), Madrid, CSIC, pp. 263-272.
- CASSIRER E. (2007), "Kant y Rousseau". En: *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, ed. de Roberto R. Aramayo y trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, México, colección de Breviarios del Fondo de Cultura Económica, pp. 157-232.
- COLOMER MARTÍN-CALERO J.L. (1995), *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- COLOMER MARTÍN-CALERO J.L. (2002), "Immanuel Kant", en *Historia de la Teoría Política*, Fernando Vallespín (ed.), tomo 3, cap. 4, Alianza Editorial, Madrid, pp. 227-298.
- CORTINA A. (1999), "El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana". En: *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Julián Carvajal Cordón (coord.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 241-252.
- CHUECA R. (2015), "La marginalidad jurídica de la dignidad humana". En: *Dignidad humana y derecho fundamental*, Ricardo Chueca (dir.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 25-52.
- DÍAZ E. (2016), "Concordia discorde y legitimidad democrática". En: *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*, Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez, Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.), Madrid, CSIC, pp. 299-322.
- DWORKIN R. (1984), *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona.
- DWORKIN R. (2014), *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons (y revisión de Gustavo Maurino), Fondo de Cultura Económica, México.
- ELVIRA A. (2015), "La dignidad humana en el Tribunal de Europeo de Derechos Humanos". En: *Dignidad humana y derecho fundamental*, Ricardo Chueca (dir.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 197-234.
- FERNÁNDEZ GARCÍA E. (1984), *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid.
- FERNÁNDEZ GARCÍA E. (1990), *Estudios de ética jurídica*, Debate, Madrid.
- FERNÁNDEZ GARCÍA E. (2001), *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Madrid.
- FERNÁNDEZ GARCÍA E. (2007), "Los valores éticos y la Educación para la Ciudadanía". En: *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Gregorio

- Peces Barba (ed.), Madrid, Espasa Calpe, pp. 123-154.
- FERNÁNDEZ E. (2016), "El imperativo de la disidencia y Antígona (¿reaccionario o revolucionaria?)". En: *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual*, Roberto R. Aramayo, José Francisco Álvarez, Francisco Maseda y Concha Roldán (eds.), Madrid, CSIC, pp. 281-296.
- GARCÍA SAN MIGUEL L. (coord.) (1995), *El libre desarrollo de la personalidad. Artículo 10 de la Constitución*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
- GARRIDO M. (2005a), "Puntos vulnerables del proyecto ético de Kant". En: KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con los comentarios de H.J. Paton, ed. de Manuel Garrido, trad. del texto de Kant de Manuel García Morente y del texto de Paton de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, pp. 187-210.
- (2005), "Una ética de la libertad". En: KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con los comentarios de H.J. Paton, ed. de Manuel Garrido, trad. del texto de Kant de Manuel García Morente y del texto de Paton de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, pp. 13-58.
- GONZÁLEZ PÉREZ J. (1986), *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid.
- GONZÁLEZ VICÉN F. (1984), "La filosofía del Estado en Kant". En: *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las Ideas* Valencia, Fernando Torres editor, pp. 11-97.
- GUISÁN E. (1999), "Kant contra la felicidad personal". En: *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Julián Carvajal Cordón (coord.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 253-264.
- HABERMAS J. (2012), "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", en *La constitución de Europa*, trad. de Javier Aguirre Román, Eduardo Mendieta y María Herrera, Trotta, Madrid.
- HERNÁNDEZ M. (2010), *Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón*, estudio introductorio a KANT I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto R. Aramayo, Gredos, Madrid.
- HOERSTER N. (2000), *En defensa del positivismo jurídico*, capítulo "Acerca del significado del principio de la dignidad humana", trad. de Ernesto Garzón Valdés, Gedisa, Barcelona.
- KANT I. (1988), *Lecciones sobre la ética*, introd. y notas de Roberto R. Aramayo, trad. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, Crítica (Grijalbo), Barcelona.
- KANT I. (1990), *Antropología práctica*, ed. Roberto R. Aramayo, Tecnos, Madrid.
- KANT I. (2005), *La Metafísica de las Costumbres*, estud. prelim. de Adela Cortina Orts y trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- KANT I. (2010), *En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y estudio introductorio de Maximiliano Hernández, Gredos, Madrid.
- KANT I. (2010), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto R. Aramayo y estud. introd. de Maximiliano Hernández Marcos, Gredos, Madrid.
- LARENZ K. (1985), *Derecho justo. Fundamentos de Ética jurídica*, trad. y presentación de Luís Díez Picazo, Cívitas, Madrid.
- LLAMAS CASCÓN A. (1993), *Los valores jurídicos como ordenamiento material*, Universidad Carlos III de Madrid - Boletín Oficial del Estado, Madrid.
- MEYER M.J. (2004), "Dignidad". En: *Diccionario de Filosofía*, Robert Audi (ed.), trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Akal, Madrid.
- MUGUERZA J. (1986), "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)", en *Sistema*, núm. 70, pp. 27-40.
- MUGUERZA J. (1989), "La alternativa del disenso. En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos". En: *El fundamento de los derechos humanos*, Javier Muguerza y otros autores (ed. preparada por Gregorio Peces-Barba), Madrid, Debate, pp. 20-56.
- MUGUERZA J. (1998), *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con*

- Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés.
- MUGUERZA J. (2007), "Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad". En: *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), Madrid, Alianza Editorial, pp. 80-130.
- NUSSBAUM M.C. (1998), "The Good as Discipline, the Good as Freedom". En: *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, David A. Crocker y Toby Linden (eds.), Lanham, Rowman and Littlefield, pp. 312-341.
- NUSSBAUM M.C. (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- NUSSBAUM M.C. (2008), "Human Dignity and Political Entitlements". En: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Adam Schulman (ed.), Washington, President's Council on Bioethics, pp. 351-380.
- NUSSBAUM M.C. (2012), *Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.
- PANEA MÁRQUEZ J.M. (2005), "La imprescindible dignidad". En: *Bioética y Derechos Humanos: implicaciones sociales y jurídicas*, Antonio Ruiz de la Cuesta (coord.), Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 17-28.
- PAPACCHINI A. (1997), *Filosofía y Derechos Humanos*, capítulo noveno: "El modelo kantiano", Programa Editorial Universidad del Valle, Cali.
- PAREJO ALFONSO L. (1990), *Constitución y valores del ordenamiento*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid.
- PATON H.J. (2005), *Comentarios a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con los comentarios de H.J. Paton, ed. de Manuel Garrido, trad. del texto de Kant de Manuel García Morente y del texto de Paton de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ G. (1984), *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ G. (2010), *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*, Dykinson, Madrid.
- PÉREZ DE OLIVA F. (1967), *Diálogo de la dignidad del hombre*, estud. prelim. de José Luís Abellán, Ediciones Cultura Popular, Barcelona.
- PÉREZ TRIVIÑO J.L. (2007), *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*, Fontamara, México.
- PÉREZ-LUÑO A.E. (1984), *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid.
- PÉREZ-LUÑO A.E. (1989), "Sobre los valores fundadores de los derechos humanos". En: *El fundamento de los derechos humanos*, Javier Muguerza y otros autores (ed. preparada por Gregorio Peces-Barba), Madrid, Debate, pp. 279-288.
- PÉREZ-LUÑO A.E. (2001), "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos". En: *Historia de los Derechos Fundamentales*, Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig (eds.), Tomo II: Siglo XVIII, vol. II: La filosofía de los derechos humanos, Madrid, Dykinson, pp. 451-483.
- PICO DE LA MIRÁNDOLA G. (1984), *De la dignidad del hombre*, con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno, ed. preparada por Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid.
- PRESNO LINERA M.A. (2015), "Dignidad Humana y libre desarrollo de la personalidad". En: *Dignidad humana y derecho fundamental*, Ricardo Chueca (dir.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 361-393.
- PRIETO SANCHÍS L. (1992), *Sobre principios y normas. Problemas de razonamiento jurídico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- RAWLS J. (2007), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona.

- RILEY S. (2010), "Human dignity: comparative and conceptual debates". En: *International Journal of Law in Context*, núm. 6 (02), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 117-138.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO R. (1989), "El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia", en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (eds.), Tecnos, Madrid, pp. 234-243.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO R. (2001), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO R. (2006), "Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta 'kantiana' por una primacía moral", en ROUSSEAU J.J., *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Roberto R. Aramayo (ed.), Plaza y Valdés, Madrid, pp. 17-54.
- RODRIGUEZ PANIAGUA J.M. (1988), *Lecciones de Derecho Natural como introducción al Derecho*, capítulo "El artículo 10.1 de la Constitución española y la fundamentación ética de los derechos humanos", Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid.
- ROLDÁN C. (1996), "Los Prolegómenos del proyecto kantiano sobre la paz perpetua". En: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la Paz Perpetua de Kant*, Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.), Madrid, Tecnos, pp. 125-154.
- RUBIO CARRACEDO J. (1987), "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant". En: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, E. Guisán (comp.), Barcelona, Anthropos, pp. 29-74.
- RUBIO CARRACEDO J. (1989), "Rousseau en Kant". En: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (eds.), Madrid, Tecnos, pp. 349-368.
- RUIZ-GIMÉNEZ J. (1984), "Comentario al artículo 10". En: *Comentarios a las leyes políticas*, Oscar Alzaga Villaamil (dir.), Constitución española de 1978, tomo II, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, pp. 45-155.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ S. (1984), "Comentario introductorio al Título Primero". En: *Comentarios a las leyes políticas*, Oscar Alzaga Villaamil (dir.), Constitución española de 1978, tomo II, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, pp. 19-44.
- SCHULTZ U. (1971), *Kant*, trad. de Francisco Payarols Casas, Labor, Barcelona.
- VILLACAÑAS J.L. (1992), "Kant". En: *Historia de la Ética*, vol. 2: La Ética Moderna, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Crítica, pp. 315-404.
- VILLACAÑAS J.L. (2010), "Immanuel Kant, las posibilidades de la razón", *Estudio Introductorio a Kant*, Gredos, Madrid.
- WALDRON J. (2013), "Is Dignity the Foundation of Human Rights?" En: *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, paper 374.
- WELZEL H. (2011), *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. de Felipe González Vicén, cap. IV: el idealismo alemán (Kant y Hegel), BdeF, Buenos Aires.