

La dignidad humana desde la perspectiva del criticismo kantiano

Rafael Ortiz-Ortiz

Profesor de la Facultad de Derecho y de los cursos de Postgrado en las Universidades Central de Venezuela y Católica Andrés Bello.

Resumen

En este ensayo se aborda el tema de la dignidad humana desde el punto de vista de la filosofía crítica kantiana. Bajo esta concepción el amor y el respeto conforma un *'enlace sistemático de voluntades libres'* que posibilita el mandamiento ético a través del imperativo categórico. En la primera parte se visualiza la importancia del tema tratado pues acudimos a un portentoso resurgir de los estudios sobre el iusnaturalismo y en particular el tema de la dignidad humana; en segundo lugar, se analiza el planteamiento histórico, tanto en la Grecia clásica como en la época medieval y, particularmente, el mensaje cristiano. Los capítulos IV y V se destinan a desarrollar la particular visión del KANT en torno a la diferenciación entre *precio* y *valor*, para concluir que mientras las cosas tienen precio, las personas tienen valor, y por ello mismo deben ser tratados como *finés-en-sí-mismos*. En las relaciones humanas se establece como imperativo ético el que *'en mi acción me considere y, al mismo tiempo, considere a los demás como un fin en sí mismo'* (*amor*) y por ello *'puedo exigir recíprocamente la misma consideración'* (*respeto*), la confluencia de ambas nos coloca de cara a la dignidad humana.

Palabras clave: Dignidad humana, criticismo, imperativo categórico, derechos individuales.

The Human Dignity Under the Kantian Criticism Perspective

Abstract

In this essay the topic of human dignity is dealt with from the point of view of kantian critical philosophy. Under this concept *love* and *respect* conform a '*systematic engagement of free wills*' which allows the ethical commandment through the categorical imperative. In the first part, the importance of the topic is visualized since we are faced to a portentous resurgence of the iusnaturalistic studies and, in particular the topic of human dignity; in a second place, the historic issue is analyzed in the Classical Greece as well as in the medieval period and particularly, in the Christian message. Chapters IV and V are devoted to develop the particular vision of the KANT around the differentiation between *price* and *value* to conclude that while things have a price, people have values and therefore they should be treated as *ends within themselves*. In human relations is established as an ethical imperative that '*in my actions I shall consider myself and at the same time, consider others as an end within itself (love)*' and therefore '*I can reciprocally demand the same consideration (respect)*'; the convergence of both places us face to face with human dignity.

Key words: Human dignity, criticism, categorical imperative, individual rights.

1. Introducción

La doctrina de la dignidad humana es el ideal más fecundo en el campo de los derechos fundamentales del hombre, de suerte que, la mayoría de las Constituciones de los países democráticos la mantienen como principio y como soporte de todo su articulado. Y aunque ha sido una conquista más o menos reciente en el cam-

po de los derechos fundamentales, su origen y su semilla se encuentran algunos siglos atrás. La historia sin embargo, la antigua y la más reciente, nos ha mostrado regímenes en los cuales el hombre aparece sólo como sucedáneo de fines particulares de cada Estado, en aras de una serie de valores de tipo transpersonalista que se han convertido en motivo y fundamento de las más atroces barbaridades.

En otras palabras, motivos políticos, religiosos, culturales e incluso de raza, han fundamentado doctrinas y regímenes de pensamiento en los cuales se ha obviado y vulnerado los más elementales principios de dignidad humana; la persecución romana de los cristianos y su posterior asesinato en masa; el régimen nacional-socialista nazi liderizado por ADOLF HITLER en Alemania de la primera mitad de nuestro siglo (1); la masacre humana e indiscriminada de Hiroshima y Nagasaki, y más cerca de nosotros, el recientemente extinto régimen de segregación racial en el sur del continente africano son ejemplos en los cuales la noción y la idea de la dignidad humana comportó constantes violaciones. En nuestro país y, en general en todo el continente latino (2), la violación de los derechos fundamentales del hombre y por vía de consecuencia el menosprecio de la dignidad humana, se ha puesto de relieve no sólo en los gobiernos dictatoriales sino también en los llamados regímenes de gobierno democráticos en los cuales se han producido hechos que revelan el más claro desconocimiento de la dignidad de la persona humana. Triste ejemplo es la matanza que se produjo en la cárcel de Caracas durante el intento de golpe de estado del 27 de noviembre de 1992, la complicidad y la incapacidad gubernamental de frenar el tráfico de estupefacientes en las cárceles lo que trae como consecuencia que cada año se produzcan centenares de muertos por riñas entre los internos (3). En diciembre de 1994 la prensa venezolana publicó la noticia sobre una presunta acción de suicidios en masa por parte de los *internos* de la cárcel de Tocuyito (Valencia-Edo. Carabobo) por no soportar las condiciones inhumanas y las infructuosas luchas por sobrevivir. Mientras en

el mundo se celebraba el '*espíritu de la Navidad*' ese mismo año, seis reclusos fallecían en el Retén de Catia (Caracas) y el Ejecutivo Nacional tuvo que '*militarizar*' las cárceles más peligrosas del país por la amenaza de motines colectivos y simultáneos en distintos centros penitenciarios del país.

El estudio sobre los fundamentos de los Derechos Humanos y el establecimiento de la dignidad humana como principio de acción práctica deben constituir noble preocupación por los juristas y los *aficionados* a la filosofía del Derecho. En este sentido la doctrina kantiana es -desde nuestro punto de vista- la más sólida en el campo de los derechos inherentes a la cualidad humana; inherencia que escapa a cualquier determinación positiva.

Pretendemos en el presente ensayo determinar en qué medida el *criticismo* sirve como modelo a cualquier teoría sobre la dignidad humana y a través de ella, de los derechos humanos. El hombre no es sólo un fenómeno más de la compleja trama material del universo, antes bien, es un ser capaz de ponderar razones y de involucrar un elemento ético en todas sus acciones; sin dejar de pertenecer al mundo causal de los fenómenos; es algo más que *un fenómeno*, el explicar su propia esencia, realizar su naturaleza, *ser el mismo*, es para el hombre, más que un *dato*, un problema y una misión (4). La dignidad implica precisamente esa tarea: el reconocerse como sujeto de fines éticos para lograr la perfección del ente humano *ideal y concreto*; es decir, el auto-reconocimiento de su propio valor y de su *humanidad* permitirá al hombre lanzarse en la búsqueda del *tipo* modelo de perfección; y al mismo tiempo permite el *reconocer en el otro* una simple prolongación de nuestro *yo*. Sólo así podemos aspirar a dejar un mundo mejor de como lo encontramos.

2. Precisiones conceptuales

La palabra '*dignidad*' proviene del latín '*dignitas*' '*atis*', que le imprime su calidad de '*dignus*', esto es, "que merece algo, en senti-

do favorable o adverso. Cuando se usa de una manera absoluta, se toma en buena parte y en contraposición a indigno" (Real Academia, 1984:498). En la noción vulgar de la palabra encontramos dos sentidos: a) Lo que es correspondiente, proporcional al mérito de una persona o cosa, y en este sentido se aplica en las catedrales y colegiatas en cualquiera de las prebendas de que es propio un oficio honorífico y preeminente. Este es el sentido que aplica también KANT para referirse a la estima y consideración que se debe a alguien por el cumplimiento de sus acciones externas. Es también a lo que hemos llamado honor externo, para referirnos a la fama y a la reputación (Ortiz-Ortiz, 1992a: 112. (5). b) Se usa también el término para referirse a la '**excelencia**' o al '**realce**', el cual puede aplicarse a una persona o a una cosa (6); pero si la aplicamos a los seres humanos nos ubicamos inmediatamente en el sentido de la *excelencia de la especie*, o como cualidad de la especie. Es este sentido cuando se habla de *dignidad humana*.

En su consideración filosófica, la palabra *dignidad* adquiere otro sentido más específico y concreto para ser referida a la naturaleza humana, y cuando se refiere a este último supuesto, debe llevar adicionalmente el adjetivo '*humano*', pues sólo las personas -en tanto que participan de la misma naturaleza- tiene esa cualidad, es decir, *dignidad humana*. La idea de *dignidad* tiene un origen claramente cristiano en el sentido de lo '*que es propio al hombre en tanto que hijo de Dios*', y por consiguiente, *participa del amor de Dios*. A través de su hijo JESUCRISTO es que los hombres adquieren *dignidad*; luego la dignidad es una cualidad que le deviene al hombre en tanto que participa '*siendo*' hijo de Dios, y esta cualidad es comunicada a los hombres, a través del misterio de la Santísima Trinidad, esto es, *Dios verdadero*, pero también verdadero *Hombre*.

Estas consideraciones tampoco son originales del cristianismo sino que habían sido tratadas por los griegos; no obstante y sin lugar a dudas, influyó definitivamente sobre cualquier consideración sobre el tema, incluso a nivel filosófico; ello nos permite

afirmar que desde el ángulo de la consideración filosófica el pensamiento más acabado de la doctrina de la dignidad, ya no desde el punto de vista teológico (7) sino desde el ángulo de la metafísica práctica, es obra del genio de INMANUEL KANT (8). Adelantándonos un poco sobre la doctrina kantiana, podemos decir que la dignidad humana tiene que ver con la consideración del hombre *como un fin-en sí-mismo*, y nunca como un mero instrumento para unos fines distintos. Las cosas son *medios*, mientras que las personas sólo pueden ser considerados como *fines*.

El imperativo moral nos obliga a '*considerar a las demás personas como fines-en-sí-mismos* y ello es precisamente un '*acto de amor*' mientras que, al mismo tiempo debo considerarme a mí mismo como *un-fin-en-mí-mismo*, y ello me posibilita a *exigir de los demás que me consideren como un fin*, que constituye un '*acto de respeto*'. La *dignidad humana* está fundamentada sobre el amor y el respeto, que además es la savia que alimenta y recorre el *reino de fines* en que debemos considerar a la humanidad. En el pensamiento del maestro RECASENS SICHES: "...la dignidad consiste en reconocer que el hombre es un ser que tiene fines propios suyos que cumplir por sí mismo o, lo que es igual diciéndolo en una expresión negativa, la cual tal vez resulta más clara, el hombre no debe ser un medio para fines extraños o ajenos a los suyos propios".

Explica el autor que esta formulación evoca unas palabras de KANT, y que ella no está de ninguna manera ligada necesariamente a la doctrina de ese filósofo, porque KANT:

"al definir la dignidad del hombre no expresó una peculiaridad de su sistema, sino que, al sostener que el hombre es un fin en sí mismo, un auto fin, con ello presentó de modo claro y conciso una idea que estaba generalmente aceptada desde muchos siglos atrás, una idea que aparece en el Viejo Testamento y que adquiere máximo relieve y posición central en el mensaje cristiano del Evangelio" (Recasens Siches, 1959: 447).

A decir de RECASENS el cristianismo fue la doctrina que elaboró de la *persona individual* una formulación de alto relieve y de posición central y según este autor, KANT no hace más que "establecer en su formulación de la dignidad, una expresión filosófica a este pensamiento cristiano". Esta afirmación del maestro nos sugiere sin embargo, ciertos reparos que no merman en absoluto la talla gigantesca de su autor, y son dadas con el temor de quien apenas se inicia en el estudio de este complejo mundo de los valores.

a) La crítica del maestro RECASENS en torno a que en KANT el hombre es elevado a la categoría de un **auto fin**, resulta incompleta si no se hace mención a que la dignidad en sentido kantiano implica *no sólo considerarse a sí mismo como un fin*, sino que al mismo tiempo, *debe considerarse a los demás como fines en sí mismos*. Luego la crítica al maestro RECASENS se resume en que el hombre no es sólo una entidad que se considera a sí mismo como un **auto-fin**, sino que en sus relaciones con los demás **debe considerarlos como fines en sí mismos** esto es, no como meros medios o instrumentos para unos fines cualquiera (9).

b) La noción que maneja RECASENS es que *el hombre debe considerarse como un sujeto que se propone fines*, pero ello no implica que en sus relaciones con los demás deba considerar al otro como un fin. De tal forma que tiene razón el maestro RECASENS cuando establece una distancia entre la noción kantiana y la que propone en su *Tratado*; la de KANT se mueve en el campo de la intersubjetividad, mientras que la del maestro RECASENS se queda en la mera consideración de que el hombre se propone fines.

c) La noción cristiana sobre la dignidad, ciertamente constituye la cimiento de cualquier consideración sobre el tema; y en cuanto al parentesco de la doctrina cristiana con el criticismo debemos señalar que el *amor* que maneja el mensaje cristiano es *comunicado por Dios a sus criaturas y participan del amor del Padre a sus hijos*; en el contexto kantiano, el amor se maneja sobre

la premisa de considerar al prójimo siempre como un fin por su sola *cualidad y condición humana*, con prescindencia del mandato divino de amar a los demás. Aún cuando, y ello hay que reconocerlo, el efecto en ambos sentidos es el mismo: considerar al otro como una prolongación de *mi-yo*, mientras que en KANT es considerar al otro que sin dejar de ser otro, debe ser considerado en su noble condición humana.

El carácter de la intersubjetividad que KANT le imprime a la noción de dignidad, vincula la noción misma con un contenido ético fundamental, es la moralidad de las acciones humanas con referencia a la otra persona, por ello le es posible a RECASENS utilizar la siguiente expresión: "la dignidad tiene un contenido ético, luego la moralidad de las acciones humanas tienen dignidad, y por ello el derecho positivo no puede legislar en torno a ello" (Recasens Siches, 1959: 197) (10). Desde el punto de vista ético entonces, la persona se define como un ser con "*dignidad*", es decir, con *finés propios que debe realizar por su propia decisión* (Idem, 245); la dignidad hace a las personas diferente de las cosas que se desprende de su consideración ética. Estas proposiciones requieren una re-elaboración necesaria de lo que es '**persona**' y que, a nuestro modo de ver, nos vincula más allá del criterio moral, para enmarcarnos en el mundo de los valores. De tal forma que la fundamentación moral de RECASENS no es suficiente, es necesario establecer los principios de la dignidad humana en el campo de la eticidad valorativa (*principios universales y objetivas de las acciones en las relaciones intersubjetivas*), campo éste que excede lo moral o la bondad de las acciones.

En la filosofía de nuestro tiempo, la definición del hombre como persona se ha orientado predominantemente en un sentido ético, es decir, subrayando que el concepto de persona denota que '**el hombre es el sujeto de un mundo moral, o dicho con más rigor, de un mundo de valores**'. En RECASENS '**persona**' es aquel ente que tiene un fin propio que cumplir y que debe cumplirlo por propia determinación: "aquel ser que tiene su fin en sí

mismo, y que, precisamente por esto, posee dignidad, a diferencia de todos los demás seres, de las cosas, que tienen un fin fuera de sí, las cuales sirven como meros medios para fines ajenos y, por tanto, tienen precio". Y ello es así, porque persona es el sujeto de la ley moral autónoma; y por tanto, la persona es lo único que no tiene **un valor solamente relativo**, o sea un *precio* (que es lo propio de todas las cosas), sino que tiene un valor en sí misma (**dignidad**) y constituye, en palabras de RECASENS, un auto fin.

La noción de valor con referencia a las conductas humanas también es un aporte kantiano. Según KANT, las cosas tienen un valor relativo que se denomina *precio*, y ello es lo que hace que una cosa pueda ser canjeable por otra sin disminución de su propia naturaleza. El precio en este sentido es aplicable a todas las cosas, y es además, el sentido que de la palabra *valor* comenzó a hacer uso el liberalismo económico del siglo XVIII. El *valor*, en cambio, como una noción distinta al precio, es aplicado a las personas, que implica que no puede ser *canjeable por cosa alguna*, por ello las personas no tienen precio, tiene *valor* (11).

En nuestro criterio y tal como nosotros lo sentimos, la dignidad humana es en este sentido un valor, en tanto que no puede ser canjeado, comprado, o de cualquier otra manera, enajenado. Cuando el hombre considera a los demás como **un fin-en-sí-mismo** lo está considerando en su plena dignidad, esto es, como un valor. La consideración de la otra persona como un valor no es un acto que se agota en su realización, sino que debe permanecer en el tiempo; en otras palabras, la consideración de la otra persona como fin no debe ser tomado como una *máxima de actuación (regla subjetiva del actuar)*, sino que debe ser asumida siempre, esto es, como un *principio (regla objetiva)*. De allí derivará FICHTE que 'el ser no es un ser ya hecho, sino aquel en sí mismo se hace' (12); es un devenir orientado hacia mi tarea, es una actuación particularizada. Será además el criterio de ORTEGA y GASSET en su noción del hombre como un ente en constante hacerse. En nuestro criterio la dignidad humana debe entenderse como *aquel*

principio objetivo de actuación mediante el cual debemos considerar tanto la propia persona como a la persona de los demás como fines-en-sí-mismos, es decir, en su exacta dimensión humana, estructurado este principio sobre la consideración de un valor incanjeable e inajenable.

Por ello es contraria a la dignidad cualquier forma de esclavitud o de enajenación de la persona, pues como dice ROUSSEAU tal acto es nulo e ilegítimo; cualquier atentado a la vida, aunque se pretendiera *cambiar por la seguridad personal*, fundamento principal en el establecimiento de la pena de muerte. En cuanto al aborto nuestra concepción se fundamenta en que es un atentado contra la vida humana y, por ello, un '*descuido*' o un hecho ajeno a la naturaleza, no puede justificar tal atentado. **¿Cuál es la función de la dignidad en el Derecho?** Si como dijimos, la dignidad humana constituye un valor con profundo contenido ético, cualificado como un principio objetivo de actuación impuesto por la propia conciencia, no puede el Derecho ordenar una conducta diferente, pues sería ilegítimo. De allí que para RECASENS *la dignidad es un punto de vista normativo de carácter ideal para el Derecho, como la libertad, la igualdad, etc.*' En nuestro criterio la dignidad no sólo es un *ideal o un principio general* al que el Derecho debe tender, sino que se impone de tal manera -como principio objetivo que es- a cualquier consideración normativa, y que el derecho positivo debe establecer como su finalidad más importante, pues como lo hemos señalado en numerosas oportunidades, el derecho positivo **no es más que la articulación de los valores de un pueblo determinado.**

En principio, los valores en general y, en particular, la dignidad humana concebida como tal, no puede quedarse en el mero plano *principista* y carente de protección por parte del derecho positivo por lo que al mismo tiempo no podría legítimamente el derecho positivo estar al margen de la consideración axiológica. Esto no significa que el derecho positivo '*determine*' el valor de la dignidad humana, sino que ésta debe su criterio inspirador del derecho

positivo y establecer su protección en la práctica. La dignidad humana es concebible tanto como sustancia como accidente. Como sustancia pues se nos presenta de manera objetiva sin injerencia en la naturaleza de su propia constitución, y como accidente por cuanto acompañará o se depositará siempre sobre la condición de persona; persona y dignidad pues, se identifican en una indisoluble unidad.

3. Referencia histórica

3.1. La Grecia clásica

En general, puede afirmarse que tanto la personalidad humana como el tema de la dignidad no fueron reconocidos como campos autónomos reconocidos por el Estado y libres de su intervención. La noción de igualdad de la *dike* (*justicia*) en su origen popular implicaba **"pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo mismo que se ha recibido y dar compensación igual al perjuicio causado"**. Evidentemente las relaciones de igualdad se entablaban con relación a las cosas. Para los tiempos antiguos dice WERNER JAEGER:

"la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más alto. Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo. Aquí se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que hallamos, en el mismo tiempo, en la esfera económica y que condujo a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. Se buscaba una "medida" justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la *diké*" (Jaeger, 1984:114).

Podemos decir que el ideal del *hombre griego* tenía como finalidad el participar en la conducción de la política, ya que la ciudad-estado era la garantía de todos los principios ideales de su vida. Si revisamos el origen de la palabra *ética*, nos acercamos a la enorme importancia de esta relación. *Ethos* significaba un *saberse a sí mismo en tanto que virtud* (que en definitiva son hábitos

generales y relativamente permanentes), pero con relación a una triple vertiente: con Dios (campo estrictamente religioso, mágico, mítico); con los demás hombres (campo de la intersubjetividad y de lo justo), y consigo mismo (campo de la auto-perfección). ARISTÓTELES enseñaba que por lo tanto, como la virtud es de dos géneros, intelectual y moral, la virtud intelectual en lo esencial debe su origen y desarrollo a la enseñanza (por cuya razón requiere experiencia y tiempo), mientras que la virtud moral (*xi elhoys*) viene como resultado de la costumbre, de aquí que su nombre derive, con ligera variante, de la palabra hábito (*apótiy thoy toy ethos*) (Aristóteles, 1950:91) (13).

La virtud intelectual y moral tienen sentido en cuanto se ponen al servicio de los demás a través de la participación en las relaciones políticas, entendiendo la *Política* en su exacto sentido aristotélico: *la relación mediante la cual unos hombres son llamados a gobernar y otros a obedecer*. Desde la llamada 'primera Grecia' existía la exigencia de que todos los individuos participaran activamente en el estado y en la vida pública y "adquirieran conciencia de sus deberes ciudadanos, completamente distintos de los relativos a la esfera de su profesión privada", el hombre no es puramente "*idiota*" (lo que es propio), sino también "*político*", idea que reafirma ARISTÓTELES en su *Tratado*. La cuestión del derecho y es lo esencial en el pensamiento jurídico griego es el nexo que une la justicia y el derecho. La justicia humana dice JAEGER: "está asociada al gobierno divino de ZEUS, la suprema sabiduría. Gradualmente se abre paso un concepto más racional de la justicia y su importancia fundamental para la vida humana" (Jaeger, 1953: 33).

Ya en ARISTÓTELES se hace una concepción más concreta de la Ley, pues ésta será Ley cuando establezca la justicia; es decir, la ley será Ley cuando esté imbuida de la *diké*, mientras que por otro lado la justicia '*es la virtud en cuanto se dirija al bien común sub rationis alteritatis*'. De forma que la Ley debe estar dirigida al bien (que de por sí es la virtud suprema) que debe reinar

en la comunidad organizada (Ortiz-Ortiz, 1992b: 156). Ahora todo esto fue posible porque por una larga tradición que comenzó con HESÍODO se decía: "en su jerarquía de los seres, el hombre es superior a las demás criaturas, pues si ZEUS ordenó que los peces y los pájaros se devoren entre sí, en estado permanente de guerra, dio al hombre del derecho, dike, como bien supremo de la vida" (Hesíodo, 1959:259 y siguientes apud Jaeger, 1953:25-26).

Esta idea había aparecido en el antiguo pensamiento chino, en el cual se declaraba que lo que más importaba es el hombre. Como dice el maestro RECASENS SICHES los griegos reconocían que el hombre no es una cosa ciegamente subordinada a fines o poderes extraños, sino que, por el contrario, constituye el ser que mediante el ejercicio de su razón natural puede lograr una meta de una vida buena. ...el hombre es una criatura que se singulariza por su mente racional, gracias a la que es capaz de un conocimiento de las verdades más altas. Esto confiere al hombre su dignidad propia, y lo hace notoriamente superior a todos los demás seres vivos en la Tierra (Recasens Siches, 1959:548).

A pesar de este reconocimiento del lugar del hombre en el cosmos, la idea de que el ciudadano (prescindiendo ya de la masa de los no ciudadanos) tenía que detentar derechos propios, diferentes de sus obligaciones frente a la comunidad, fue completamente ignorada por la Ciudad-Estado. Como dice LOEWENSTEIN, los pensadores políticos griegos creyeron firmemente que la *personalidad humana* sólo podría desenvolverse plenamente cuando estuviese integrada (Lowestein, Karl, 1964: 392-393). Incluso pensadores de la talla de ARISTÓTELES y PLATÓN aceptaban la desigualdad existente entre los ciudadanos y los esclavos pues, los últimos ciertamente no eran personas.

Si bien la referencia que hemos hecho está dirigida a los derechos personales de carácter individual, es completamente aplicable a la dignidad; aunque hay que reconocer que en la antigüedad clásica, sólo la filosofía de estoica, sobre todo en sus desenvol-

vimientos romanos -EPICTETO, SÉNECA, CICERÓN y MARCO AURELIO-, formó una idea universal de la humanidad, es decir, de la igualdad esencial de todos los hombres en cuanto a la dignidad que corresponde a cada uno. Ciertamente, como lo enseñaban algunos teóricos de la ciencia constitucional no sólo la personalidad se desarrollaba en función de la participación del hombre con respecto a la *civitas*, la *familiae* y el *Status*, sino que también la idea de que existen derechos del individuo fuera del Estado: "(...) tiene sus raíces más profundas en la filosofía helénica de los estoicos (PANECIO y CICERÓN): la ley natural, la igualdad y la dignidad del hombre son valores que están por encima del Estado y fuera de su alcance. Su segunda raíz fue el entusiasmo religioso de los primeros cristianos, de inspiración igualmente judío-helénica" (Idem).

El aporte de la *antigüedad*, enmarcada en un conjunto de ideas morales, sociales y políticas, podríamos resumirlas en las siguientes nociones:

1. La afirmación de la *personalidad humana*, libre y responsable, esto es que todo hombre, por su ínsita cualidad racional, debe ser considerado como centro de iniciativas y responsabilidades.

2. Los principios de moral estoica que se concretan en la afirmación de la superioridad de los valores morales dependientes de nosotros, sobre los materiales, simples accidentes del mundo exterior; y por otra parte, la idea de que todo hombre está situado por los dioses en un lugar donde debe prestar sus servicios.

3. La idea de que las relaciones sociales deben estar basadas en la justicia, esto es, todo hombre tiene el doble deber de no causar mal a nadie y de dar a cada uno lo que le corresponde, establecidos en la antigüedad romana como los principios generales del derecho (vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada quien lo suyo) (Hauriou, André, 1980:60).

Así pues, que todo planteamiento de *Derechos del Hombre* o

Libertades Fundamentales, nos coloca de cara al problema de la dignidad; y esta idea la hallamos, aunque frustrada en cuanto a sus consecuencias de *libertad igual para todos*, en el enfoque del hombre por la filosofía griega clásica, con las salvedades que hemos dejado establecidas anteriormente...

3.2 El Medioevo y los derechos individuales

Sabido es que el tema de los derechos individuales, y concretamente la *libertad del ciudadano*, en su sentido actual, hace su aparición en las Constituciones anti-feudalistas y en el orden social de las Ciudades-Estado medievales en Italia y en el Norte y Occidente de Europa. La mayor preocupación de la época medieval se centró en las relaciones del poder religioso con el poder político que a la sazón, degeneró en la lucha entre cristianos e infieles.

"Tras haber caído en el olvido -dice LOEWENSTEIN- durante siglos en un mundo dividido entre cristianos e infieles, la idea de autodeterminación religiosa surgió nuevamente en la rebelión protestante contra el totalitarismo de la Iglesia (...) La doctrina protestante revolucionaria tuvo necesariamente que descubrir las raíces del individualismo secular cuando proclamó el derecho de resistencia frente el poder político ilegal. Fue sin embargo, la Revolución puritana la que en su lucha contra el despotismo religioso de los Estuardos y fomentada por la tradición del common law, llevó el derecho de autodeterminación religiosa a la realidad política y a su triunfo histórico en la formulación legal de las libertades individuales en la Glorious Revolution" (14).

Lo que es de indudable importancia es que a partir de entonces la idea de dignidad tal como la concebían los cristianos, tendrá una protección más concreta en los derechos individuales que estuvieron en boga a lo largo de toda la ilustración francesa y que, al fin, encontrarían cobijo positivo en las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Como dice KURI BREÑA, el nuevo edificio que surgió de la Edad Media para sustituir al pagano fue más comprensivo del hombre y de su dignidad; se cimentó,

como todos, hundiendo sus bases debajo de la tierra, en las catacumbas, en la caridad de las primitivas comunidades cristianas, unida en solidaridad desafiante del mundo triunfador de entonces, y se elevó, con la invencible potencia del árbol robusto que crece, que rotura la tierra, que continúa ascendiendo vivificado por su savia interior y fresca, hasta dar sombra y abrigo a los restos del mundo que destruyó, conservando lo que era aceptable. Estas germinales premisas de la filosofía jurídica dieron nacimiento, en toda la Edad Media -particularmente en el siglo XVI-, a toda la reciedumbre de instituciones sociales, jurídicas, eclesiásticas, culturales e imperiales, que organizaron el mundo que crearon a Europa y le dieron forma a América.

A pesar de señalarse a la idea media con el mote de *edad oscura* y de retroceso cultural, no cabe duda que las modernas declaraciones de derechos tuvieron su antecedente ideológico en ésta; ni cabe la menor duda que el pensamiento de los hombres del comienzo de la edad moderna tiene sus cimientos en la misma corriente. Todo ello encontrará especial consideración en las ideas políticas y sociales de los siglos XVI y XVII, como fieles herederos de un mismo legado cultural cuyas raíces siguen el camino de Cristo rumbo al gólgota. Curiosamente ni ROUSSEAU ni MONTESQUIEU y menos HOBBS, encontraron cabida a los derechos individuales, a pesar de que los dos primeros acertaron en su existencia, en el marco de la regulación política y social (15), pero no cabe duda que las cimientos de toda regulación positiva posterior encajan perfectamente en sus ideas.

A lo largo de la edad media la idea de dignidad humana no era diferente a la manejada por los cristianos, más no pasaba de ser sólo una idea reguladora y estimativa. Sin embargo, pensamos que la historia muestra como unos sucesos se suceden como consecuencia necesaria de otros sucesos anteriores, es decir, nada es azar en el devenir histórico, y el proceso revolucionario acaecido en Inglaterra, América del Norte, Francia y la revolución de la América del Sur, responde perfectamente a las ideas que tuvieron

su inicio en el medioevo sobre las libertades individuales. En nuestro país, constituyó la fuerza que impulsó a nuestros compatriotas a la obtención de la independencia de nuestra patria y de cuatro países hermanos.

3.3. El mensaje cristiano

Desde el instante de la Redención se inicia indudablemente una nueva época: La Era Cristiana, comienza diciendo el eximio profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México DANIEL KURI BREÑA; una era no sólo en la historia universal, sino también en el pensamiento filosófico. Nada hay de extraño -creemos nosotros- que ese nuevo giro en la historia del pensamiento abrazara el campo de una nueva concepción del hombre en su posición y dimensión jurídica. Como antes lo señalamos fue la filosofía helénica de los estoicos quienes desarrollaron una idea más o menos acabada de *humanidad* por consiguiente, es necesario partir de ellos para la elaboración originaria de la noción de dignidad para el cristianismo.

La doctrina estoica frente a la epicúrea constituye punto de análisis especial en CORTS GRAU para quien la significación de la doctrina estoica frente a la epicúrea es patente: predominio de lo espiritual sobre lo sensitivo, de la austeridad sobre el placer, del destino sobre el instante. Sin duda, el estoicismo cumplió una función capital en el ambiente pagado: la de prestar su resignada serenidad a muchos hombres, acrecentando el valor de la persona y su dignidad, instando a confiar en sí mismo, encasillarse en su libertad íntima (Corts Grau, 1952: 138 y ss).

Las diferencias entre la filosofía cristiana y la estoica son insalvables a pesar de llegar, quizás, al mismo resultado. De esta manera, para los estoicos existe un rechazo a las pasiones, mientras que para el cristianismo y la moral cristiana considera a las pasiones como fuerzas de suyo indiferentes que han de encauzarse hacia el bien; es decir entre la impasibilidad ante las ofensas y el perdón, entre la renuncia y el sacrificio, media una distancia in-

franqueable. El estoico presenta una forma vacía que el cristiano llenará de un contenido positivo: el amor. Su construcción jurídica es una fórmula fría e inerte, fundada sobre una vaga comunidad natural de los hombres más que en el sentimiento y convicción de la filiación común (Idem).

Frente al panorama sombrío y frío del esquema greco-romano de pensamiento se levantó el humilde pensamiento del carpintero de Belén. Como lo expresan las bellas palabras de KURI BREÑA:

"El nacimiento del Salvador dividió la historia. La cruz se levantó sobre el mundo, en cátedra sangrienta, y desde entonces no es posible hablar sino de épocas (...) se extiende por todo el mundo la relevación de un Dios personal, espiritual, trino en personas y Uno en esencia, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; providente. Acto puro. Sumo Bien, Suma Belleza, Suma Verdad. Se establece la distinción radical entre Dios y el cosmos, que es su obra, y la creencia en el destino eterno del hombre, superior a los mandatos del CESAR" (Kuri Breña, 1975:35).

Sin duda alguna la doctrina cristiana es el origen del desarrollo y el florecimiento de la dignidad humana, y como concepto fue creado para explicar el dogma de la Trinidad (Legaz y Lacambra, 1966:35). La idea de la persona humana libre y responsable está valorada por la afirmación del alma y de la salvación individual. Como dice ANDRÉ HAURIUO:

"Recibe aún mayor importancia -la idea del hombre- por el hecho de que el cristianismo denuncia la hipocresía que, en buena parte, constituía la base de la Ciudad antigua y que se llamaba esclavitud. Pero por otra parte, las concepciones de libertad y personalidad son reconducidas a sus justas proporciones por la doctrina del pecado original, que pone en evidencia la poca firmeza de la voluntad humana y la necesidad de una autoridad para encuadrar las iniciativas individuales" (Hauriou, 1980:60).

La idea de dignidad es peculiarmente característica de la cultura cristiana, dice el maestro RECASENS, es la idea de la igual-

dad de todos los hombres en cuanto a dignidad; o la idea subyacente en el Nuevo Testamento en virtud de la cual en la fe todos los hombres, identificados con CRISTO, en el cual se hizo manifiesto el verdadero ser de Dios juntamente con el verdadero ser del hombre, es la base común, aunque no únicamente exclusiva de ella (Recasens Siches, 1959:520). El Evangelio del hombre autodeterminado que se eleva por encima del Estado, y hasta contra él, y recibió su bautismo de fuego en la resistencia de los primeros cristianos contra el conformismo pagano. PABLO DE TARSO en su Epístola a los romanos al decir del maestro RECASENS "sienta la idea de la existencia de una ley suprema independiente de toda prescripción dogmática o positiva, que responda a la esencia de la persona humana en cuanto ser racional: es decir, la ley que se deriva de la naturaleza moral y racional del hombre" (Recasens Siches, 1927: 44 apud Kuri Breña, 1975:48).

La explicación que nos deja RECASENS es que en este texto encontramos la idea de una ley de conducta que responde a la naturaleza teleológica humana, en lo que ésta tiene de perenne y esencial, como ser moral y racional, así, dando forma sistemática al pensamiento del Apóstol, cabe decir que esta ley natural es común a todos los hombres, porque todos los hombres son iguales: iguales en su naturaleza racional y moral. Todos los individuos de la especie humana tienen algo en común y no ciertamente algo accidental, sino precisamente aquello que determina su carácter de hombres, a saber: la posesión de la razón. Esta es la traducción filosófica del pensamiento teológico de que *'todos los hombres son hijos de Dios'* (Idem).

Este reconocimiento universal -acota KURI BREÑA- de la personalidad humana, con dignidad moral, derivado de la comunidad de la naturaleza, de origen y de destino, será traducido más tarde en filosofía por SAN AGUSTÍN; pasará a la escolástica, y se repetirá como una constante en el pensamiento de San ALBERTO MAGNO y de SANTO TOMAS DE AQUINO; servirá de fundamento a SUAREZ y a VITORIA para enriquecer el derecho inter-

nacional y quedará por fin dogmáticamente definida en el luminoso Concilio de Trento, fijando para siempre la igualdad de los hombres.

La humanidad desde entonces será visualizada bajo una noción unitaria, no sólo por la común eticidad sino que también incluirá los aspectos de la política y la regulación jurídica. Si quisiéramos resumir el mensaje cristiano sobre la dignidad, tomaríamos las enseñanzas de la *Constitución Gaudium et Spes* sobre "**La iglesia en el mundo de hoy**":

"En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal (...) porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por lo cual será juzgado personalmente" (16).

Así pues, frente al legado de la doctrina estoica de los valores morales y la superioridad de los mismos frente a los materiales, se completa y humaniza con la idea del mundo celestial, como dice el evangelio '*será más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos*' es el amor y la humanidad lo que nos comunica con Dios. Al cristianismo -dice HAURIUO- *debemos la idea de que las responsabilidades sociales crecen con el poderío, y que, de todas las formas de poderío, la más temible para su titular es la riqueza*. La imagen cristiana de los hombres está sustentada en el ideal de libertad, ya que '*para la libertad, Cristo nos ha liberado*'. La libertad implica siempre "aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos (17) a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo" (18).

La dignidad del hombre verdaderamente libre exige que no se deje encerrar en los valores del mundo, particularmente en los bienes materiales, sino que, como ser espiritual, se libere de cualquier esclavitud y vaya más allá, hacia el plano superior de las relaciones personales, en donde se encuentra consigo mismo y con los demás; la dignidad de los hombres se realiza aquí en el amor fraterno, entendiendo con toda la amplitud que le ha dado el Evangelio y que incluye el servicio mutuo, la aceptación y promoción práctica de los otros, especialmente de los más necesitados (19).

De allí que la dignidad humana se vincula con un plano trascendente, el plano del *Bien Absoluto* en el que siempre se juega nuestra libertad, incluso cuando parecemos ignorarlo; es el plano de ineludible confrontación con el misterio divino de alguien que como el Padre llama a los hombres, los capacita para ser libres, los guía providencialmente y, ya que ellos pueden cerrarse a Él e incluso rechazarlo, los juzga y sanciona para la vida o para la muerte eterna. Y concluye el documento de Puebla con las siguientes palabras: "Inmensa responsabilidad que es otro signo de la grandeza, pero también del riesgo que la dignidad humana incluye" (Idem, 15).

3.4. El aporte del criticismo kantiano

El nacimiento de la *filosofía crítica* (20) estuvo influido desde el ángulo de la metafísica especulativa (teoría del conocimiento) por el racionalismo de CHRISTIAN WOLFF y LEIBNITZ por un lado y por el otro, por el empirismo del JOHN LOCKE y DAVID HUME; y su filosofía sobre la moral, el derecho y el Estado por la doctrina de JUAN JACOBO ROUSSEAU y CHRISTIAN THOMASIO; y se desarrolla a lo largo de los siglos XVIII y XIX; tras un silencioso período en el cual reinó el idealismo hegeliano y el materialismo de MARX, tuvo un floreciente resurgir en las ciudades alemanas de Baden (llamada Escuela Sudoccidental Alemana) y en Marburgo.

En general, se entiende por criticismo (del griego **cristein: examinar, investigar**) '*un método de filosofar que se funda en la investigación de las fuentes de las afirmaciones y objeciones propias, y de las razones en que las mismas se apoyan; método que ofrece la esperanza de alcanzar la verdad*' y, en particular, se entiende por *criticismo kantiano la investigación y las posibilidades de la razón en sus pretensiones cognoscitivas y además, los límites de la sensibilidad*. Con ello la *crítica* tenía una doble función: la negativa, por un lado, en cuanto limita el uso de la razón, y *positiva*, por el otro, porque, dentro de esos límites, la *crítica*, garantiza el uso legítimo de la razón en aquellos campos en las que debe intervenir.

4. Introducción al planteamiento gnoseológico

En un principio, el criticismo se planteó como una teoría del conocimiento, es decir, la explicación de *cómo se produce el acto cognoscitivo*, o en otras palabras, la *manera en que un sujeto puede captar un objeto*, y a través de esto se da una explicación e interpretación del conocimiento humano (21). De hecho se ha señalado que KANT fue el fundador de la teoría del conocimiento europea. Sin embargo, posteriormente, la crítica se extendió hasta el establecimiento de la validez de los juicios morales y el principio *a priori* del derecho. Metodológicamente trataremos la metafísica del conocimiento kantiana (22), y luego nos dedicaremos a estudiar la metafísica práctica: el principio moral del hombre como fin en sí mismo. En cuanto al primer aspecto podríamos resumirlo en lo siguiente:

4.1. Tipos de conocimiento

El conocimiento *a priori*, también llamado *puro*, el cual vale con absoluta independencia de toda experiencia posible; tiene una validez interior o *necesaria*, esto es, no puede ser de otra manera (universal), como por ejemplo las proposiciones matemáticas. A este tipo de conocimiento corresponde unos juicios que también

son *a priori* o *analíticos*, se caracterizan porque el predicado está *contenido o insito en el sujeto*, con prescindencia de lo sensible, Vgr. el triángulo tiene tres lados, el círculo es redondo, todo cuerpo es extenso. ¿En dónde radica la validez universal de este tipo de juicios?: en que su contradictorio es imposible pensarlo, o dicho de otra manera, el contradictorio implica una contradicción de la razón (23). El segundo tipo de conocimiento es *a posteriori*, también llamado empírico, cuyo fundamento de validez se encuentra en la *experiencia*, por ello mismo tiene una validez *de hecho* y no *a priori*, por lo cual sólo tiene validez para aquellos casos en que hasta ahora ha sido confirmado.

La formulación verbal de este tipo de conocimiento -proposiciones o juicios- se denominan *sintéticos*, es decir, aquellos en los que el predicado no está contenido en su concepto, Vgr. 'el calor dilata los cuerpos', 'la casa está pintada de verde', 'hay oro en Siberia', etc. Para comprobar la validez de este tipo de juicios habrá que acudir necesariamente a la experiencia, y son válidos *hic et nunc*, pero no universalmente.

4.2. Los juicios sintéticos a priori

A la par de los juicios anteriores -los juicios analíticos o a priori y los sintéticos a posteriori- existen juicios que tienen algunas características de ambas sin caer en contradicción, es decir, son juicios que no consisten en el mero análisis conceptual -su predicado no está contenido en el sujeto- por lo que *puede* acudirse a la experiencia para comprobar su validez, (lo que lo hace ser *sintético*) y al mismo tiempo tienen *validez universal y necesario* (lo que lo hace ser *a priori*). Vemos aquí elaborada pues no una teoría ecléctica del problema sino una solución sincrética. Este tipo de juicio es propio de la geometría y los principios superiores de la ciencia física: 'toda causa tiene un efecto', 'la línea más corta entre dos puntos es recta', ' $7 + 5 = 12$ ', etc., en estos ejemplos los juicios valen *a priori* por su necesidad y universalidad y son sintéticos por que su predicado no está contenido en el sujeto. ¿Cómo pueden

existir juicios sintéticos a priori en la metafísica? Esta es precisamente la tarea de la Crítica de la razón pura, es decir efectuar una investigación crítica del conocimiento apriorístico, de sus fuentes y, sobre todo, de su validez.

4.3. El espacio y el tiempo como ideas puras de sensibilidad

Esta investigación crítica no sería posible si no contáramos con la idea de espacio y tiempo, no como *conceptos* sino sólo como *intuición*, los conceptos son representaciones de un número *indeterminado* de objetos (bajo el principio que no puede existir un concepto que no se refiera a *algún objeto*) mientras que las intuiciones no se refieren *inmediatamente* a un único objeto; de otra manera: no podemos *representarnos* al espacio sino desde el espacio mismo, porque no hay un *objeto que constituya la totalidad del espacio* y nosotros fuera de él. Lo mismo ocurre con el *tiempo*, todos los tiempos parciales son *impensables* si no se tiene previamente la idea del tiempo; por lo tanto, el espacio y el tiempo no pueden referirse a conceptos sino a *intuiciones*, pero como quiera que tanto el espacio y el tiempo pueden ser apreciados sensiblemente, por eso se llaman *ideas puras de sensibilidad*.

Nos parece que MEDARDO VITIER explica de una manera bastante sencilla esta diferencia entre *concepto e intuición*:

"El espacio no es un concepto sino intuición. Aquel es la idea genérica, o de clase; ésta se limita a cosa única. Animal, árbol, casa son conceptos. Cada uno incluye muchos seres, cosas semejantes, aunque no idénticas. Espacio no es un concepto porque no incluye muchos espacios de caracteres comunes que formen clase, como en el caso de hombre, árbol. El espacio es único. Lo que tenemos de él es una intuición a priori. La intuición se entiende de una sola cosa" (Vitier, Medardo, 1958:61) (24).

¿Cuál papel le corresponde al espacio y al tiempo en el esquema gnoseológico kantiano? Pues el mundo se nos presenta de dos

maneras: los *phaenomenon* (fenómenos de sensaciones externas) y los *noumenon* (la cosa en-sí).

El fenómeno es lo que conocemos de la realidad exterior, el cual es una versión aproximada de los *noumenon* (que KANT denomina la *cosa-en-sí*), que es lo impenetrable e inaccesible a nuestro conocimiento. Conocemos al mundo fenoménico (los árboles, los ríos, las casas, etc.) pero no podemos conocer su *íntima esencialidad*, esto es, su *ser-en-sí* el cual tenemos que aceptarlo porque no es posible negarlo (25) o 'conocerlo' indirectamente (26). El mundo de los fenómenos posee una realidad propia e independiente del sujeto que conoce, sólo que nosotros *ordenamos* a través de la *forma* que es el tiempo y el espacio (27). En otras palabras: la multiplicidad de los fenómenos se presentan de manera caótica y desordenada, y nosotros -a través de las formas de nuestra sensibilidad: *espacio-tiempo*- podemos percibirlos y luego con las categorías le damos un orden. "*Todo nuestro conocimiento se inicia en la experiencia, aunque no todo él procede de la experiencia*", por consiguiente el esquema gnoseológico se plantearía: el dato empírico (fenómeno) y a través de nuestra sensibilidad percibimos los datos sensoriales con las intuiciones de *tiempo y espacio*; con las *categorías* (las cuales son elementos *a priori* elaboradas por el entendimiento) y con ello hacemos una *síntesis* que pasará a la *razón* como una *unidad mínima de representación*.

En otras palabras: la naturaleza nos presenta las cosas de manera desordenada y caótica, entremezclado, no da razón de géneros o especies, de conceptos, o de relaciones entre ellos; a través de las intuiciones de espacio y tiempo podemos *percibir esa realidad*, y a través de las *categorías* le imprimimos algún orden, de forma que las categorías funcionan como *formas puras del entendimiento* (ya no de sensibilidad como el espacio y el tiempo) sino de manera *subjetiva* (28). Mientras que las intuiciones de tiempo y espacio dan *unidad a las sensaciones*, las categorías *dan unidad a la conciencia del sujeto*. KANT mismo señala que hay muchas leyes de la Naturaleza que no pueden sernos conocidas más que

por medio de la experiencia; pero no podemos aprender a conocer la legitimidad en el enlace de los fenómenos, esto es, la Naturaleza en general, por ninguna experiencia, supuesto que la misma experiencia tiene necesidad de estas leyes como fundamento de su posibilidad *a priori*.

De esta manera la Naturaleza nos coloca frente a dos objetos que por sí tienen existencia, no por mí, sino por ellos mismos; pero las relaciones, por ejemplo, de que uno esté a la derecha y otro a mi izquierda, no es sólo una creación de mi razón, sino que depende de mi propia posición. Pues bien, eso hacen las *categorías*, imprimirle el orden necesario a mis propias percepciones, para obtener *una unidad mínima de representación*. Este es a muy *grosso modo* el planteamiento kantiano sobre el acto de conocimiento.

4.4. El paso a la cuestión ética

Para KANT la ética es una ciencia basada en las *leyes de libertad*, en contraposición a la física que es una ciencia basada en las *leyes de la naturaleza*, y en general la ética puede llamarse una *teoría de las costumbres*, y que tiene a su vez una parte *racional* y una parte empírica. Mientras en las ciencias de la naturaleza se considera como las *leyes según las cuales todo sucede*, la moral estudia las *leyes según las cuales todo debe suceder aunque se examinen las condiciones por las cuales muchas veces ello no sucede* (Kant, 1951:475). Ahora bien, la ética tiene una parte *empírica* en cuanto considera al objeto derivándolas de la experiencia, mientras que la racional presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori*, esta es la *filosofía pura* (29). Desde este punto de vista el hombre tiene un doble papel; por una parte está sujeto a las leyes de la naturaleza, en cuyo caso se comporta como un fenómeno más de la trama universal, y se considera -en este caso- como un *homo phänomenon*.

Como sabemos, estas leyes de la naturaleza están regidas por las leyes de la causalidad, es decir, que un efecto siempre es determinado por una causa, y ésta -a su vez- es efecto de una causa an-

terior, y así sucesivamente. De modo que cada acto no es más que la consecuencia de uno anterior, y esto es lo que se ha llamado *determinismo*, el cual niega toda posibilidad de *libre albedrío* en el ser humano. KANT no niega que el *determinismo* pueda expresarse en el hombre, sólo que no es aplicable al campo moral, donde rige exclusivamente las leyes de la libertad, de modo que sólo por la libertad puede hablarse de moral; es clásica la afirmación kantiana de que la moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad y que la libertad es la *ratio essendi* de la moral, para significar que a través de la moral *podemos 'conocer' la libertad* (30), mientras que, por otro lado, la libertad es lo que *posibilita* la existencia de la *moralidad*. El pasaje de mayor fuerza expresiva de esta afirmación es el siguiente:

"La necesidad natural (determinismo) que no puede co-existir con la libertad del sujeto, sólo se refiere a las determinaciones de la cosa que se halla bajo condiciones de tiempo, o sea que el sujeto operante como fenómeno. Así que los fundamentos de determinación de toda acción del sujeto yacen en lo que pertenece al tiempo pasado y no está en su poder. Pero precisamente el mismo sujeto que por otra parte, es también consciente de sí mismo como cosa en sí, considera su existencia en cuanto no se halla bajo las condiciones del tiempo. Se considera determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón, y no hay en él nada que preceda a la determinación de su voluntad".

De esta manera, en el hombre -en tanto que *libre*- puede iniciarse una *nueva cadena causal* sin determinación previa (en el tiempo); es aquí cuando el hombre se sale de las leyes de la naturaleza para entrar en las leyes de la libertad (es decir el campo estrictamente moral); el hombre -en este caso- se comporta como *homo noumenon* y no como *homo phänomenon*. Libertad y obligación moral serán pues, los presupuestos de toda acción moral, es lo que hemos denominado: *factum de la moralidad*.

En el ámbito de estas leyes por libertad, nuestro filósofo dis-

tingue en las acciones humanas, las *máximas* y los principios (que a veces llama *ley práctica*). La máxima es un principio *subjetivo de actuación* (en realidad es una regla de actuación absolutamente subjetiva que puede o no coincidir con el *principio*). La máxima se realiza bajo el influjo de mi inclinación, en cambio, el principio se realiza por *deber*, es decir no por el propósito que me propongo obtener con la acción sino *exclusivamente* y por *respeto a la ley* (obviamente se refiere a la *ley moral*). El siguiente texto es esclarecedor: "Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica" (Idem, 486).

Ciertamente -y así lo reconoce KANT- es poco menos que imposible determinar cuando una persona en alguna acción concreta ha actuado con base en una máxima, y cuando con base en el *deber*, ya que el valor moral no radica en la exterioridad de la conducta sino en su *íntimo resorte* que determina la acción (31), por ello es imposible extraer de la experiencia cualquier principio moral, antes bien, habrá que deducirlo a priori en la razón, como lo enseña el propio KANT: "Por todo lo dicho se ve claramente: que todos los conceptos morales tiene su asiento y origen, completamente a priori, en la razón (...) que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente".

En este sentido hay que distinguir de cuál manera se puede presentar el deber, o mejor, de qué manera la acción se adecua al deber; si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, estamos en presencia de una acción *hipotética*, y como el deber viene expresado en *imperativos*, estaremos en presencia de un *imperativo hipotético*; si la acción se realiza por *respeto al deber*, es decir, por su mera forma, con absoluta independencia de lo que pueda obtener a través de ella, entonces estamos en presencia de una *acción categórica*, es decir, un *imperativo categórico*.

Este último imperativo es el de la *moralidad*.

"Hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la moralidad" (Idem, 501).

Ahora bien, la determinación de cuál o cuáles sean los imperativos categóricos es imposible deducirlo de la experiencia, pues como vimos tiene su fuente y su validez enteramente *a priori*, *pura*, sin injerencia de alguna experiencia concreta; empero al ser pura es posible sea aplicada a cualquier experiencia posible, pues es así en tanto que los imperativos categóricos están expresados en *juicios sintéticos a priori*, que tuvimos oportunidad de revisar en el epígrafe anterior. No obstante -aún afirmando la imposibilidad de establecer principios morales derivados de la experiencia- pueden establecerse *principios formales de moralidad*, o mejor, *principios generales de moralidad*, lo que trataremos de seguidas.

Antes de eso, es importante destacar que el *principio moral* en tanto que es *a priori* debe valer igual para todos los seres humanos, para que pueda erigirse como ley, y en nuestro criterio esa *universalidad* se deriva de la naturaleza *esencialmente racional* de los seres humanos; es imposible concebir una moral para unos que sin embargo no valga para los demás, pues es someter a la moralidad a una contingencia auto-destructiva de la propia moral.

4.4.1. El fundamento de la moral y el derecho

Como dijimos la moral no puede estar sustentada en imperativos hipotéticos (es decir aquellos cuyo origen se encuentra en la motivación exterior a la voluntad y ajena al deber mismo, sino en las múltiples inclinaciones del sujeto actuante); tampoco puede inducirse de la experiencia, pues es imposible determinar si un sujeto ha actuado por inclinación al deber mismo o por otra inclinación

ajena al deber); por lo tanto, el fundamento de la moral sólo puede encontrarse en *imperativos categóricos deducidos de la razón, y por ello mismo su fundamento y su validez se hallan a priori*.

Si bien en una monografía anterior hemos estudiado las tres formulaciones del imperativo categórico (Ortiz-Ortiz, 1992c: 248), en aquel trabajo no señalamos que todos los imperativos categóricos se reducen a uno sólo que los agrupa y del cual se deducen los demás, y es el siguiente: "*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*".

La universalidad de la ley no radica en que la misma sea *adoptada efectivamente, en la práctica por todos los hombres*, sino que por su **forma pueda ser adoptada** como un principio objetivo de actuación. Esta forma es sólo una *buena voluntad*, es decir, aquella cuyo contradictorio es imposible o se destruye (32), y por ser racional debe valer igual para todo hombre. "La cuestión es -dice el filósofo de Koenigsberg- ¿es una ley necesaria *para todos los seres racionales* juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer que deban servir de leyes universales? Si así es, habrá de estar -enteramente a priori- enlazada ya con el concepto de voluntad de un ser racional en general" (Idem, 509).

Luego una filosofía práctica -moral- fundada en este tipo de imperativos no inquiere sobre lo que *sucede*, sino en leyes de lo que *debe suceder*, aún cuando ello no suceda nunca, este tipo de leyes se denomina *leyes objetivas prácticas*; en otras palabras no se investiga porque unas cosas agradan o desagradan, el placer, el gusto o la utilidad pues ello pertenece a la psicología, sino que se ciñe sólo a la vinculación entre la voluntad y la razón. Se dice que este principio de moral es excesivamente *formal* ya que no da razón de lo que se debe hacer en determinado momento, eso lo determina cada sujeto en particular; la ética formal establece el *principio general de actuación*; en otras palabras, el principio kantiano no establece lo que *es* sino tan sólo lo que *debe ser*, por ello es que

el principio moral se expresa en *imperativos* es decir en el 'deber ser'.

No quiere decir que esto que la filosofía crítica olvide que el hombre es un ser afectado por necesidades sensibles, fenoménicamente determinado, y cuya voluntad se ve afectada en muchas ocasiones por las contingencias; sin embargo en la determinación de lo que es la *ley moral* ésta debe hallarse necesariamente fuera de esa contingencia, pues no podría erigirse nada empírico como ley. En este mismo orden de ideas el autor ALFREDO EGUSQUIZA nos dice:

"El hombre es un ser con necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos y, en ese respecto, su razón tiene, desde luego, un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad: el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas, también enderezadas a la felicidad de esta vida futura. Pero el hombre, sin embargo, no es tan enteramente animal como para ser indiferente a todo lo que dice la razón misma, y utilizar ésta como instrumento de satisfacción de sus necesidades como ser de sentidos" (Egusquiza, 1949:60-61 y Kant, 1913:120).

Por lo tanto, la moral sólo puede estar sustentada sobre dos nociones de importancia suma en el pensamiento kantiano: el *deber* y la *libertad* (33). El deber -ya lo hemos dicho- es la *necesidad de una acción por respeto a la ley*, y no por otras inclinaciones, y en el sentido moral está expresado en *imperativos categóricos*; mientras que la libertad es la *condición de la ley moral*. Nos parece conveniente transcribir este pasaje de la Crítica de la razón práctica: "Para que no se pretenda ver inconsistencias considerando que ahora denomino a la libertad condición de la ley moral y luego sostengo en este estudio que la ley moral es la condición bajo la cual adquirimos por vez primera conciencia de la libertad, me limitaré a recordar que la libertad es en todo caso la ratio essendi de la ley moral y la ley moral la ratio cognoscendi de la libertad" (Kant, 1977:176).

Si no pensáramos previamente -dice KANT- la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad (aunque ésta no se contradiga), pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral. En definitiva, la noción de deber -la ley moral- se encuentra *a priori* en nuestra razón, más lo que posibilita su existencia es la *libertad* en cuanto idea trascendental (34).

4.4.2. El hombre como fin-en-sí-mismo

Según hemos visto, el hombre pertenece tanto al reino de la naturaleza -y por ello está determinado causalmente por sus leyes- y también pertenece al reino de la libertad -y por ello es capaz de ponderar razones- que es el vértice necesario de una acción moral. Ahora bien, ¿cómo debemos considerar al hombre en nuestras actuaciones? La respuesta la encontramos en la segunda formulación del imperativo categórico que como antes lo señalamos es una *ley moral*. Esta ley prescribe: "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" (Kant, 1951:511).

Hay que resaltar dos aspectos antes de entrar en el análisis de esta propuesta. En primer lugar la acción moral debe hacerse *considerándose el sujeto actuante como un fin en sí mismo*, y al mismo tiempo, *debe considerar al otro también como un fin en sí mismo*, y por esa vía debemos considerar a la *humanidad entera*. De tal forma que se impone analizar cuál es el significado de la noción *fin-en-sí-mismo* para el cabal entendimiento de la moral crítica. En principio debemos señalar que esta noción debe distinguirse del manejo *vulgar* de los términos *fin*es y *medios*. Una persona puede ser considerada como *medio* en una situación proyectada o que se haya puesto en práctica, pensemos por ejemplo en una fábrica que utiliza trabajadores con la *finalidad de obtener un producto determinado*, en este caso es evidente que las personas se usan como '*medio para*', o cuando utilizamos los servicios de in-

intermediación en el comercio, el instructor de algún deporte o de un instrumento musical, etc., en estos casos a pesar de 'utilizar' a las personas para algún propósito deseado, en nada tiene que ver con el criterio moral.

En nuestro estudio sobre los imperativos categóricos expresamos: "Una cosa o una persona es un medio al tener una función determinada en alguna situación, en tanto que es empleada como un instrumento. Una situación es un fin, en tanto que dentro de la jerarquía de medios y fines o como un sistema, es originada sin que sea un medio en sí mismo para la obtención de algún fin ulterior" (Ortiz-Ortiz, 1992c: 257). Este no es el sentido kantiano de fines y medios según el criterio moral; KANT comienza por explicar la distinción entre fines y medios, y a tal efecto señala que fin es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón debe valer igualmente para todos los seres racionales (35). En cambio, lo que constituye meramente el *fundamento de la posibilidad de la acción*, cuyo efecto es el fin, se llama *medio* (36). El fundamento subjetivo del deseo es el *resorte*; el fundamento objetivo del *querer* es el *motivo*. Por eso se hace distinción entre los *fines objetivos* que van a parar a *motivos* y que valen para todo ser racional (37).

De la anterior afirmación KANT hace la distinción entre *fines materiales o subjetivos* y *fines formales u objetivos*. Partimos de la base de que los *motivos* son el *fundamento objetivo del querer o de la voluntad*, y en tanto que es avalado por la razón debe *valer para todo ser racional*; los fines propuestos con base a estos *motivos* se llaman *fin objetivo o formales*. Estos fines formales hacen abstracción de todos los fines subjetivos o *materiales* cuyo fundamento es el deseo (*resorte*). KANT explica la relatividad de estos fines materiales o subjetivos:

"Los fines que, como efectos de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos; pues sólo su relación con una facultad de desear del sujeto,

especialmente constituida, les dan el valor, el cual, por tanto, no puede proporcionar ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional, ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. Por eso todos esos fines relativos no fundan más que imperativos hipotéticos" (Kant, 1951:510).

Ciertamente, si un ser humano se propone unos fines, éstos pueden estar sustentados en el mero capricho del sujeto que actúa o puede tener como *único motivo* el respeto por la ley; en el primer caso los fines serán particulares de cada quien, contingentes a las consideraciones de tiempo y espacio y por consiguiente *no puede esperarse que sea adoptada como un principio de actuación* por parte de los demás; distinto es el caso si los fines propuestos están avalados por la razón y no dependen de los deseos de cada sujeto e incluso, aún en contra del propio deseo, cuando este fin se superpone con esta característica ya no sea relativo sino *absoluto*; no será particular sino *universal*; ni contingente sino *necesario* (38), en otras palabras estaremos en presencia de una ley práctica es decir, de *principios morales*.

Hasta ahora hemos dicho que el fin absoluto es el fundamento de la ley práctica, pero no hemos dicho de qué manera nos proponemos este fin. Para ello debemos distinguir entre los fines *condicionados y los incondicionados*. Es innegable que nos proponemos -subjetivamente- fines materiales en nuestra vida y que los mismos son productos de nuestros deseos, preferencias e inclinaciones; ahora, evidentemente que tales deseos e inclinaciones están condicionados *a mis propias preferencias en un momento determinado*, y ello le atribuye *valor* (39).

¿Cómo se inserta el tema del *hombre* en estas consideraciones sobre *fines relativos o materiales y fines absolutos*? En nuestras actuaciones intersubjetivas ¿qué papel juega nuestro prójimo? La respuesta la encontramos en la distinción kantiana entre *cosas y personas*, las cuales en principio ni las cosas ni las personas dependen de nuestra voluntad sino que se encuentran en la natura-

leza. Los seres -las cosas- por ser *irracionales* tiene para nosotros un *valor relativo*, como medios, y por eso se llaman cosas; por eso mismo las cosas pueden ser objeto de propiedad, destrucción, modificación y un general uso dependiendo de nuestras preferencias individuales o colectivas. Los seres racionales -en cambio- se llaman *personas* precisamente porque su naturaleza los distingue como entes que no pueden ser usados como medios, pues si los usáramos como medios -como cosas- estaríamos alterando su naturaleza constitutiva. El filósofo lo explica de esta manera:

"...los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (...) éstos no son pues, meros fines subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto" (Idem, 511).

De tal manera que se eleva como un *principio de razón de carácter moral* (ley práctica) considerar a los demás seres humanos *no como cosas* o meros medios para los fines *relativos o materiales* que nos proponemos; *debemos* -en todo caso moral- considerar a los demás hombres como *fines absolutos o en su propia naturaleza*, es decir, como *fines en sí mismos*. Por este razonamiento el imperativo moral ordena *considerar a los demás como fines en sí mismos*, pero debemos advertir que como el principio es de carácter objetivo debe valer para cualquier ser racional, y entre ellos *a mí mismo*, por consiguiente también debo -por principio moral- considerarme siempre como un fin absoluto y nunca como un mero instrumento de los demás. Ahora el imperativo se ve con más claridad: *"Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"*.

La noción de *humanidad* -a nuestro entender- se refiere directamente a la naturaleza humana, de tal manera que en nuestras relaciones interpersonales debemos en primer lugar, considerarnos en nuestra propia naturaleza como fin absoluto; y en la misma relación debemos considerar a los demás no para nuestros fines particulares sino el fin que impone la propia naturaleza racional, y ello evidentemente limita mi libertad (en tanto que limita mis preferencias y *caprichos*).

4.4.3. El amor, el respeto y su conjugación: la dignidad

Considerar a los demás y, *al mismo tiempo*, considerarme como *fin absoluto* y no relativo es un acto de amor cuando se hace por deber y con absoluta independencia de mis deseos y mis inclinaciones. Tratemos de ilustrarlo con un ejemplo, a pesar que no es nuestro estilo ejemplificar: cuando comparto mi pan con un hambriento es posible que no sienta *deseos o inclinación de hacerlo* e incluso, es posible que sienta *aversión o rechazo a hacerlo*, ya sea porque una circunstancia me enfrente con esa persona o que hayamos discutido o peleado, pero sin embargo *le ayudo ofreciéndole mi pan*; en este caso estamos en presencia de un acto de *amor práctico* (40).

Esta consideración de amor ciertamente, está vinculada a la doctrina cristiana del amor: *amar a los demás como Dios nos ha amado*, pero desde nuestro punto de vista excede de aquella en cuanto diferencia lo que se hace *por inclinación o deseo*, y lo que se hace con asiento en la voluntad. Así, hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo incluso al enemigo. En efecto; el amor, como inclinación no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aún cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible es *amor práctico* y no *patológico*, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en principios de la acción y no en

tierna compasión, y este es el único que puede ser ordenado (Kant, 1951:486). De tal manera que cuando erigimos como principio de la acción (principio práctico o moral) el considerar a los demás como *fin en sí mismo* y no lo utilizamos como instrumento -como medio o como cosa- es un acto de *amor práctico*, por cuanto este principio está por encima de mis propias inclinaciones individuales (deseos o preferencias), e incluso, el amor se materializa cuando aún en contra de mis inclinaciones y deseos -sin embargo- actúo considerando a los demás en su propia naturaleza.

En resumen: el principio moral de '*considerar a los demás y considerarme como un fin en sí mismo*' es un acto de amor en tanto que tiene su asiento en la voluntad, puesta además como un principio *a priori*, con absoluta independencia de mis deseos, inclinaciones y preferencias.

Tratemos ahora la noción de respeto. Cuando asumimos el deber moral, como imperativo categórico, de '*considerar a los demás como un fin en sí mismo*' constituye una limitación a mi *libertad*, pues no puedo obrar de acuerdo con mis inclinaciones y preferencias, e incluso por deber debo obrar -a veces- en contra de mis inclinaciones y deseos; por ello mismo el *deber* es el límite de la *libertad*.

KANT mismo define el deber como '*la necesidad de una acción por respeto a la ley*'. Por el objeto o el efecto de mi acción puedo tener inclinaciones o deseos (es decir puedo *quererlo*), pero no respeto; las inclinaciones propias puedo aceptarlas, y por las inclinaciones y deseos de los demás puedo sentir aprobación, pero nunca respeto, pues éste es de objetivo y es ordenado por la ley, es decir, impuesto a mi libre voluntad como fundamento. "Pero objeto del respeto, y por ende mandado, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma" (Idem, 487).

El respeto pues, es *respeto por la ley*, y cuando hace abstracción de mis inclinaciones y deseos -e incluso va en contra de ellas-, es un *respeto puro*. Este '*respeto*' lo ha llamado el Dr. LLAMBIAS DE AZEVEDO "*temperatura espiritual*", es decir cuál debe ser la disposición interna específica en el cumplimiento del derecho. Dice el autor citado que a cada bien corresponde una disposición interna: a la religión corresponde la *adoración*; a la filosofía la *adhesión*; y al arte la *admiración*; pero a la esfera de lo ético en general y, por consiguiente, al derecho corresponde *el respeto*. Sin embargo, se aleja al maestro uruguayo de la concepción kantiana cuando afirma que el principio general del Derecho es el '*cumplimiento o acatamiento*' aún cuando existan otros bienes superiores como la religión o la moral (Llambías de Azevedo, 1958:199-200). En KANT el *respeto* no es sólo el simple acatamiento (deseo) sino el *motivo de la voluntad*.

El otro sentido del respeto es el de *exigencia*, en tanto que la consideración de mí mismo y de los demás como fines objetivos - absolutos- o fines en sí mismos, es decir: cuando considero a los demás como un fin en sí mismo es un *acto de amor*; pero al mismo tiempo *debo considerarme a mí mismo como un fin-en-sí-mismo* por consiguiente puedo *exigir de los demás* el respeto por esa ley moral. Como lo dijéramos en nuestro artículo sobre la moral kantiana: "Cada uno ha de considerarse a sí mismo, meramente por su representación de ser persona, como un proyecto realizado y por realizar en cuanto fin en sí mismo y en cuanto ente existente; y por fuerza debe reconocer que el otro también es una vida igualmente existente y como tal, fin en sí mismo" (Ortiz-Ortiz, 1992c: 261) (41). De tal manera que existe una equivalencia entre el '*amor que debo sentir por los demás*' y la '*exigencia que puedo hacer de los demás*' en cuanto a la consideración de fin en sí mismo y nunca como un instrumento o medio. La relación la vemos mejor plasmada en el siguiente cuadro:

X= A considera a B como fin en sí mismo = *Amor*.

Sujeto 'A'----- Sujeto 'B'

Y= A puede exigir de B que lo considere como fin en sí mismo = *respeto*

No cabe la menor duda que en el sujeto 'A' confluyen 'X' + 'Y'; se apreciará inmediatamente que lo mismo ocurre con 'B'; es decir, 'B' deberá considera a 'A' como un fin en sí mismo (amor) y podrá exigir de 'A' que lo considere como fin en sí mismo. En este caso, el amor de 'A' coincide plenamente con el respeto o la exigencia que hace 'B'; y al revés, el respeto que exige 'A' coincide con el amor que *debe* profesar 'B'. Este es el fundamento del tercer imperativo moral kantiano: "Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de él, cuando forma con él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes" (Kant, 1951:514 y Ortiz-Ortiz, 1992c:265).

En ese reino de fines -que es la *humanidad*- todo tiene un *precio* o *dignidad*. Aquello que tiene un *precio* puede ser sustituido por algo *equivalente*, en cambio que lo que se halla por encima de cualquier consideración de *precio* y por consiguiente *nada hay de equivalente*, tiene *dignidad*. Como dice el propio KANT:

"Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad" (Idem, 515). En el campo de la dignidad KANT distingue:

a) la dignidad que es producto del aprecio y la consideración de la que es acreedora una persona por el exacto cumplimiento de sus obligaciones en el campo social (*Wurdigkeit*); y

b) la dignidad que emana de la cualidad de ser persona, es

decir, aquello que no tiene precio y por consiguiente nada hay de equivalente (*Wurde*) (Ortiz-Ortiz, 1992c: 262).

Podemos contribuir a esta doctrina estableciendo algunos criterios diferenciales que, desde nuestro punto de vista, completarían la doctrina kantiana sobre la dignidad humana. La primera noción de *dignidad* antes anotada es el criterio adoptado por B.F. SKINNER por cuanto este autor vincula el concepto de *dignidad* en términos de '*reforzamiento positivo*'. En efecto dice el maestro del conductismo que "la dignidad o valor de la persona parece quedar en cuarentena apenas existe evidencia de que su conducta pueda ser atribuida, no a su propia voluntad, sino a circunstancias externas" (Skinner, 1972: 61).

SKINNER observa que la lucha por la dignidad tiene muchos aspectos comunes con la lucha por la libertad, y al efecto establece que la supresión de un reforzador positivo es aversiva, y cuando a las personas se las priva de ser admiradas o alabadas, responden de forma apropiada (Idem, 73). El planteamiento kantiano sin embargo va mucho más allá de la mera consideración social o simples mecanismos reforzadores de conducta, para remontarse por vía de abstracción a la íntima consideración del término *persona*. En este último sentido hablamos de dignidad humana: la consideración del hombre como un *fin absoluto o un fin-en-sí-mismo*, y que por consiguiente no puede ser canjeado porque no tiene nada equivalente. De tal manera que cuando se da la equivalencia del *amor* y del *respeto* en los seres humanos nos están considerando y estamos considerando a los demás en nuestra propia *dignidad*.

La diferencia fundamental de la *dignidad desde el punto de vista de la consideración social* y la *dignidad desde el punto de vista de la racionalidad humana y su naturaleza*, podemos centrarla en los siguientes aspectos:

a) La dignidad humana fundada en el principio *a priori* de la libertad y la razón no responde a cualidades subjetivas o de aprecio y estima social, sino que su esencia hay que buscarla en la *con-*

dición y la naturaleza humana y racional, lo que hace imponerse objetivamente.

b) No presenta la característica particular y relativa al cumplimiento de los deberes, sino que en tanto que atiende a la naturaleza racional de los seres humanos, reviste el carácter de *universalidad y absolutez*.

c) Este tipo de *dignidad* abarca -como consecuencia necesaria- a todos los seres humanos con prescindencia de las eventuales diferencias de raza, religión o posición social.

La dignidad human pues, será, en el sentido kantiano, el imperativo ético de considerar a los demás seres humanos y a nosotros mismos siempre como un *fin en sí mismo* y nunca como un mero instrumento o medio de unos fines cualquiera. Y el tema de la libertad alcanzará tal grado de desarrollo e importancia que se puede afirmar que al concepto *naturalista* de la justicia como *igualdad* se substituyó el concepto *espiritualista de libertad*. Como dice GIUSSEPPE LUMIA preparado en el plano especulativo por la elaboración de la teoría de los derechos subjetivos innatos realizada por la escuela iusnaturalista, en el plano político por las revoluciones de Inglaterra, América y Francia, y en el plano jurídico por las diversas '*declaraciones de derechos*' que acompañaron el paso del Estado absoluto al Estado de Derecho, el nuevo concepto de *justicia* encontró en KANT su formulación definitiva (Lumia, 1979: 135). El concepto de libertad y de dignidad que aporta KANT será la base fundamental de la justicia pues **"una acción es justa cuando por medido de ella, y según su máxima, la libertad de uno puede coexistir con la libertad de cualquier otro, según una ley universal"**; justicia y libertad se identifican en la dignidad humana.

Libertad y dignidad serán también el sustento de la moderna noción de Estado de Derecho que se iniciaba a principios del siglo XVIII. KANT acentuó los principios *a priori del derecho* y por ello se reconoce un derecho ideal, superior al positivo y anterior al Es-

tado, propio de la naturaleza humana y demostrado por la razón; por consiguiente -siguiendo el pensamiento de MOUCHET y ZORRAQUÍN: "el Estado debe ante todo garantizar esos derechos, y someterse él mismo al orden jurídico. Por este camino, o por la afirmación coincidente de los principios liberales y democráticos, la época contemporánea se iniciaba reconociendo el valor de la personalidad humana y limitando el poder del Estado" (Mouchet y Zorraquín, 1962: 480).

5. A manera de conclusión

5.1. El derecho frente a la naturaleza humana

Dejamos clara nuestra posición: el derecho no puede ser más que la *articulación positiva de los valores de un pueblo*, de tal manera que su función será normar y regular el acaecimiento práctico de esos valores y cómo debe llevarse a cabo la *armonía* entre los distintos entes particulares. El hombre encuentra al Derecho en un complejo de entes u objetos creados por él mismo y producto de su propia *espiritualidad*, como dice LLAMBIAS DE AZEVEDO '*el derecho es espíritu objetivo*'. Sobre ese objeto específico no sólo intentamos conocerlo sino sobre todo *valorarlo*. La sociabilidad humana es la expresión más exacta del *amor y el respeto*, es decir, '*amor como la búsqueda del vínculo, y el respeto como la necesidad de mantener la distancia*'. En nuestra opinión ese es el paso del estado natural al estado moral en el cual reconocemos nuestra propia sociabilidad insociable; el Derecho está allí como '*consecuencia de*' y para asegurar esa relación.

En última instancia, inquirir de cuál es el papel del Derecho frente a la naturaleza humana es responder, en definitiva, la consideración de la *dignidad humana y el desarrollo de la personalidad como valor*, y como hemos visto la función del legislador sólo puede ser *declarativa* y nunca *constitutiva*; será la de *observador y espectador*, pero nunca la de *creador*, los valores existen '*antes de*' y '*a pesar de*' el derecho positivo. En el marco de nuestras con-

clusiones, partiendo del criterio de la *objetividad de los valores* como un supuesto meta-científico, que tanto la dignidad humana constituye un principio de validez universal que se imponen a los hombres por su propia fuerza valorativa.

Tal vez existan divergencias en torno a las maneras de plasmarlo en el Derecho positivo, pero lo que no queda duda alguna, es que el Derecho se ve impelido por la *bondad* intrínseca de ambas nociones, tan sencillo que cualquier régimen que pretenda sustentarse sobre la negación de la dignidad y la personalidad humana está destinada a desaparecer. Así lo expresa el maestro LLAMBIAS DE AZEVEDO, en el sentido que dentro del mundo y, en cierto sentido, frente a él, está la persona humana, que no sólo contempla y conoce su ser y en su esencia a los objetos mundanales, sino que también los valora. Sólo para una persona tiene sentido el valor de los entes. Esto no significa que sea la persona la que constituye el ser de los valores. Los valores tienen un ser en sí objetivo, pero sólo la persona los puede apreciar (Llambías de Azevedo, 1958: 183).

Dentro de la estructura del universo -y en el campo específico de los entes- algunos de ellos tienen una esencia *axiótica* innegable, tal es el caso de la dignidad humana y su desarrollo. Con base a estas afirmaciones podemos concluir:

1. No puede concebirse la *dignidad humana* y la consideración del hombre en-sí-mismo, y por supuesto el *desarrollo de la personalidad*, en el marco de un Estado totalitario. De manera positiva diremos que sólo en un sistema de gobierno que garantice un régimen de libertades podría llegarse a la plenitud de la defensa y la protección del hombre, y este sistema es el *régimen democrático de gobierno*.

2. Que el *desarrollo de la personalidad* es incompatible con las prácticas estatales de suprimir o limitar el pensamiento, la religión, la familia y el deporte, ejemplos prácticos de la estructura

de personalidad que hemos manejado, esto es, lo intelectual, lo volitivo, la afección y el desarrollo físico.

3. Que tanto la dignidad y la personalidad van mucho más allá de la existencia de meras normas programáticas u orientadoras y que por el contrario constituye una obligación por parte del Estado en su actuación en la realidad; si bien es cierto fungen como premisas básicas de actuación, las mismas se presentan en un mismo plano *objetivo* que impide que el Estado deje de asumir la defensa de su protección.

4. Que mientras la dignidad humana constituye una premisa axiológica, el desarrollo de la personalidad constituye un verdadero derecho subjetivo a través de los derechos constitucionales in-nominados, y que en definitiva todos los derechos fundamentales del hombre y las libertades públicas confluyen adecuadamente en la estructura de la personalidad.

Toda esta concepción se ha venido gestando en la moderna teoría política de la forma de gobierno y de la forma de Estado; el tránsito del Estado liberal de derecho a las etapas de las *democracias liberales* bajo la óptica de un *Estado social de Derecho*, no es más que el producto de reconocer el nuevo papel que al Derecho le toca cumplir ante la naturaleza humana: el establecimiento de los derechos fundamentales del ser humano bajo la consideración de *derechos individuales* y las *libertades públicas*.

5.2. Reflexión final: la Venezuela posible

El divorcio existente entre el Estado y la sociedad tiene un elemento mucho más grave aún: *la ruptura entre el Derecho y la sociedad*. Pareciera ser una opinión generalizada que la dignidad humana y el desarrollo de la personalidad constituyen sólo un ejercicio teórico de los profesores de Introducción al derecho y Filosofía; y que asistimos a la crisis más grave -desde el ángulo que se visualice- que ha presenciado la historia venezolana del último siglo, es un hecho tan afirmado que se ha convertido en una crisis

sobre la cual no hemos atinado a comprender sus verdaderas dimensiones y sus profundas raíces.

No hay ni puede haber dignidad humana y mucho menos desarrollo de la personalidad en unas cárceles hacinadas y cuya problemática es por todo conocida, tanto que, forma parte de nuestro vivir diario; en un Estado con un altísimo porcentaje de infancia abandonada, desnutrida y desprotegida, y con una población trabajadora constituida por niños que deberían estar en la mágica edad de la infancia; con una libertad de expresión y de información mediatizada; en el asesinato impune de los venezolanos en manos del hampa, y hasta nuestros indígenas, por parte del hampa del oro en las fronteras venezolanas; con un deficiente y caduco sistema educativo de nuestras escuelas, institutos y universidades; y así podríamos llenar estas doscientas páginas de nuestros problemas y frustraciones.

La conciencia sobre la necesidad de revisar nuestras instituciones y de encaminar el esfuerzo por una Reforma de la Constitución vigente es un paso importante en el cambio que necesariamente ha de producirse. Lamentablemente, el proceso de Reforma se ha visto mediatizado por las pugnas constantes entre las distintas fracciones políticas de nuestro Poder Legislativo, y por la perenne *tensión* entre el Ejecutivo (liderizado ahora por el Dr. RAFAEL CALDERA) y el Congreso Nacional.

La solución, hemos dicho, no está en un nuevo texto constitucional ni en nuevas leyes; las mismas sólo constituirán un mecanismo para el cambio, pero no el cambio mismo. Nuestro pueblo no es el culpable -y en todo caso sólo sería el culpable 'pasivo' de la crisis económicas; los orígenes de la crisis moral han estado sentados en Miraflores (sede el Ejecutivo Nacional) donde los expresidentes han pisoteado los valores fundamentales de la *familia*, y han adoptado la corrupción como elemento de vida.

No hay duda alguna -sin embargo- que la tarea de reconstruir el país nos corresponde a todos y que se inicia en nuestro

quehacer diario; que en la medida que derrotemos la corrupción -no con nuevas leyes- sino con honestidad; en la medida en que nos empeñemos en hacer lo mejor -si no la perfección al menos la excelencia- de lo que nos corresponde hacer; en la medida en que queramos más a este pedazo de suelo que llamamos "Venezuela"; y en la medida que interioricemos la noción de *patria* como lo más sublime de la vida en colectivo, entonces -sólo entonces- podemos asegurar que transitamos el camino de la solución a nuestra crisis.

Las crisis -paradójicamente- son necesarias; son propias del mismo crecimiento humano y colectivo; y las nuestras particularmente nos han revelado tres circunstancias de primer orden:

a) la existencia concreta y real de una profunda fe en la democracia y por una forma de gobierno y de Estado que respete los derechos humanos;

b) la convicción de que los recursos humanos de nuestro país es nuestro mejor capital, una juventud con deseos de prepararse, inteligente y capaz, y una casta de hombres y mujeres a quienes les duele este país y quienes se preocupan por el mundo que dejaremos al momento de partir a nuestra morada definitiva; y

c) unos recursos materiales que la naturaleza nos ha obsequiado y que un grupúsculo insignificante los ha usufructuado en su propio provecho.

Con esos elementos cualquier país sale de la inopia para enrumbarse a un franco desarrollo de nuestra personalidad con la base del respeto por la dignidad humana y la dignidad de nuestra patria. El tema de la dignidad humana y el desarrollo de la personalidad era un tema difícil, complejo y apasionante; sobre los dos primeros pensamos que hemos superado los escollos si bien reconocemos que el tema es inagotable y que las ideas expuestas en este trabajo sólo tienen un carácter preparatorio para reflexiones más profundas.

Lo emocionante y lo apasionante -tal vez- haya hecho que en algunos pasajes hallamos expresado alguna idea con vehemencia; y quizás las ideas aquí establecidas sean completamente utópicas a vista de los científicos del derecho. Sin embargo, los ideales y la capacidad de valorar siempre será la primera y la más noble tarea del abogado contemporáneo.

Notas

- (1) La historia recuerda con espanto y asombro el inicio de la segregación y la masacre llevada a cabo por los nazis; la masacre realmente se inicia con la llamada *Kristalnacht*, esto es, **"la noche de los cristales rotos"** con lo cual los alemanes comenzaron a hacer sentir el repudio y el odio injustificado al pueblo judío residenciado en Alemania.
- (2) En Argentina el siglo se llena de horror al presenciar la desaparición de los jóvenes estudiantes por parte del régimen militar y es a lo que se ha llamado la *'noche de los lápices'*, como dice un poema que escribimos hace algún tiempo: **"No fueron suficientes las lágrimas, no fueron/los ojos abiertos como madres sin parto/en la noche aquella en que desaparecieron/todos mis niños con dolor en el llanto"** (Poemas sin patria). En Perú el gobierno de ALBERTO FUJIMORI se vio enrarecido por el descubrimiento de fosas de cadáveres no identificados producto de ejecuciones ilegales de las Fuerzas Armadas. En Cuba son constantes las denuncias por supuestos hechos de violación de los derechos humanos por parte del gobierno de FIDEL CASTRO; en Brasil las denuncias de asesinatos de niños desamparados es común, etc.
- (3) De triste memoria lo constituye la llamada *"matanza de sabanetas"* los primeros días de diciembre de 1993, en la cual se produjo la masacre más violenta en cárcel alguna en nuestro país que arrojó un aproximado de cuarenta muertos por riñas entre los internos del penal de la capital marabina (Estado Zulia); lo que por demás opacó el triunfo de la coalición de partidos que llevó al DR. RAFAEL CALDERA a la presidencia de la República de Venezuela.
- (4) Señala el maestro DEL VECCHIO que la ley ética fundamental surge de la misma esencia del hombre, en cuanto trasciende la *naturaleza* en sentido físico; y esa ley fundamental del obrar se mani-

- fiesta necesariamente en dos categorías éticas universales, el de la *moralidad* y el *derecho*. Vid. *Opus cítere*, pág. 510 y siguientes.
- (5) Es en este sentido de la palabra cuando señalamos que *'tal persona es digno'*, o *'las dignidades de la iglesia'*, o que *'tal persona es un dignatario'*, etc. La referencia al *honor* viene dada cuando utilizamos la palabra para señalar *'tal persona es digna de aprecio y estima'*.
 - (6) Es común la expresión *'tal cosa es digna de tal otra'*, es decir, tal acto es cualificante en tanto que excelencia referida a alguna otra cosa.
 - (7) El estudio teológico del asunto precisa de una plataforma comunicacional expresa sobre la cual pueda cimentarse cualquier conclusión al respecto; es decir, la comunión en la creencia en Dios es un presupuesto para la aceptación de la doctrina, cosa que ha sido y seguirá siendo en extremo difícil.
 - (8) La discusión sobre la metafísica práctica será más viable que la teológica por la base común e innegable de la *razón humana*, y como veremos más adelante, la metafísica práctica es *'el uso de la razón en el campo práctico'* al lado del *'uso teórico en el campo especulativo'*, que es lo que se conoce como *'metafísica pura'*. La doctrina kantiana sobre la dignidad humana es un capítulo especial de este mismo trabajo.
 - (9) El segundo imperativo categórico kantiano dice: **"Obra de tal manera que te consideres a ti mismo y consideres a los demás a un mismo tiempo, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio"**.
 - (10) En nuestro modo de ver, la cita requiere un complemento: ciertamente el criterio moral *no puede estar determinado exteriormente*, luego tiene razón cuando señala que el derecho positivo no puede legislar sobre ello, lo que no implica en modo alguno que el derecho positivo *pueda establecer en algún momento el criterio de la dignidad como un fin y valor fundamental*.
 - (11) En la historia reciente y a pesar de las constantes luchas por su abolición, la esclavitud era considerada como una forma aceptada de regular las relaciones humanas, por consiguiente la principal clasificación de las clases sociales era entre lo *'hombres libres'* y los *esclavos*. Evidentemente los esclavos no eran valorados como personas, sino como *'cosas'* por lo que se le podía asignar un *'precio'* y ser

- objeto de comercio. Es asombroso que los hombres hubieran tardado tanto en caer en cuenta de la falsa valoración. Esta situación pudiera hacer pensar en la relatividad de los valores empero la propia inversión de la concepción muestra exactamente lo contrario, es decir, no era un '*valor*' sino un absoluto capricho de los hombres.
- (12) La doctrina de FICHTE constituye un desarrollo del idealismo kantiano; mas el desarrollo de las ideas de KANT en torno a la noción de los valores tuvo su inicio en la doctrina de MAX SCHELER que comentamos en el trabajo relativo a la consideración axiológica de la personalidad humana. Volveremos sobre este criterio axiológico nuevamente, en otro artículo.
- (13) La referencia está tomada de ARISTÓTELES: *Moral o Nicómaco*. En '**Los tres tratados de la Ética**', Lib. II, 1950, pág. 91, pero puede consultarse también ARISTÓTELES: *Obras filosóficas*, Vol. III, 1948, pág. 184.
- (14) Ya nos hemos referido al **Habeas Corpus Act** de 1679 específicamente Car. II, c.2; y al **Bill of Rights** de 1688. Vid. LOEWENSTEIN, KARL: O.c., 1964, 394.
- (15) ROUSSEAU no encontró en su sistema totalitario de la *volunté générale* ningún lugar para las libertades individuales a pesar de que encontró argumentos suficientes para negar la posibilidad racional de la Esclavitud y limitar la posibilidad de aplicación de la pena de muerte. Decía ROUSSEAU que **"Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aún a sus deberes"**, y en cuanto a la Esclavitud señalaba que **"Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible: tal acto sería ilegítimo y nulo"** con respecto a la pena de muerte sólo bajo la idea de que quien merecía la pena de muerte era un enemigo de guerra, entonces podría ser decretada. Vid. ROUSSEAU (94), JEAN-JACQUES: **El Contrato social o Principios de derecho político**, pág. 37-38. MONTESQUIEU por su parte a través de su *separación de poderes* integró la idea de libertad en el proceso mismo del poder político, en este sentido: **"la libertad sólo está asegurada cuando los diversos detentadores del poder a los que están asignados separadamente funciones estatales se limitan, se restringen mutua y recíprocamente"** Vid. ídem, pág. 394.

- (16) La referencia está tomada de Romanos, 2, 15-16, pero puede consultarse también *Constitución Gaudium et Spes*, pág. 402.
- (17) La cita anterior es de Gálatas, 5,1. La noción de libertad es tomada del CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* n° 17.
- (18) Véase especialmente III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: *Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, n° 321, 1979, págs. 156-157.
- (19) *Idem*, n° 324 y 326 *locus cit*, y para más detalles Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n° 24.
- (20) INMANUEL KANT cuya influencia en el quehacer filosófico ha sido determinante, nace en Königsberg, ciudad de Prusia Oriental, en 1724 y muere en la misma ciudad en 1804. Ingres a la Universidad de su ciudad natal en 1740 y toma contacto con la filosofía de WOLFF y LEIBNITZ; obtiene el doctorado en Filosofía en 1755. Durante quince años ejerce la docencia como *privatdozen*, es decir, sin un sueldo fijo y con muchas dificultades económicas. En 1770 obtiene la Cátedra de Lógica y Metafísica e, incluso, llegó a dictar un curso de Derecho Natural. Desde ese año hasta 1781, tras un largo proceso de meditación, trabaja en lo que sería su obra fundamental y que tituló "**Crítica de la razón pura**" con una segunda edición en 1787. Esta obra estaba esencialmente dirigida a tratar el problema del conocimiento y los límites de la razón en su uso especulativo. En los años siguientes se dedicará al uso *práctico de la razón* y producto de esas reflexiones serán "**Fundamentos de la metafísica de las costumbres**" (1785), "**Crítica de la razón práctica**" (1788) y "**Crítica del juicio**" (1790). Sus últimos años transcurren en Königsberg con sosegada tranquilidad y con el aprecio y consideración de sus contemporáneos, fallece a los ochenta años en su pequeña ciudad, a la que nunca abandonó, en febrero de 1804. Para un estudio de la vida y la génesis y desarrollo del pensamiento kantiano recomendamos la obra CASSIRER, ERNST: **KANT, vida y doctrina**, 1968, pág. 23 y siguientes y HEIDEGGER, MARTIN: **KANT y el problema de la metafísica**, 1981, pág. 20 y ss. De más fácil lectura es SCHULTZ, UWE: **KANT**, 1971, pág. 47 y siguientes, y MESSER, AUGUSTO: **La filosofía moderna. De KANT a HEGEL**, 1939, pág. 15-60.

- (21) HESSEN señala que en el conocimiento se encuentran, frente a frente, la conciencia y el objeto, el sujeto y el objeto. El conocimiento se manifiesta como una relación entre estos dos elementos (correlación) que permanecen en ella y están eternamente separados uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto es parte de la esencia del conocimiento. Vid. HESSEN, JOHAN: **Teoría del conocimiento**, 1980, pág. 24.
- (22) Por *metafísica* entiende KANT "el conocimiento filosófico por razón pura". Y por método crítico o trascendental "todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, como la manera de conocer estos objetos, por cuanto ha de tener validez *a priori*". Por consiguiente su crítica será una investigación del conocimiento *a priori* de los objetos.
- (23) Piénsese por ejemplo en un *triángulo que no tenga tres lados*, o en un *círculo que no sea redondo*, un *cuerpo sin extensión*, etc., como vemos rompe con nuestra razón tales proposiciones, admitirlo sería una contradicción de la razón misma.
- (24) Esta obra es bastante sencilla y propedéutica, por lo que para los lectores poco iniciados en el pensamiento kantiano será de suma utilidad.
- (25) Para negar o afirmar una cosa debemos necesariamente haber tomado contacto con ella, positiva o negativamente.
- (26) El conocimiento indirecto de las cosas puede hacerse a través de la fe (en el caso de Dios), de la moral (en el caso de la libertad); lo que no aclara KANT es si esto se aplica a todos los objetos.
- (27) El tiempo y el espacio funcionan como *formas de sensibilidad*, es decir, lo que posibilita la percepción sensible; requisitos *a priori* para que la experiencia pueda efectuarse. Sin el sustrato temporespacial sería imposible el *conocimiento* directo de las cosas, es lo que ocurre con algunas *ideas* que son puras de sensibilidad (y son puras porque no tienen el trasfondo *espacio-tiempo*) dentro de estas ideas tenemos Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Es a lo que KANT denomina *ideas trascendentales* o *ideas puras de sensibilidad*. Las nociones de *espacio* y *tiempo* tienen un capítulo especial en la **Crítica de la razón pura** titulado ***Estética trascendental***.
- (28) En la lógica tradicional cuyo origen está en ARISTÓTELES encontramos las siguientes *categorías*: **Cantidad, Cualidad, Relación y Modalidad** y cada una de ellas tenían tres tipos de juicios.

- (29) A la primera se dedica la *antropología práctica* a la segunda se dedica la *moral* en tanto que filosofía pura, es decir, sin injerencia de la sensibilidad o experiencia.
- (30) Recuérdese que la *libertad* en KANT es un nómeno, es decir, incognoscible y se nos presenta sólo como una idea trascendental. Hemos usado este '*poder conocer*' en el sentido que la moral sería una vía *indirecta* para *saber* de la libertad.
- (31) Como lo dice el propio KANT: "**en realidad, no podemos nunca aún ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven**". Idem, pág. 494.
- (32) En este sentido KANT ofrece tres ejemplos de máximas que no pueden ser adoptados como *principio*: el primero se refiere al suicidio, cuya inclinación es *egoísta*, en principio pareciera *buena* para aliviar los males de alguna persona; pero nos percatamos inmediatamente que no puede elevarse a principio porque *no puede ser un principio racional el destruir la vida misma*, porque sería contradictorio que la naturaleza -que per se fomenta la vida- al mismo tiempo tuviera como principio el *destruirla*. El segundo ejemplo es el de la *promesa de pago* a sabiendas que no se pagará la deuda, y es contradictoria porque una promesa así concebida *destruiría la promesa misma* pues llegado un momento nadie creería en ellas. Y, por último, la naturaleza fomenta el desarrollo de las facultades del hombre, por lo que la tendencia al ocio y a la pereza, no puede concebirse como un *principio de moralidad* pues iría contra la propia naturaleza antes mencionada. Por consiguiente, una máxima de actuación -que en un principio es *subjetiva y esencialmente violable*- sólo puede elevarse a la categoría de *principio objetivo de actuación* cuando por su *forma de buena voluntad pueda erigirse como una ley universal*.
- (33) Como dice ROVIRA ARMENGOL: "**El concepto de libertad es la piedra de escándalo de todos los empiristas, pero también la clave para los principios prácticos de los moralistas críticos, que gracias a ella comprenden que por necesidad deben proceder racionalmente**". Vid. ROVIRA ARMENGOL, J.: PROLOGO a *la Crítica de la razón práctica*, 1977, pág. 11.

- (34) Sobre la relación entre *libertad* y *causalidad* hicimos un análisis particular en nuestro estudio: ***Ensayo sobre los principios metafísicos del derecho en la filosofía crítica kantiana***, pág. 159-162; y sobre la relación entre deber y libertad recomendamos nuestra monografía: ***La triple formulación del imperativo categórico kantiano y otros aspectos de su ética, locus cítère***.
- (35) Es común que se diga que KANT es un autor difícil para su lectura, por ello nos atrevemos a dar algunas opiniones que sirvan de guía al lector interesado en la propuesta kantiana. Esta primera observación nos indica que el *fin* es un *fundamento objetivo*, lo que implica que no depende del sujeto, pues cuando depende del sujeto es mero *deseo* (*resorte* en palabras de KANT), en cambio que en la noción de fin la voluntad está *auto-determinada*. Ahora, como este *fin* está puesto u ordenado por la *razón*, y en tanto que todos los hombres son racionales, debe *valer igualmente para todos los seres con esta cualidad*, es más KANT afirma que *sólo es posible en los seres racionales*.
- (36) Se utiliza pues, la noción de medio como *mera posibilidad*, que implica que pueda hacerse de distintas maneras y dependerá del sujeto la escogencia del medio para alcanzar el fin. Si bien el medio debería adecuarse al fin que le es propio, se diferencian en la *objetividad* del primero versus la *subjetividad* del segundo.
- (37) Los *medios* descansan en el *deseo* -como antes lo señalamos-, mientras que los *finés* descansan en el *motivo* que a su vez halla su fundamento en la *razón*. Cuando KANT señala que el *fundamento del querer es el motivo*, pretende inferir que el *fundamento de la voluntad* (a esto se llama *querer*) se halla en la *razón* (en tanto que los motivos se fundamentan en ésta).
- (38) Algo contingente es aquello que puede variar dependiendo de las condiciones de tiempo y lugar, se aplica el aforismo *hic et nunc*, es decir *'aquí y ahora'* lo que implica que puede ser de manera diferente en otro espacio y en otro ahora. La palabra *'necesario'* significa en filosofía *'aquello que no puede ser de otra manera'*, es pues, lo opuesto a lo *contingente*. En el texto que analizamos los fines materiales son *contingentes* mientras que los fines objetivos o formales son *necesarios*.
- (39) Dice KANT que **"las inclinaciones mismas, como fuentes de necesidades, están lejos de tener un valor absoluto (...) así,**

pues el valor de todos los objetos que podemos *obtener por medio de nuestras acciones es siempre condicionado*". Idem locus cit.

- (40) KANT habla de *amor práctico* en oposición a *amor patológico*, no explica sin embargo el sentido de uno y otro; por el contexto podemos deducir que con amor práctico quiere significar amor *con carácter moral* en tanto que tiene su asiento en la voluntad y por tanto puede ser ordenado; en cambio el *amor patológico* se refiere a una tendencia de la sensación o el mero sentimiento sin que cristalice en una acción determinada; por ello -además- el amor práctico se funda en principios de la acción, mientras que el patológico en la *compasión*.
- (41) Como dijera nuestro profesor EZRA HAYMANN: "**cada uno de nosotros no sólo se ama a sí mismo, sino que pretende el respeto por parte de los otros. Este respeto no se puede reclamar sin ofrecerlo realmente**". Apud. Idem locus cit.

Lista de Referencias

- Aristóteles; "Moral a Nicómaco". En **Los tres tratados de la Ética**, Lib. II. (Trad. Lillia Segura). Jackson Inc., ed. Buenos Aires, 1950.
- Cassirer, Ernst; "Kant, vida y doctrina". (Trad. al. *Kants Leiben und Lehre* por Wenceslao Roces). **Breviarios**, No. 201. Fondo de Cultura Económica. México, 1968.
- Corts Grau, José; **Curso de Derecho Natural**. Editora Nacional. Madrid, 1952.
- Del Vecchio, Giorgio; **Filosofía del Derecho**. (Rev. por Luis Legaz y Lacambra). Bosch Editorial. Barcelona, 1947.
- Egusquiza, Alfredo; **Kant, su filosofía crítica y el derecho**. Emecé editores, Buenos Aires, 1949.
- Hauriou, André; **Derecho constitucional e instituciones políticas**. (Trad. Fr. *Droit constitutiones et institutions politiques* por José González Casanova). Editorial Ariel. Barcelona, 1980.
- Heidegger, Martín; **Kant y el problema de la metafísica**. (Trad. al. *Kant und das problem der metaphisik*). Fondo de Cultura Económica. México, 1981.

- Hessen, Johan; **Teoría del conocimiento**. Editores mexicanos unidos. México, 1980.
- Kant, Manuel; **Crítica de la razón práctica** (Trad. Miñana y Villagrasa y García Morente). Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1913.
- Kant, Enmanuel; **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** (Trad. al. *Grundlengung zur methaphisik der sitten* por Manuel García Morente). Editorial El Ateneo. Buenos Aires, 1951.
- Kant, Enmanuel; **Crítica de la razón pura** (Trad. al. *kritik der Vernuff* por Pedro Ribas). Editorial Alfaguara, 1977.
- Legaz y Lacambra, Luis; "La noción jurídica de la persona y los derechos del hombre", **Revista de Estudios Políticos** No. 55, Madrid, 1955.
- Llambías de Azevedo, Juan; **Eidética y aporética del derecho y otros estudios de filosofía del derecho**. Editorial Abeledo-Perrot. Buenos Aires, 1958.
- Lumia, Giuseppe; **Principios de teoría e ideología del derecho**. (Trad. ital. *Lineamenti di teoria e ideologia del deritto* por Alfonso Ruiz Miguel). Editorial Debate. Madrid, 1979.
- Messer, Augusto; **La filosofía moderna. De Kant a Hegel**. (Trad. al. por José Pérez Baces). Editora Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.
- Mouchet, Carlos y Zorraquín Becu, Ricardo; **Introducción al derecho**. Editorial Perrot. Buenos Aires, 1962.
- Ortiz-Ortiz, Rafael; **La vida privada, el honor y la reputación. Criterios Jurídicos para su definición y alcance**. Editorial Greco. Caracas, 1992a.
- Ortiz-Ortiz, Rafael; "Introducción al estudio de los fundamentos del derecho". Tomo Primero. **Manuales de Derecho**. Escuela Nacional de Administración y Hacienda Pública. Ministerio de Hacienda. Caracas, 1992b.
- Ortiz-Ortiz, Rafael; "La triple formulación del imperativo categórico kantiano y otros aspectos de su ética". Separata de la **Revista de la Facultad de Derecho**, No. 44, Universidad Católica Andrés Bello. Caracas. 1992c.

- Recasens Siches, Luis; **Tratado de Filosofía del Derecho**. Editorial Porrúa. México, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques; **El Contrato social o principios de derecho político**. (Trad. Fr. *Contrat social ou principes du droit politique* por Jorge Carrier Vélez). Comunicación S.A., Barcelona, 1994.
- Schultz, Uwe; **Kant** (Trad. al. *Inmanuel Kant* por Francisco Pallarols Casas). Editorial Labor. Barcelona, 1971.
- Skinner, Burrus F.; **Más allá de la libertad y la dignidad** (Trad. ing. *Beyond freedom and dignity* por Juan José Coy). Editorial Fontanella. Barcelona, 1972.