



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

**ACERCA DEL CONCEPTO «DIGNIDAD» (*WÜRDE*)
EN LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT**

Informe final de Seminario de Grado
para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Javiera Ignacia Navarro Romero

Profesor guía: Luis Emilio Placencia García

Santiago de Chile
2022

“Gracias a la vida que me ha dado tanto”

— Violeta Parra

ÍNDICE

Listado de Abreviaturas	4
Resumen	5
Introducción	6
I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA TRILOGÍA KANTIANA DE FILOSOFÍA MORAL	9
i. Propósito de las partes frente al todo.....	9
ii. Método de exposición analítico vs sintético.....	12
iii. Distribución del concepto <i>Würde</i>	18
II. ACERCA DEL CONCEPTO “DIGNIDAD” EN LA GMS	19
i. Uso periférico a la Fórmula de la Autonomía y el reino de los fines.....	19
ii. Uso argumentativo en la Fórmula de la Autonomía.....	30
iii. Uso en directa relación con la moralidad.....	36
III. ACERCA DEL CONCEPTO “DIGNIDAD” EN LA MS	43
i. Uso en relación con el deber en contra de la falsa humildad.....	44
ii. Uso en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos....	53
Conclusiones	62
Referencias bibliográficas	64

LISTADO DE ABREVIATURAS

Las siguientes abreviaturas serán utilizadas a lo largo de este escrito para referir las respectivas obras de Kant –o una parte, como lo es la última–:

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS)
- *Kritik der reinen Vernunft* (KrV)
- *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV)
- *Metaphysik der Sitten* (MS)
- *Tugendlehre* (TL)

RESUMEN

Este trabajo investigativo tiene por objetivo dilucidar la concepción que tiene Immanuel Kant sobre la dignidad en sus principales obras de Filosofía Moral. Se analizarán las menciones presentes en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y en los *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud*, correspondiente a la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. El debate se dará en torno dos interpretaciones principales: la lectura tradicional, que seguirá el paradigma contemporáneo de la dignidad, entendiéndola como una propiedad metafísica de valor que justifica el respeto a todo ser humano; y la lectura revisionista, referente al paradigma tradicional, que la entiende como una propiedad relacional de sublimidad que tiene por consecuencia el respeto a toda persona. Una parte significativa de las menciones presentes en dichas obras está explícitamente relacionada con el concepto de valor intrínseco, sugiriendo –a simple vista– que Kant sigue el paradigma contemporáneo. A pesar de esto, me inclinaré por la defensa de la lectura revisionista, por lo que el problema principal se concentrará en la relación conceptual existente entre *valor*, *dignidad* y *respeto*.

INTRODUCCIÓN

“Hasta que la dignidad se haga costumbre” fue una consigna que resonó bastante a partir de octubre de 2019, en contexto de las protestas masivas que se alzaron en las calles a lo largo de todo Chile. Más allá del sentido con el que pudo y puede seguir expresándose, aludiendo principalmente a una buena calidad de vida mediante el respeto por los derechos básicos de las personas, la inquietud que me surgió fue qué significado tendría filosóficamente esta consigna. Frente a esto, el autor que despertó mi interés por su amplio y detallado estudio en torno a la moralidad del ser humano, dando la oportunidad de circunscribir el concepto “dignidad” en un sistema completo de filosofía práctica, fue Immanuel Kant.

Para poder responder qué es la dignidad y cuál es el rol que juega dentro del sistema filosófico kantiano, es necesario atender a los tres paradigmas que se dan en torno a este concepto: el aristocrático, el tradicional y el contemporáneo. Este último es el más reciente y tiene relación con lo expresado en la Carta de las Naciones Unidas (1945), la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966).¹ Si bien, en estos documentos no hay una definición explícita de *dignidad* ni una justificación de ella, de todas maneras, se da a entender como una propiedad metafísica de valor², i.e. “... a property that does not change according to the different circumstances or relations in which human being finds himself.”³.

En la vereda contraria se encuentra el paradigma aristocrático, cuyo uso proviene del latín *dignitas*, consistente en una propiedad relacional que otorga cierto rango a quien la posee y que conlleva diversas implicancias: “One can have a high rank in society, one can be worth of it, one can be excellent at it, and one can be esteemed for it.”⁴ Estos elementos no se presentan todos necesariamente, la posición adquirida exige el cumplimiento de ciertos deberes y puede ser perdida por distintos motivos; en un principio era referida netamente en

¹ Sensen, *Kant on Human Dignity*, 149–51.

² 152.

³ 148.

⁴ 154.

el ámbito político, pero luego su uso se adaptó en otros contextos.⁵ A partir de esto se desprende el paradigma tradicional, donde se introduce la noción universal de la dignidad mediante el reconocimiento de la razón como elemento distintivo que posiciona al ser humano por sobre los demás animales, cuyo autor inicial en este tratamiento fue Cicerón – en la Época Antigua–, justificando el deber de comportarse acorde a esta sublimidad en una premisa de orden teleológica.⁶ Otra característica que surgió respecto a este paradigma es el modelo de dos etapas, correspondiente a la posesión universal de una dignidad inicial que puede ser perfeccionada –a través de un comportamiento moralmente correcto– hasta su completa realización; esta noción fue tratada por el Papa León I durante la Época Medieval, quien atribuyó este deber como un mandato de Dios, el cual le permite al ser humano la aspiración de acercarse a su imagen y semejanza mediante el desarrollo progresivo de su dignidad.⁷ En el Renacimiento, Pico della Mirandola propone en sus estudios al libre albedrío como un factor relacionado directamente con la dignidad, apelando a que el cultivo de la razón y el intelecto es un deber ante las capacidades superiores que posee el ser humano, siendo la elección de actuar moralmente bien la que perfeccionará su dignidad inicial.⁸

Ahora bien, cuál es el paradigma en el que encaja Kant es un debate que aún sigue latente y está concentrado en dos teorías primordiales: por un lado, la lectura tradicional – defendida principalmente por Elke Elisabeth Schmidt y Dieter Schönecker– dirá que el autor desarrolla su filosofía en torno al realismo moral, dando a entender la dignidad como una propiedad metafísica de valor intrínseco que justifica en sí misma el respeto que se le debe a toda persona, lo cual responde al paradigma contemporáneo⁹; por otro lado, la lectura revisionista –encabezada por Oliver Sensen– propone el *constitutivismo trascendental* como la corriente moral que sigue Kant, en donde la dignidad es entendida como una propiedad relacional de sublimidad, siendo parte del paradigma tradicional¹⁰.

⁵ 153–55.

⁶ 155–57.

⁷ 157–59.

⁸ 159–61.

⁹ Schmidt y Schönecker, “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 119–20.

¹⁰ Sensen, “Kant’s Constitutivism”, 197–98; “Kant’s Conception of Human Dignity”, 309–10; *Kant on Human Dignity*, 174–76.

En este trabajo de investigación me inclinaré por la postura de Oliver Sensen, cuya mayor dificultad se da por las evidentes marcas textuales que relacionan la dignidad con el concepto de valor intrínseco en el ser humano, por lo que la carga de prueba queda en la lectura revisionista. De esta forma, no solo expondré los argumentos a favor, sino también aquellos en contra –entregados por Schönecker y Schmidt– que adscriben al paradigma contemporáneo, con la finalidad de contrastar ambas posturas y defender a cabalidad el uso del paradigma tradicional en Kant.

Para lograr este cometido, en el primer capítulo de este escrito –titulado *Consideraciones preliminares sobre la trilogía kantiana de Filosofía Moral*– haré un acercamiento general al sistema filosófico de Kant en torno a la GMS, la KpV y la MS. En un primer apartado –*Propósito de las partes frente al todo*– se dará a conocer el objetivo de cada obra y la relación entre ellas; en el segundo –*Método de exposición analítico vs sintético*– se hablará de las distintas metodologías que adoptó el autor para el desarrollo de su teoría y el sentido que les otorga; para finalmente, en el tercer apartado –*Distribución del concepto Würde*– poder entender en dónde se sitúa la dignidad dentro de todo el entramado filosófico moral de Kant. Teniendo en consideración estos antecedentes, el segundo capítulo de la investigación será *Acerca del concepto “dignidad” en la GMS*, en donde se analizará en detalle cada mención y sus implicancias, clasificándolas en tres usos que se desarrollarán respectivamente en tres secciones: *Uso periférico a la Fórmula de la Autonomía y el reino de los fines*, *Uso argumentativo en la Fórmula de la Autonomía* y *Uso en directa relación con la moralidad*. De igual manera, en el tercer capítulo *Acerca del concepto “dignidad” en la MS*, se abordarán las distintas menciones, junto con los argumentos a favor y en contra de la lectura revisionista, considerando esta vez dos usos principales tratados en dos apartados: *Uso en relación con el deber en contra de la falsa humildad* y *Uso en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos*.

I

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

SOBRE LA TRILOGÍA KANTIANA DE FILOSOFÍA MORAL

Tan sólo un par de páginas bastaron para que Kant expusiera el propósito y trasfondo de tres de sus más célebres y principales obras sobre Filosofía Moral. El prólogo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (GMS) expone el esquema general que el autor se propuso, en términos de largo plazo, para dar cuenta del ámbito práctico de nuestra razón, cuyos cimientos teóricos descansarían en su primera crítica, la *Crítica de la razón pura* (KrV). Resulta valioso destacar aquí estas páginas (AA 04 389–92), ya que Kant plantea su intención de llevar a cabo tal proyecto sin saber si efectivamente llegará a concretarlo¹¹. Para beneficio nuestro, luego de publicar la *Fundamentación* en 1785¹², publica su segunda crítica, la *Crítica de la razón práctica* (KpV) en 1788¹³ y, finalmente, la *Metafísica de las costumbres* (MS) hacia el final de su vida en 1797¹⁴, por lo que nos es posible comparar los ideales de su proyecto con el resultado final en concreto.

i. Propósito de las partes frente al todo

A fin de dilucidar el hilo conductor trazado a través de estas tres obras, basándonos en la concepción kantiana acerca de una “doble metafísica” –de la naturaleza, por un lado, y de las costumbres, por otro– (AA 04 388) sería prudente plantear que, así como la primera crítica sirvió de fundamentación para la metafísica de la naturaleza, una crítica de la razón práctica sería lo correspondiente como fundamento para la metafísica de las costumbres. Sin embargo, pese a que Kant admite que no habría objeción alguna frente a este razonamiento (AA 04 391), de igual manera decide no desarrollar solamente un texto crítico sobre la razón práctica, sino también escribir antes que este una fundamentación para la metafísica de las costumbres

¹¹ Cfr. “...debo ser ahorrrativo en el uso del tiempo, si quiero realizar mi plan de publicar la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres, como confirmación del acierto de la crítica de la razón especulativa y de la [razón] práctica...” (B XLIII).

¹² Aramayo, “Estudio Preliminar. El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”, 11.

¹³ “Estudio Preliminar. El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”, n. 31.

¹⁴ Kant, *Fundamentación para una metafísica las costumbres*, n. 2 [N.T.].

y posteriormente, dicha metafísica como tal. Para justificar esta decisión de exponer su teoría moral en tres partes y no sólo en una crítica, Kant afirmará que la segunda crítica no es de una necesidad tan apremiante o extrema como la primera (AA 04 391), brindándonos tres argumentos que nos permiten dilucidar el rol que toma cada uno de los tres textos mencionados en la totalidad de su teoría filosófica moral.

En primer lugar, dirá que “...la razón humana puede ser llevada fácilmente hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, incluso dentro del entendimiento más común, al contrario de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se mostraba enteramente dialéctica.” (AA 04 391). En este sentido, mientras el tratamiento crítico de la razón pura especulativa conlleva nada más que el resultado de un conocimiento teórico, la crítica de la razón práctica implicaría un proceso de mayor laxitud donde la educación toma un rol protagónico al permitir que cualquier persona, con la debida guía, pueda optar por una mayor rectitud moral.¹⁵ La diferencia fundamental que debemos considerar aquí es que el *conocimiento racional teórico* refiere al objeto para determinarlo a él y su concepto, mientras que el *práctico* –además de lo anterior– lo refiere para hacerlo efectivamente real (B X). A partir de esto, el acercamiento al ámbito moral de nuestra razón puede exponerse de una forma distinta –pero no necesaria– al del ámbito especulativo, de modo tal que sea comprendido por cualquier persona, siguiendo un orden progresivo desde nuestro conocimiento ordinario hacia los fundamentos más profundos de nuestra razón práctica, i.e. siguiendo un método analítico, tal como hace Kant al exponer el principio moral en su *Fundamentación* bajo las siguientes secciones: 1) *Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico* (AA 04 393–405), 2) *Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres* (AA 04 406–45) y 3) *Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura* (AA 04 446–63).¹⁶

En segundo lugar, cito: “...para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo tiempo su continuidad con la especulativa en un principio común... Pero aquí no podía brindar esa integridad sin traer a

¹⁵ Para profundizar en esto, véase la *Doctrina del método de la razón pura práctica* (AA 05 149–61) y la *Doctrina Ética del Método* (AA 06 477–91).

¹⁶ En la siguiente sección de este escrito se abordará en detalle las implicancias del método analítico de exposición versus las del método sintético –empleado en ambas críticas–.

colación consideraciones de muy otra índole y desorientar a los lectores.” (AA 04 391). Lo primero a destacar en este argumento es la completitud que Kant espera que tenga su crítica de la razón pura –tanto en el ámbito especulativo como en el práctico– ya que, sólo desarrollándola de manera completa y sistemática, i.e. como ciencia, se podrá concebir la posibilidad de una metafísica –ya sea de la naturaleza, o bien, de las costumbres, respectivamente– (AA 04 261). Como ya sabemos, el autor desarrolla efectivamente esta última *Metafísica*, por lo que debemos asumir que logró su cometido de presentar la crítica de la razón práctica pura de manera completa y, con ello, abordar ahí la continuidad e integridad necesaria bajo cierto principio común de la razón. Respecto a esto, en el Prefacio de la KpV dice:

“Cuando se trata de la determinación de una facultad particular del alma humana, en cuanto a sus orígenes, contenidos y límites, no se puede, según la naturaleza del conocimiento humano, comenzar más que por una exhibición exacta y... completa de sus partes. Pero se debe prestar atención a una segunda cuestión, más filosófica y más *arquitectónica*... comprender bien la idea del todo y, a partir de ella, en una facultad racional pura, tener en cuenta todas aquellas partes en su relación recíproca mediante su deducción de concepto de aquel todo.” (AA 05 10).

Dicho esto, entonces, la importancia de la completitud radica en poder concebir de manera unitaria la razón pura, como un todo –como una esfera interconectada completamente en sí misma (AA 04 263)– cuyas partes tienen propósito y sentido a partir del rol que juegan dentro del todo, para así atender a la segunda cuestión aludida en la cita y comprender íntegramente la facultad racional del alma humana en su conjunto.¹⁷

En esta misma línea, en tercer lugar, Kant plantea que “...como quiera que ...una metafísica de las costumbres es susceptible de un alto grado de popularidad y adecuación con el entendimiento común, encuentro provechoso presentar por separado esta preparación de sus rudimentos, para permitirme no agregar en lo venidero a teorías más asequibles las sutilezas que resultan inevitables aquí.” (AA 04 391). Este problema que plantea el autor con

¹⁷ Cfr. “Todo discurso filosófico es vulnerable en pasajes aislados (pues no puede presentarse tan acorazado como el [discurso] matemático); mientras que la estructura orgánica del sistema, considerada como unidad, no corre con ello ni el menor peligro; sólo pocos tienen, cuando [el sistema] es nuevo, la destreza de espíritu [necesaria] para considerarlo en su conjunto; y aun menos tienen gusto en hacerlo, porque a ellos toda novedad les resulta inoportuna.” (B XLIV).

respecto a la popularidad de los escritos, que no sólo es consignado en su *Fundamentación* (AA 04 409), sino también en *Prolegómenos* (AA 04 262) o en la primera crítica (A XVII–XVIII), podemos replantearlo de esta forma: no debemos sacrificar la precisión teórica de una explicación tan sólo por el hecho de producir un escrito en lenguaje popular que simpatice con la gran mayoría de las y los lectores.

Además de estos argumentos, Kant luego distinguirá un propósito esencial en cada una de las tres obras, que nos darán una idea general acerca del rol que juegan como parte frente al conjunto total: para la *Fundamentación*, su propósito principal será la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la moralidad* (AA 04 392); para la KpV, el limitarse a mostrar que hay algo así como una razón práctica pura y con ese propósito examina críticamente toda su facultad práctica (AA 05 03); y, finalmente, respecto de la *Metafísica de las costumbres* dirá que corresponde al sistema propiamente tal que se sigue de las obras anteriores, exponiendo los principios metafísicos –por un lado– de la doctrina del derecho y –por otro– de la doctrina de la virtud (AA 06 205).

ii. Método de exposición analítico vs sintético

Como ya se anticipó en la nota n°16 de la sección anterior, en este apartado se revisarán en detalle las distintas implicancias del método analítico de exposición, aplicado en la *Fundamentación* y *Prolegómenos*, en contraposición a las del método sintético, según el cual fueron escritas ambas críticas. Ahora bien, lo primero que debemos considerar es la metáfora que realiza Dulce María Granja sobre la distinción de estos métodos –en una nota al pie de página en su Estudio Preliminar para la KpV– que dice:

“... un explorador que parte de la desembocadura de un río en la mar y que ascendiendo se remonta hacia la alta montaña en busca de las fuentes donde se originó el río ejemplificaría el método analítico o regresivo, el cual sube de lo condicionado a las condiciones; en cambio, el explorador que parte de la cuenca de recepción en que se forma el cauce de un río y descendiendo por las laderas registra su curso, desviaciones y dirección general hasta que va a morir a la mar, recorre un

trayecto inverso y ejemplificaría el método sintético el cual va de los principios a las consecuencias.”¹⁸.

Esta metáfora nos permite imaginar el modo en que está compuesto aquello que es sometido a exposición –analítica o sintética– visualizando sus partes, el camino recorrido que las conecta y su lugar en el todo, comprendiendo así la cuestión filosófica o arquitectónica que hay detrás de lo examinado; sin embargo, para lograr esto último, es necesario que conozcamos ese todo de manera exacta y completa, i.e. debe haber un trabajo investigativo acabado, sea regresivo o deductivo.

En consecuencia con lo anterior, podemos afirmar que cuando el explorador ve el río, sea cual sea la parte que está viendo, por sentido común asumirá que este es real, que existe y tiene su origen en algún lugar de la montaña, y que para encontrarlo deberá seguir su cauce y explorar la zona. Esta situación da cuenta de lo que Mario Caimi comenta –en su traducción de *Prolegómenos*– sobre el método analítico, consistente en un proceso de deducción, donde se buscan las condiciones y principios de una proposición dada, lo cual permitirá establecer su legitimidad de manera más fácil, pero con el inconveniente de suponer que aquello que se busca es real y efectivamente existente.¹⁹ Por otro lado, cuando el explorador ve la cuenca de recepción, no sabe si efectivamente se producirá un río, hacia dónde se expandirá o si este desembocará en el mar, por lo que no le queda más alternativa que avanzar, explorar y así descubrir las partes, para luego visualizarlas en el todo. Esto alude a las implicancias del método sintético, respecto del cual Caimi indicará –en su Estudio Preliminar a la KrV– que el primer paso a seguir es aislar todo elemento claro y distinto del concepto a estudiar, para luego –segundo paso– vincular dichos elementos de manera clara y distinta, mediante una relación de necesidad, y así –tercer y último paso– formular su definición correspondiente.²⁰

Habiendo mostrado las diferencias e implicancias del método analítico y el método sintético, corresponde ahora analizar el uso que hace Kant de ellos en sus obras más importantes. Para abordar esto, remitiré –nuevamente– al estudio preliminar que Granja realiza de la segunda crítica, donde equipara lo que *Prolegómenos* es para la KrV con lo que

¹⁸ Granja Castro, “Estudio Preliminar”, n. 30.

¹⁹ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 74.

²⁰ Caimi, “Estudio Preliminar”, XXI–XXII.

la *Fundamentación* es para la KpV²¹. Vale decir que el orden de publicación no es igual para ambas parejas –en el primer caso se publicó primero la crítica y en el segundo caso primero la *Fundamentación*–, por lo cual Granja conjetura que el motivo de esta variante sería el de evitar ataques similares a los recibidos en torno a la confusa redacción y escritura de su primera crítica²². Otro autor que sugiere esta teoría es Roberto Aramayo, quien nombra la tercera sección de su Estudio Preliminar a la *Fundamentación* bajo el título “Los «Prolegómenos de la moral» antes que su «Crítica»”²³, donde propone que quizá la responsabilidad de esta variación recae en Christian Garve, autor de una famosa reseña a la KrV, que luego fue retocada por Johann Georg Feder²⁴.

Sin embargo, aunque parece ser acertada la equiparación entre lo que *Prolegómenos* es para la KrV con lo que la *Fundamentación* es para la KpV, el hecho de escribir primero la *Fundamentación* y después su *Crítica de la razón práctica*, a mi parecer, no responde a las conjeturas esgrimidas por Granja y Aramayo. Para justificar esta postura, antes de adentrarnos en la cuestión metodológica de su teoría moral, corresponde hacer referencia a lo que Kant dijo en el prólogo de *Prolegómenos* respecto de la primera pareja de obras:

“He aquí un tal plan que sigue a la obra acabada, un *plan* que puede ser trazado ahora según un *método analítico*, ya que la obra misma debió ser compuesta enteramente según el *modo sintético de exposición*, para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales, como la estructura orgánica de una facultad completa y particular de conocimiento.” (AA 04 263).

Esta cita da cuenta del carácter sistemático y de la completitud que tiene la primera crítica, con el objetivo de sentar las bases necesarias para una futura metafísica de la naturaleza. Esta necesidad es referida explícitamente por Kant en el primer prólogo a la KrV, donde señala que la crítica expone toda fuente, principio y condición de posibilidad para dicha metafísica, por lo que ninguna proposición dada debe ser asumida –como hace el método analítico–, sino que se debe antes “limpiar toda la maleza” que invade el terreno a explorar (A XXI). En el segundo prólogo también alude a esto, al considerar que la crítica “...necesariamente debe

²¹ Granja Castro, “Estudio Preliminar”, XIV.

²² Granja Castro, XIV.

²³ Aramayo, “Estudio Preliminar. El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”, 24–27.

²⁴ Caimi traduce esta reseña y la incorpora en un comentario de su traducción de *Prolegómenos*. Véase Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 316–25.

ser desarrollada de manera dogmática y sistemática según la más estricta exigencia, y por tanto, conforme al uso escolástico (no popular) ...” (B XXXV–XXXVI). No cabe duda, entonces, del propósito y uso que le da Kant al método sintético en su primera crítica y del rechazo que tenía por sacrificar la precisión o prolijidad metódica frente a la escritura popular²⁵. Dejando claro esto es que luego el autor traza el plan de la KrV de manera analítica en *Prolegómenos*, cuya intención no ha sido establecida definitivamente –según Mario Caimi–, pero se tienen tres teorías bien fundamentadas: “...se trata de una popularización de la filosofía crítica; ...de responder a las objeciones dirigidas a la *Crítica de la Razón Pura*... [o] la intención de los *Prolegómenos* era doble...”²⁶, admitiendo en conjunto las dos anteriores.

En consecuencia, se puede establecer que el orden de publicación de ambas obras responde –en primer lugar– a la necesidad metódica deductiva que exige la crítica y –en segundo lugar– a la contingencia de *Prolegómenos*²⁷, sea por la falta de comprensión que tuvo la KrV, sea por la búsqueda de un escrito popular o, sea por respuesta a las críticas que tuvo. En definitiva, independiente del motivo específico, el hecho es que la escritura de *Prolegómenos* resultó como consecuencia de la publicación y recepción de la primera crítica y, dada las circunstancias, requirió del método analítico de exposición²⁸. Hasta este punto no tengo objeción con las conjeturas de Granja, respecto de la relación entre ambas obras y su equiparación con la relación entre la *Fundamentación* y la KpV; sin embargo, como adelanté más arriba, el punto de quiebre con esta autora y con Aramayo viene dado cuando hablamos de la variación que hizo Kant en su teoría moral al publicar primero la *Fundamentación*, utilizando el método analítico, y luego la *Crítica de la razón práctica*, utilizando el método sintético. Mi planteamiento dice que esta variación estaría inspirada meramente por una

²⁵ Cfr. A XVII–XVIII; AA 04 409; AA 04 262.

²⁶ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 7–8.

²⁷ Esta contingencia es sugerida cuando Kant dice, respecto de *Prolegómenos*: “...un plan que **puede ser trazado ahora** según un *método analítico*...” (AA 04 263, destacado mío); i.e. se da la posibilidad y condiciones para trazar ahora dicho plan analíticamente, pero no su necesidad.

²⁸ Considérese que Kant espera que “...se utilicen los presentes *Prolegómenos* como un plano general con el cual se podría comparar ocasionalmente la obra misma.” (AA 04 380).

cuestión metodológica necesaria y no por la contingencia de querer evitar ataques similares a los recibidos por su KrV²⁹.

Para sostener esta postura, remitiré al carácter distintivo de la razón práctica frente a la razón pura especulativa, que es presentado en la introducción a la KrV al señalar que

“...a pesar de que los principios supremos de la moralidad, y los conceptos fundamentales de ella, son conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, porque aunque ellos no ponen por fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y displacer, de apetitos e inclinaciones, etc., que son todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto de deber deben incluirlos necesariamente (como obstáculos que deben ser superados, o como estímulos que no deben convertirse en móviles), en la redacción del sistema de la moralidad pura. Por eso, la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles, se refiere a sentimientos, los cuales se cuentan entre las fuentes empíricas del conocimiento.” (B 28–29)³⁰.

Esta característica que viene dada con el concepto de deber en la moralidad, permite aproximarnos a su teoría de una manera distinta a como nos acercamos a la razón especulativa, ya que en el ámbito práctico –como afirmaba preliminarmente en la sección anterior– podemos comenzar por aquello que tenemos por conocimiento ordinario, correspondiente a nuestro propio actuar conforme –o no– al deber, para luego seguir un orden progresivo hacia los fundamentos más profundos de esta facultad que todo ser racional tiene. Aludiendo a la metáfora de Granja³¹, las implicancias del método analítico pueden apuntar en diferentes direcciones cuando el explorador ve el río: por un lado, asume que este es real, que tiene su origen en algún punto y que puede descubrirlo si lo sigue a través de la montaña; por otro, asume que es real y con ello asume que los peligros que conlleva adentrarse en la búsqueda de su origen también son reales, por lo que decide ponerse el equipamiento de seguridad necesario –para cuidarse y conservar su vida– antes de comenzar la exploración hacia la fuente del río. Así, en el primer caso, el conocimiento que el explorador asume al

²⁹ Cfr. Granja Castro, “Estudio Preliminar”, XIV; Aramayo, “Estudio Preliminar. El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”, 24–27.

³⁰ Cfr. A 14–15.

³¹ Granja Castro, “Estudio Preliminar”, n. 30.

ver el río es meramente especulativo, ya que podría no ser efectivamente real, e.g. que ese río tiene su origen en esa montaña; mientras que, en el segundo caso, el conocimiento proviene del uso práctico de la razón, cuando el explorador realiza la acción de equiparse con lo necesario, conforme al deber de preservar su vida, teniendo como móvil la inclinación por su sobrevivencia.

Esta característica distintiva del uso de la razón práctica –en el cual se puede llegar a determinar la voluntad del sujeto y cuya realidad objetiva siempre estará presente cuando se trate de asuntos del querer (AA 04 15)– es la que nos permite abordar la teoría moral con mayor claridad al empezar por el análisis de aquello que conocemos y hacemos ordinariamente. Así, se puede establecer que la escritura y publicación en primer lugar de la GMS y posteriormente de la KpV, respondería a esta mayor accesibilidad que se tiene respecto del uso de la razón en el ámbito práctico; además, recordemos que –en el primer apartado– ya se estableció que cualquier persona, con la debida guía, puede optar por una mayor rectitud moral (AA 04 391), por lo cual, se vuelve necesario que el estudio y comprensión de nuestra facultad práctica sean promovidos, en pos de generalizar dicha rectitud moral. Por último, reafirmando lo anterior, Kant indica –en el prólogo de la GMS– que desorientaría a los lectores si incorpora todos los elementos que requiere una crítica de la razón práctica con aquellos elementos más generales que pueden ser expuestos en los rudimentos o fundamentación de la metafísica de las costumbres, a diferencia de los que requieren una crítica de la razón práctica (AA 04 391).

Todo esto queda sintetizado en la siguiente cita, situada al final del prólogo de la GMS:

“Creo haber adoptado en este escrito el método más conveniente, si uno quiere tomar el camino que parte analíticamente del conocimiento común y va hasta la determinación de aquel principio supremo, para retornar luego sintéticamente a partir del examen de tal principio y sus fuentes hasta el conocimiento común, en donde se localiza el uso de dicho principio.” (AA 04 392).

Aquí el autor explicita el plan de desarrollar su teoría moral comenzando por una exposición analítica, que aborde las problemáticas desde aquello que conocemos comúnmente por la experiencia, para luego remitirse hacia los principios a priori subyacentes en nuestra razón y

desde ahí realizar un regreso sintético en la KpV, logrando una exposición ordenada, completa y coherente con las implicancias –ya descritas– que tiene el uso de la razón práctica.

iii. Distribución del concepto *Würde*

Luego de haber visto el sentido y propósito de cada una de las tres obras principales de la teoría moral de Kant, y de hacer la distinción correspondiente entre los métodos de exposición que utiliza para llevar a cabo su plan, corresponde ahora adentrarnos directamente en algunas cuestiones generales del concepto que se trabajará en los siguientes capítulos de esta investigación, i.e *dignidad*, las cuales son necesarias para situar dicho concepto dentro del repertorio kantiano y así tener una aproximación ordenada hacia sus implicancias.

El concepto *Würde* (dignidad) –en algunas ocasiones *Menschenwürde* (dignidad humana)– es mencionado 111 veces por Kant y distribuido en 18 de sus obras, predominando en los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (TL), correspondiente a la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, donde es mencionado 21 veces; luego le sigue la *Fundamentación* con 17 menciones; y más abajo, en octavo lugar, está la *Crítica de la Razón Práctica*, con tan sólo 5 menciones.³² Teniendo en consideración estas cifras y siguiendo el orden cronológico, pero –principalmente– el orden lógico desarrollado en el primer apartado de este capítulo, atenderé en lo venidero a la primera de las obras de la trilogía de Filosofía Moral kantiana, aquella que ocupa el segundo lugar dentro de las menciones del concepto dignidad; me refiero a la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Dentro de esta obra, la concentración mayoritaria de menciones se encontrará en el segundo capítulo, titulado “Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres” (AA 04 406–45), por lo que no es casual que la MS ocupe el primer lugar en el listado anterior, concentrando sus menciones en *Tugendlehre* (AA 06 373–491), cuyo tratamiento se dará a conocer en el tercer capítulo. Dado que la KpV no hace mención del concepto una cantidad significativa de veces y que se ocupa principalmente de otras cuestiones –concernientes con el examen de la razón en relación con la voluntad y su causalidad (AA 05 16)–, en esta ocasión, no serán analizadas las 5 menciones de “dignidad” que contiene.

³² Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 318.

II

ACERCA DEL CONCEPTO “DIGNIDAD” EN LA GMS

Teniendo en vista y consideración que “...esta Fundamentación [de la Metafísica de las costumbres] no es sino la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*...” (AA 04 392), desarrollaré a continuación la posición que toma el concepto *Würde* dentro de todo este entramado, siguiendo el análisis que realiza Oliver Sensen – inicialmente– en su texto “Kant’s Treatment of Human Dignity in the *Groundwork*” (2008), con el objetivo de mostrar que esta *dignidad* no es un valor intrínseco subyacente de manera pasiva en el ser racional, como una propiedad metafísica, sino que sería –en su lugar– uno de los fundamentos y motores principales en torno a la rectitud moral y el respeto al deber. Según Sensen hay tres tipos de ocasiones en las cuales es empleado el término *dignidad* en la GMS³³: cuando refiere de manera periférica a la Fórmula de la Autonomía y el reino de los fines (AA 04 434–36); cuando recapitula su argumentación para dicha fórmula (AA 04 438–40); y, por último, cuando está en directa relación con la moralidad, funcionando como aquello que permite elevarla por sobre otras formas de comportamiento (AA 04 405; 411; 425; 442). Cada uno de estos usos será expuesto detalladamente a continuación, junto con sus principales críticas y objeciones, para luego tomar una postura concluyente acerca del rol que juega la *dignidad* en la *Fundamentación*.

i. Uso periférico a la Fórmula de la Autonomía y el reino de los fines

Para abordar este primer uso, hay que empezar atendiendo al razonamiento que realiza Kant acerca del principio de la autonomía de la voluntad y el concepto de un reino de los fines: él sostendrá que “...cada ser racional... ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones...” (AA 04 433), cuya abstracción de toda diversidad personal y de todo fin privado que pueda existir en un ser racional, resultaría en la concepción de un reino de los fines, i.e. en una

³³ “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 393; “Kant’s Conception of Human Dignity”, 321; *Kant on Human Dignity*, 181.

conjunción sistemática de seres racionales que conviven efectivamente bajo leyes comunes (AA 04 433). En esto consiste –básicamente– la Fórmula de la Autonomía, en la capacidad autolegislativa de la voluntad y su potencial para concebir –en todo momento– al ser racional como fin en sí mismo y, por tanto, nunca como medio. Estos conceptos van apareciendo en el trayecto recorrido durante el tránsito del conocimiento moral común, que comienza con la contraposición entre una *buena voluntad* –caracterizada como tal debido únicamente a su querer, independiente de los resultados o los medios empleados para una acción (AA 04 394)– y el *carácter* –que deja a la arbitrariedad de su temperamento el valor de la acción que promueve (AA 04 393)–, a un razonamiento filosófico, lo cual implicará la configuración de una filosofía moral popular que sólo tendrá el potencial para avanzar “a tientas”, mediante ejemplos, hacia la metafísica de las costumbres (AA 04 412). Cabe destacar aquí que el autor no pretende derivar dicha metafísica a partir de meros ejemplos, sino que se sirve de ellos para abordar el ámbito práctico de la razón a través de un tratamiento popular de la filosofía moral, permitiéndole así adentrarse de manera más asequible a ese ámbito de la razón. De esta forma, en el ejemplo del “amigo leal”, consignado al comienzo del segundo capítulo de la *Fundamentación*³⁴, vemos que en toda relación de amistad se espera que haya una lealtad recíproca entre los sujetos, por más que nunca antes –en nuestra experiencia– nos hayamos topado con algún amigo o amiga leal; a partir de esto, Kant dirá que esta exigencia –*deber* ser leal en la amistad– se condice con ciertos fundamentos a priori de la razón, los cuales serán –en último término– los que determinarán la voluntad del ser racional (AA 04 408).

Ahora bien, él admitirá que “...la voluntad no es otra cosa que razón práctica...es una capacidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno.” (AA 04 412), i.e. el ser humano, en tanto ser racional, tiene una voluntad que le permite obrar necesariamente según la representación de leyes objetivas. De este requerimiento de una ley universal se sigue la necesidad del imperativo categórico³⁵, correspondiente a la fórmula de la representación de un principio objetivo –de un mandato o ley de la razón³⁶– para actuar conforme al fin en sí mismo que

³⁴ Titulado *Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres* (AA 04 406–45).

³⁵ Sensen, “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, n. 13.

³⁶ Considérese esta nota de Kant: “*Máxima* es el principio subjetivo del obrar y tiene que diferenciarse del *principio objetivo*, o sea, de la ley práctica. La máxima contiene la regla práctica que la razón determina conforme a las condiciones del sujeto (muchas veces a la ignorancia o a las inclinaciones del mismo) y por lo

subyace en la propia acción– (AA 04 413–14), siendo así el imperativo categórico la manera en que se presenta la ley moral en todo ser racional finito. Esto último implica que dicho imperativo sea meramente la canalización formal de la moralidad presente en todo ser humano, ya que ella estaría implicada en su naturaleza racional práctica. De esta forma es que la moralidad tiene una función autolegislativa, al imponerse ella misma sus leyes, pero dejando su cumplimiento –o no cumplimiento– al arbitrio de la capacidad que le permite al ser humano tomar sus propias decisiones, la libertad.

En este contexto, luego de exponer la Fórmula de la Autonomía³⁷ –y en el que, además, Kant introduce la relación entre los conceptos de *moralidad* y *deber* (AA 04 434)– es donde surge la primera aparición de *dignidad* respecto al primer uso que identifica Oliver Sensen:

“La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre y al mismo tiempo como *legisladora*, porque de lo contrario no podría pensarse como *fin en sí mismo*. Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo.” (AA 04 434³⁸).

Recordemos que Sensen caracteriza este primer tratamiento del concepto *dignidad* como un *addendum* a la Fórmula de la Autonomía, que respondería a la pregunta “...*why* (or for the sake of what) one should abide by the Categorical Imperative[?]”³⁹. Como indica la cita, esta respuesta viene dada por la capacidad autolegislativa de la voluntad que se sostendría en la

tanto es el principio conforme al cual *obra*; pero **la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual dicho sujeto debe obrar, o sea, un imperativo.**” (AA 04 420–21, destacado mío).

³⁷ Fórmula de la Autonomía de la Voluntad: “...no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora.” (AA 04 434).

³⁸ “I have put “*dignity*” in bold in this and the following quotations.” (Sensen, *Kant on Human Dignity*, n. 192.). De aquí en adelante, durante este apartado, replicaré estos destacados.

³⁹ “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 395. Cfr. “Dignity and the Formula of Humanity”, 116–17.

idea de *dignidad* que cada ser racional posee. Sin embargo, a partir de esta concepción, surgen dos interpretaciones principales frente a lo que nos haría sujetos de dignidad: por un lado, Schönecker y Schmidt dirán que “...it *cannot* be the practically-good will that grounds absolute value, but **autonomy in a human being as a capacity for morality.**”⁴⁰, de manera que el valor asignado a la moralidad por medio de la dignidad –entendida como un valor absoluto– viene dado exclusivamente por su autonomía “en potencia”; mientras que, por otro lado, Sensen afirma que “...**one should act “from de idea of the dignity of a rational being”** that is morally good (i.e. “obeys no law other than that which he himself at the same times gives”).”⁴¹, estando aquí la autonomía “en acto” involucrada como un elemento fundamental respecto de aquello que hace a todo ser racional sujeto de dignidad.

Para ir dilucidando en detalle las implicancias que conllevan estas posturas respecto del concepto principal en cuestión, procederé a introducir el párrafo que le sigue a la cita anterior, el cual incluye dos menciones de este concepto:

“En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una **dignidad.**” (AA 04 434).

A primera vista, pareciera que este fragmento apoya la teoría de Schönecker y Schmidt, ya que la contraposición entre precio y dignidad podría situar a esta como una propiedad metafísica, cuyo valor intrínseco no sería equiparable con ningún otro. Empero, si atendemos al comienzo de la cita y nos situamos en la idealidad del reino de los fines, vemos que esta contraposición cobra otro sentido bajo la interpretación de Sensen: “What these occurrences do is elucidate dignity as sublimity or the highest form of elevation.”⁴², ya que daría cuenta de un proceso de perfeccionamiento del ser humano, a través del estatus que adquiere su dignidad, apuntando hacia una mayor sublimidad que sólo puede ser alcanzada plenamente en el reino de los fines. Este será uno de los planteamientos más importantes en la teoría

⁴⁰ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 86, destacado mío.

⁴¹ “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 395, destacado mío.

⁴² “Kant’s Conception of Human Dignity”, 324; *Kant on Human Dignity*, 183.

revisionista de este autor –entender la dignidad como sublimidad–, ya que en ello se sostendrá la validez de todas sus interpretaciones venideras.

En los siguientes párrafos –antecedidos por la última cita– Kant será explícito respecto del valor que adopta la dignidad en su entramado filosófico:

“Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas, tiene un *precio de mercado*; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un *precio afectivo*; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*. [párrafo aparte] Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador del reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee **dignidad**.” (AA 04 434–35).

En el primer párrafo, de buenas a primeras, la dignidad es expuesta como valor intrínseco antepuesto frente al valor de precio –afectivo o de mercado–, cuya significación de equivalencia ya fue expresada en la cita anterior. Para Schönecker y Schmidt esto sólo puede significar que el concepto *dignidad* es nada más que una especie de *catchword* o una forma abreviada de referir a ‘valor absoluto intrínseco’; por lo tanto, si todo ser racional posee dignidad en tanto es capaz de actuar conforme a la ley moral autoimpuesta, entonces todo ser racional posee un valor absoluto e intrínseco, subyacente en su capacidad potencial de actuar moralmente bien, i.e. tratando a todo ser racional y a sí mismo como un fin en sí.⁴³ Ahora bien, esto remite al *two-aspect-model of dignity*⁴⁴ de Schönecker y Schmidt, que se deriva de la distinción que hacen ver entre *noumenally-good will* y *practically-good will*⁴⁵, siendo la primera aquella voluntad de la cual se profesa la Fórmula de la Autonomía y en la cual se basa –en un primer aspecto– la dignidad entendida como propiedad metafísica, mientras que la segunda corresponde a la voluntad que hay tras una acción moralmente buena y hace referencia –en un segundo aspecto– a la dignidad que adquiere quien cumple sus deberes.

⁴³ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 87–88.

⁴⁴ 87.

⁴⁵ 84–85.

Así, al afirmar que “...every finite rational being has its own level of dignity, depending on how virtuous it is.”⁴⁶, hacen referencia solamente al segundo aspecto, ya que el primero –en tanto propiedad metafísica– se encuentra indiferentemente en todo ser racional. De esta forma, e.g. un ladrón es digno en tanto que es autónomo, ya que la autonomía de su voluntad reside potencialmente en su ser racional y no es definida por su actuar, pero resulta ser menos digno en cuanto sus acciones incumplen el deber de “no robar”, siendo así una persona menos virtuosa.

Recordemos ahora que el propósito de Oliver Sensen consiste en mostrar que la dignidad no es un mero valor intrínseco concebido como propiedad metafísica, sino que corresponde a una articulación más elaborada que la concibe como propiedad relacional de sublimidad. A diferencia del modelo de dos aspectos de Schönecker y Schmidt, este autor plantea que “Kant’s conception of dignity allows for two stages: an initial and a realized one”⁴⁷, permitiendo así un proceso de perfeccionamiento de la dignidad del ser humano, en tanto sus acciones sean moralmente buenas. Por lo tanto, de acuerdo con su noción de autonomía “en acto” y del segundo párrafo antes citado, Sensen entenderá que aquella moralidad –situada más allá de cualquier precio– corresponde al accionar de un modo de pensar moralmente bueno, siendo en esta relación entre acción y voluntad donde subyace esta dignidad en tanto valor intrínseco y no metafísicamente como propiedad en el ser racional.⁴⁸ Ahora bien, este autor realiza una importante reformulación de dicho pasaje, manteniéndose fiel a lo expuesto por Kant y dándole mayor sentido a su propia propuesta, cito: “Morality has not just a subordinate relative value (a price), but an *elevated* inner worth (a dignity in worth).”⁴⁹. La clave para comprender el trasfondo de esta afirmación está en concebir el valor intrínseco aquí referido no como una definición de *dignidad*, sino como un valor característico que le otorga sublimidad a la moralidad, al estar en directa relación con ella, ya que esta facultad racional se sitúa por encima de todo precio, pero también puede ser afectada por inclinaciones personales, resultando de ahí un valor relativo subordinado al valor absoluto de sublimidad.⁵⁰

⁴⁶ 87.

⁴⁷ Sensen, *Kant on Human Dignity*, 168.

⁴⁸ Sensen, “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 395.

⁴⁹ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 325; *Kant on Human Dignity*, 185.

⁵⁰ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 324–25; *Kant on Human Dignity*, 85–86.

La siguiente referencia está situada a punto seguido de los párrafos antes referidos y remite –nuevamente– a la contraposición entre las valoraciones características del precio y de la dignidad, pero añadiendo un nuevo elemento, el respeto. Cito:

“La destreza y el celo en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor tienen un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas o la benevolencia por principios (no por instinto) poseen un **valor intrínseco**. Tanto la naturaleza como el arte no albergan nada que puedan colocar en su lugar si faltasen la moralidad y la humanidad, porque su valor no estriba en los efectos que nacen de ellas, ni en el provecho y utilidad que reporten, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecidas por el éxito... **dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato** y no se requiere sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para *obtenerlas por astucia*, lo cual supondría una contradicción entre los deberes. Esta valoración permite reconocer el valor de tal modo de pensar como **dignidad** y lo coloca infinitamente por encima de cualquier precio, con respecto al cual no puede establecerse tasación o comparación algunas sin, por así decirlo, profanar su santidad.” (AA 04 435, destacado mío).

La frase aquí destacada está en directa relación con la autonomía “en acto” planteada por Sensen, ya que solo mediante las acciones puede manifestarse la buena voluntad⁵¹ del sujeto que las ejerce y, así, inspirar su respeto inmediato. Por consiguiente, si recogemos la definición de *valor intrínseco* esbozada entre líneas en esta cita y lo entendemos como aquello que vale por principios y no por instinto, vemos que dicho respeto viene dado por los principios subyacentes en el propio accionar (comandados por el Imperativo Categórico) y no –como vimos que plantean Schönecker y Schmidt– por el valor absoluto de la dignidad, proveniente de la naturaleza racional del ser humano y su autonomía “en potencia” para actuar moralmente bien. Así, continuando con el análisis de Sensen, vemos que hasta este punto Kant solamente ha afirmado que la acción moral, debido a su valor intrínseco de

⁵¹ Cfr. AA 04 393–94, donde Kant distingue entre *buena voluntad* y *carácter*.

sublimidad, inspira este respeto inmediato⁵²; empero, no desarrollará la justificación tras esta afirmación hasta la siguiente mención de *dignidad* (AA 04 436).

De la siguiente cita se desprenden dos interpretaciones radicalmente distintas, siendo ambas fundamentales para sustentar el cuerpo argumentativo de las teorías esbozadas por Sensen, Schönecker y Schmidt, y también marcar sus principales diferencias, ya que este pasaje aborda las ideas más importantes de la propuesta de Kant en torno al concepto de dignidad en la GMS; cito:

“[G1] Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la buena intención moral o a la virtud a tener tan altas pretensiones? [G2] [G2a] Ni más ni menos que la *participación en la legislación universal* que le procura al ser racional, haciéndole por ello bueno para un posible reino de los fines, [G2b] al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza como fin en sí mismo, y justamente por ser quien legisla el reino de los fines, como libre con respecto a todas las leyes de la naturaleza, al obedecer sólo aquellas leyes que se da él mismo y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que simultáneamente se somete él mismo). [G3] **Pues nada tiene un valor al margen del que le determina la ley.** [G4] [G4a] Si bien la propia legislación que determina todo valor ha de poseer por ello una **dignidad**, o sea, un valor incondicionado e incomparable [G4b] para el cual tan sólo la palabra *respeto* aporta la expresión conveniente de la estima que ha de profesarle un ser racional. [G5] Así pues, la *autonomía* es el fundamento de la **dignidad** de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional.” (AA 04 435–36⁵³).

Este apartado comienza planteando la pregunta de [G1], acerca de qué es aquello que permite caracterizar una voluntad moralmente buena con tan alta estima o respeto. La respuesta viene dada a continuación en [G2], donde se destaca la participación del ser racional en la *legislación universal*, cuya forma es canalizada en la siguiente fórmula del imperativo categórico: “...obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo una ley universal.” (AA 04 436–37). Esto parece ser solo una especificación de lo que ya había sido

⁵² “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 397.

⁵³ Como ya se mencionó en la nota n°38 de este escrito, el destacado de *dignidad* lo sigo de Sensen. Las numeraciones entre corchetes [...] corresponden a Schönecker y Schmidt, y las utilizaré como guía para proceder al análisis comparativo entre las distintas teorías de estos tres autores (“Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 92.). El destacado de la frase [G3] es mío.

establecido previamente por Kant –en la introducción del imperativo categórico– acerca de la universalidad necesaria para la constitución del deber moral⁵⁴, por lo que la cuestión novedosa y fundamental de este párrafo se encuentra en [G3], de donde se desprenden las dos interpretaciones principales antes referidas: por un lado, “If value is endowed by moral legislation, the source of this legislation itself must have value... And what has value is *rational nature* with its ability to legislate...”⁵⁵, i.e. dicha fuente debe poseer un valor intrínseco justificado en sí mismo, debido a su propia naturaleza autolegislativa, el cual es denominado *dignidad*; por otro lado, “...the moral law determinates all worth... therefore the process of giving moral law, i.e. actually being morally good, must have the unconditional or elevated worth of morality and its elevated position (dignity).”⁵⁶, de manera que la dignidad o valor elevado que posee la moralidad no se justifica en sí mismo, sino que se deja ver cuando la acción es efectivamente realizada bajo la autolegislación de la voluntad.

Ahora bien, pese a que la carga de prueba está en la lectura revisionista de Sensen, Schönecker y Schmidt se esfuerzan por reafirmar su interpretación y descartar completamente una alternativa, por lo que centran su análisis en la frase [G3], realizando una reconstrucción de ella: “Nothing has a value except the value which moral legislation determines for it (i.e., for that very thing that has a value).”⁵⁷. Para sostener que el uso de “ley” en [G3] es equivalente al de “legislación”, expondrán tres argumentos: en primer lugar, la determinación de valor es el elemento clave en la frase tratada, pero también en [G4], donde es atribuido explícitamente a la *legislación* moral en vez de la ley moral; en segundo lugar, la conjunción “Si bien”⁵⁸ al comienzo de [G4a] enlaza ambas oraciones y sus atributos a un mismo elemento dicho de dos maneras distintas (ley o legislación); finalmente, en tercer lugar, Kant concluye en [G5] que la autonomía, i.e. la *autolegislación*, es el fundamento de

⁵⁴ Cfr. “...es de la máxima importancia tomar sus conceptos [morales] y leyes de la razón pura, exponiéndolos puros y sin mezcla, e incluso también es de la máxima importancia determinar el contorno de todo ese conocimiento racional práctico, pero puro, esto es, la capacidad global de la razón práctica pura, pero sin hacer depender aquí a los principios de la peculiar naturaleza de la razón humana, tal como lo permite y hasta en ocasiones encuentra necesario la filosofía especulativa, sino que, **justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional en general...**” (AA 04 411–12, destacado mío).

⁵⁵ Schönecker y Schmidt, “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 93.

⁵⁶ Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, 118.

⁵⁷ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 93.

⁵⁸ En inglés: *however*; en alemán: *aber*.

la dignidad humana.⁵⁹ Estos argumentos, al sostener la equivalencia entre *moral law* y *moral legislation* (autolegislación), reafirman la tesis base de la lectura *standard* de la teoría moral kantiana: la autonomía –como capacidad para actuar bajo buena voluntad (*noumenally-good will*)– es el fundamento de la dignidad humana, en tanto permite concebir a todo ser humano como fin en sí mismo, otorgándole con ello un valor absoluto intrínseco –justificado en su propia naturaleza–, siendo así la dignidad una propiedad metafísica no relacional que inspirará, en última instancia, el respeto a todo ser racional.

Dicho esto, corresponde ahora atender a la interpretación que entrega Sensen en torno a las principales cuestiones que involucra la última cita. El enfoque aquí será la justificación de lo expresado en [G4b] –i.e. qué es lo que inspira respeto hacia nuestra persona y hacia las demás– a través de la explicación de lo que Kant refiere cuando habla de la dignidad como un “valor incondicionado e incomparable” en [G4a]. En primer lugar, desde lo establecido en [G3] se desprende que el bien depende del derecho, por lo que la buena voluntad de los seres humanos depende directamente de la ley moral, siendo así el imperativo categórico lo que demandaría respeto hacia sí y otras buenas voluntades.⁶⁰ Esto se refuerza con la nota al pie de página en donde Kant especifica lo que entiende por respeto, afirmando que “La voluntad se ve inmediatamente determinada por la ley, y la consciencia de tal determinación se llama *respeto*... Todo respeto hacia una persona es propiamente sólo respeto hacia esa ley... de la cual dicha persona nos brinda el ejemplo.” (AA 04 401, n.*); no habiendo, por tanto, ningún requerimiento ontológico de un valor absoluto como propiedad no-relacional que inspire el respeto, sólo una voluntad que se ve afectada por el imperativo categórico en tanto participa de su legislación universal.⁶¹

Continuando su argumentación, en segundo lugar, Sensen especificará que el valor absoluto referido por Kant es propiedad de la moralidad y no de la humanidad, ya que este es atribuido a las personas únicamente por su buena voluntad, i.e. al comportarse moralmente bien.⁶² Este planteamiento es objetado –principalmente– por el pasaje de la GMS en donde

⁵⁹ Schönecker y Schmidt, “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 93.

⁶⁰ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 327.

⁶¹ Cfr. Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, 107.

⁶² “Kant’s Conception of Human Dignity”, 327.

se introduce la F63rmula de la Humanidad⁶³ y se sugiere que el ser humano, en tanto fin en s63 mismo, es poseedor de un valor absoluto que, en 63ltima instancia, ser63a fundamento del posible imperativo categorico (AA 04 428) y –con ello– fundamento tambi63n del respeto hacia s63 y las dem63s personas. El an63lisis detallado de este pasaje es abordado por Sensen en su texto “Dignity and the formula of humanity” (2011)⁶⁴, donde concluye que la concepci63n del ser humano como “fin en s63 mismo” conlleva dos componentes: el normativo, que expl63citamente expresa –en la F63rmula de la Humanidad– que debemos tratarnos como fines y no meramente como medios; y el descriptivo, correspondiente a la libertad de la voluntad y su capacidad para actuar moralmente bien⁶⁵. Esto es derivado de las conclusiones de la tercera parte de la GMS, en donde Kant justifica el Imperativo Categorico en la libertad de la voluntad (AA 04 447), descartando as63 –nuevamente– el involucramiento de cualquier valor absoluto como fundamento metaf63sico.

En tercer lugar, el autor atiende directamente a la 63ltima cuesti63n que queda por aclarar: qu63 rol juega entonces el concepto de valor. Sensen dir63 que en ninguna parte se hace referencia expl63cita de que dicho valor incondicionado e incomparable sea una propiedad no relacional, por lo que adhiere a la interpretaci63n dada por especialistas: “... ‘inner worth’ is merely a different expression for what one *should* value independently of its usefulness, or something that one *would* value if one were fully governed by reason.”⁶⁶. Esto justificari63a la interpretaci63n esbozada en la menci63n anterior de dignidad (AA 04 435), que la caracteriza como valor intr63nseco de sublimidad, aludiendo a la elevada valoraci63n que adquiere la moralidad en una voluntad enteramente buena, por sobre otras formas de determinaci63n, e.g. una voluntad influenciada por deseos o inclinaciones.⁶⁷ Frente a este escenario, debemos volver a aludir a la distinci63n de dos niveles de dignidad que propone Sensen, ya que su interpretaci63n se completa cuando vemos en [G5] que la autonom63a ser63a el fundamento de la dignidad realizada de la naturaleza racional, i.e. estando en su m63ximo esplendor y aspirando a ella 63nicamente mediante la realizaci63n de acciones bajo buena voluntad, por

⁶³ F63rmula de la humanidad: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.*” (AA 04 429).

⁶⁴ “Dignity and the Formula of Humanity”, 108–15.

⁶⁵ 113.

⁶⁶ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 328.

⁶⁷ Sensen, “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 397–98.

principios y no por inclinaciones.⁶⁸ De esta forma, solo queda reiterar que el respeto inspirado hacia el ser humano –en tanto fin en sí mismo– se desprende de la alta valoración que profesa una buena voluntad, que actúa comandada por el Imperativo Categórico, cuyo fundamento es la autonomía expresada en la participación de la legislación universal, la cual atañe a todo ser humano debido a su dignidad inicial y capacidad de perfeccionamiento.

ii. Uso argumentativo en la Fórmula de la Autonomía

En el apartado anterior vimos cómo el concepto dignidad surge de manera periférica al desarrollo explicativo de los principios prácticos de la voluntad, de los cuales se deriva la Fórmula de la Autonomía como capacidad de autolegislación, lo que permite imaginarnos un posible reino de los fines en donde todo ser humano es partícipe de la ley moral universal, sometándose y –al mismo tiempo– dictando dicha ley que es expresada como Imperativo Categórico. Ahora bien, luego de los fragmentos ya analizados de la GMS, donde se encuentran las 8 principales menciones de dignidad (AA 04 434–36), Kant retomará el hilo que estaba siguiendo previamente, recapitulando algunos de los argumentos esbozados como principios prácticos de la voluntad⁶⁹. Esta vez se referirá a tres maneras de representar el principio de moralidad, ya que ahí es donde se retrata una voluntad absolutamente buena, y dirá que estas tres variantes son solo distintas fórmulas referentes a una misma ley moral –principio objetivo–, cuyas máximas –principio subjetivo– coincidirían en tres categorías: unidad, referente a la forma (universalidad); pluralidad, de la materia (fines) y totalidad del sistema, en tanto determinación cabal (AA 04 436).

Recogiendo todos estos elementos, la fórmula de una voluntad absolutamente buena queda constituida de la siguiente forma: “*Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la naturaleza.*” (AA 04 437), a partir de lo cual queda solo preguntarse cómo es que efectivamente se puede llevar a la práctica este mandato. La materialización –en tanto fijación de un fin– de una buena voluntad recae no en la identificación de un fin a realizar, sino en el reconocimiento de un fin

⁶⁸ “Dignity and the Formula of Humanity”, 118.

⁶⁹ Principio objetivo y subjetivo, principio de la humanidad como fin en sí mismo y principio de la voluntad universalmente legisladora (AA 04 431).

establecido por cuenta propia, i.e. un fin en sí mismo (ser humano); bajo estas condiciones, entonces, el ser racional resulta ser fundamento y suprema condición restrictiva de toda máxima bajo la cual pretenda actuar (AA 04 437). En este contexto surge la primera mención de la dignidad como elemento argumentativo en la Fórmula de la Autonomía; cito:

“Sin duda alguna, de aquí se sigue que todo ser racional, como fin en sí mismo, habría de poder considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse sometido, porque justamente esa pertinencia de sus máximas para una legislación universal es lo que le distingue como fin en sí mismo, e igualmente esta **dignidad** (prerrogativa) suya por encima de todos los seres simplemente naturales comporta que siempre haya de adoptar sus máximas desde su propio punto de vista, pero al mismo tiempo, haya de asumir también el punto de vista de cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se les llama también personas). De tal modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y ciertamente por la propia legislación de todas las personas como miembros.” (AA 04 438, destacado mío).

En esta ocasión la dignidad es referida explícitamente como prerrogativa, i.e. como algo que otorga cierto rango de superioridad, aplicada –en este caso– al ser humano por sobre el resto de los elementos de la naturaleza, debido a su capacidad de moralidad, en la medida en que cada persona puede aspirar a actuar en concordancia con una voluntad absolutamente buena.

Esta concepción remite a un par de menciones tratadas en el primer apartado de este capítulo, en donde la humanidad es caracterizada como poseedora de un valor intrínseco –dignidad–, solamente porque es susceptible de moralidad (AA 04 434–35). Para Oliver Sensen, al igual que en aquella cita, esta vez se hace referencia a la doble estructura en donde la dignidad inicial –primera etapa– se corresponde con la capacidad de moralidad que todo ser humano tiene, por el hecho de poder concebirse como fines en sí mismos, pero que cada persona puede perfeccionar hasta alcanzar una dignidad completamente realizada –segunda etapa–, según el uso que haga de esa capacidad y las máximas bajo las cuales guíe su actuar.⁷⁰ La diferencia es que ahora la dignidad no solo es característica de la humanidad, sino que es

⁷⁰ “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 396. Cfr. “Kant’s Conception of Human Dignity”, 325; *Kant on Human Dignity*, 186.

utilizada directamente como justificación de la capacidad autolegislativa que tiene cada voluntad personal. Esta distinción sitúa a la dignidad como el elemento que permite la concordancia de las máximas de cada persona con la ley universal de la moralidad, en la práctica misma de su actuar, dando cabida a la posibilidad teórica de habitar en un reino de los fines si es que cada ser humano autolegislara bajo una voluntad absolutamente buena.

Siguiendo esta idea, luego de la última cita Kant hará una analogía entre este posible reino de los fines y el reino de la naturaleza, ya que para considerar a todo ser humano como un fin en sí, es necesario que las máximas prescriban el imperativo categórico involucrado en la ley moral, siendo este entonces el estándar bajo el cual se debe actuar, i.e. como si estuviésemos en un reino de fines en sí mismos (AA 04 438–39). Según lo que ya vimos, para Schönecker y Schmidt esto se condice con su consideración de dignidad bajo un modelo de dos aspectos, en donde el primero es tenido por todo ser humano –subyacente como propiedad metafísica–, mientras que el segundo aspecto –que alude a la *practically-good will*– será adquirido al hacer coincidir las máximas con la ley universal, volviéndose esto una condición necesaria para ser miembro legislador del reino de los fines.⁷¹ En torno a estas consideraciones y avanzando en la argumentación de la Fórmula de la Autonomía es que surge la siguiente mención:

“Y aquí se halla precisamente la paradoja: al margen de cualquier otro fin o provecho alcanzable a través suyo, la simple **dignidad** de la humanidad como naturaleza racional, el respeto a una simple idea, debería servir como inexorable precepto de la voluntad, y en esta independencia de las máximas respecto de todos esos móviles consiste su sublimidad y la **dignidad** de todo sujeto racional a ser un miembro legislador en el reino de los fines; pues de lo contrario tendrían que verse representados tan sólo como sometidos a las leyes naturales de sus necesidades.” (AA 04 439, destacado mío)⁷².

⁷¹ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 87.

⁷² En el texto alemán las palabras utilizadas para referirse a las dos destacadas son *Würde* y *Würdigkeit* –respectivamente–, por lo que solo la primera es una mención explícita de la dignidad que estamos trabajando y es parte del conteo realizado por Oliver Sensen (“Kant’s Conception of Human Dignity”, 318; *Kant on Human Dignity*, 177). Una alternativa de traducción para la segunda mención destacada es “*worthiness*” o “lo que hace ser digno de”.

Respecto a la primera mención destacada, en esta ocasión Kant se refiere explícitamente a la dignidad de la humanidad, y justamente la paradoja recae en que ese mismo elemento que debiese impulsar el actuar de una buena voluntad es lo que se tiene cuando se actúa efectivamente de esa manera. Este apartado puede ser interpretado nuevamente bajo dos puntos de vista completamente distintos, como lo son el modelo de dos aspectos de la dignidad –de Schönecker y Schmidt⁷³–o el de dos niveles –de Oliver Sensen⁷⁴–. Lo importante de recalcar aquí es que la dignidad es utilizada como fundamento de la capacidad autolegislativa del ser racional, siguiendo el mismo hilo conductor con el que se comenzó, situando así al ser humano en un rango de superioridad respecto al resto de la naturaleza. Dicha capacidad correspondería, en otras palabras, a la libertad de la voluntad humana⁷⁵ (en un sentido pre-moral⁷⁶) para sentar las máximas de su actuar, pero que tiene la tendencia natural de guiarse por los mandatos que se establezca bajo la forma de ley universal moral.

Ahora bien, el entramado conceptual que se va armando entre estas cuestiones prácticas y teóricas queda mediado por la moralidad, que es entendida por Kant como “...la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal posible gracias a sus máximas...” (AA 04 439). De esta manera, cuando una persona actúa bajo el mandato de la ley moral, haciendo coincidir sus máximas con los principios de la autonomía, su voluntad es absolutamente buena; pero cuando no sucede esto, de todas formas, se tiene la obligación de someterse a la legislación universal, cuya necesidad objetiva se entiende como deber (AA 04 439). Estas definiciones constituyen la recapitulación del principio de autonomía de la voluntad y reafirman en qué sentido todo ser humano posee dignidad, aunque sus acciones no se condigan con las leyes de la moralidad. En la siguiente cita se ahonda un poco más en esta dualidad, cito:

“...aun cuando bajo el concepto de deber pensamos una sumisión bajo la ley, al mismo tiempo nos representamos merced a ello una cierta sublimidad y **dignidad** en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues ciertamente no hay sublimidad alguna en esa persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al

⁷³ Schönecker y Schmidt, “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 87.

⁷⁴ *Kant on Human Dignity*, 168–69.

⁷⁵ Cfr. 166.

⁷⁶ Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, 116.

mismo tiempo es *legisladora* de dicha ley y sólo por ello está sometida a ella.” (AA 04 439–40, destacado mío).

En esta referencia está explícitamente imbricada la dignidad con el concepto de sublimidad, cuya definición nominal es expresada por Kant en su tercera crítica –la de la facultad de juzgar– como aquello que es absolutamente grande o grande sin comparación (AA 05 248). Lo sublime en este caso corresponde a la propiedad bajo la cual la dignidad fundamenta el principio de autonomía de la voluntad, ratificando su autolegislación y, con ello, demostrando esta capacidad única de la razón humana, posicionando a todo ser racional por sobre los demás seres. Este rango distintivo es tenido por toda persona, a pesar de la contraposición que se hace entre la sublimidad tenida por quien cumple todos sus deberes y la subordinación de todo ser humano ante la ley moral.

Este razonamiento se corresponde con la idea principal que defiende Oliver Sensen a lo largo de sus escritos:

“Ontologically ‘dignity’ refers to a relational property of being elevated, not to a non-relational value property... so that to say ‘X has dignity’ is to say ‘X is raised above all else’. What it is raised above, and why, depends on the context in which Kant uses ‘dignity’”⁷⁷.

En este contexto, considerando la dualidad descrita, lo que está elevado por sobre todo lo demás es el ser humano, tanto en su universalidad –perteneciente a la categoría de humanidad– como en su individualidad –perteneciente a la categoría de persona–, y el criterio por el cual se afirma esto es la moralidad. De esta forma, –en un primer nivel– la dignidad inicial está radicada en la capacidad de autolegislación moral y mediante su perfeccionamiento se puede llegar a la dignidad completamente realizada –en un segundo nivel–, que se correspondería con una voluntad moralmente buena, i.e. con quien cumple todos sus deberes.⁷⁸ Si bien estos planteamientos podrían sonar redundantes, respecto de lo que ya se dijo en el primer apartado, es necesario mencionarlos nuevamente, porque en esta recapitulación que realiza Kant acerca de la Fórmula de la Autonomía se pueden ir

⁷⁷ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 310; “Dignity and the Formula of Humanity”, 116.

⁷⁸ Sensen, *Kant on Human Dignity*, 167. Cfr. Sensen, “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 396.

resolviendo las dobles interpretaciones que se mostraron en torno a sus afirmaciones. Esta marca textual, aunque sea una de las pocas en donde la dignidad está en directa relación con la sublimidad, le da mayor cuerpo argumentativo a la teoría de Oliver Sensen, la cual nos va haciendo cada vez más sentido en tanto avanzamos en el análisis de las menciones de dignidad en la GMS.

Luego de la cita anterior, viene inmediatamente el siguiente fragmento, en donde Kant expresa la última mención de dignidad referente a esta recapitulación de los argumentos que sostienen la autonomía de la voluntad, sintetizando lo que ya expuso e incluyendo todos los conceptos tratados, cito:

“También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto hacia la ley, es el móvil que puede conferir un valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad, en la medida en que obraría tan sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea es el auténtico objeto del respeto, y la **dignidad** de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación.” (AA 04 440, destacado mío).

Una cuestión importante por resaltar aquí es la distinción que hay entre lo que es posible en la idea y lo que es efectivamente realizado –las acciones–, ya que de ahí se sigue la dualidad antes mencionada y se entiende de mejor manera la paradoja vista en (AA 04 439). Si bien la autonomía de la voluntad es planteada explícitamente como el fundamento de la dignidad humana (AA 04 436), en tanto puede llegar a ser completamente realizada –al cumplir con todos sus deberes–, en esta ocasión la dignidad es tomada como inexorable precepto de la voluntad, como el móvil necesario y suficiente para acatar por naturaleza la ley moral. No olvidar que en ambas situaciones se está aludiendo a un único concepto, pero en dos niveles distintos: por un lado, aquel correspondiente a la idealidad de un posible reino de los fines; por otro, aquel característico de la humanidad y su capacidad de moralidad. Este modelo, propuesto por Oliver Sensen⁷⁹, permite darle a la dignidad un sentido relacional que se condice con el dinamismo de perfeccionamiento moral al que todo ser humano tiende, debido

⁷⁹ *Kant on Human Dignity*, 168–69.

a su naturaleza racional. Si concebimos la dignidad como una propiedad metafísica, según el modelo de dos aspectos de Schönecker y Schmidt⁸⁰, esta se caracterizaría como valor per se, independiente, que no es afectado por ningún otro elemento. Pero, ya vimos que se da una relación de reciprocidad y cohesión entre los dos niveles en donde la dignidad es aplicada, de la misma manera en que el ámbito especulativo de nuestra razón coexiste con el práctico.

iii. Uso en directa relación con la moralidad

Por último, en este apartado se abordará el tercer uso que describe Oliver Sensen respecto del concepto dignidad en la GMS. Esta vez las menciones se encuentran de manera aislada a lo largo de la obra, por lo que cada cual será interpretada bajo su propio contexto y no como una sección completa dividida en partes, como lo fueron las dos anteriores. Lo que tienen en común estas últimas 5 menciones es la relación directa con la moralidad, pero no en el mismo sentido en que ya ha sido tratada –como valor que sublima a la humanidad a causa de su capacidad moral–, sino que esta vez posiciona a la moralidad por sobre otras formas de comportamiento.⁸¹ Es por esto que me guiaré según los parámetros establecidos por Sensen, al concebir la dignidad como propiedad relacional de sublimidad, en donde lo que se posicionará por sobre otro u otros elementos será determinado según el contexto en que se encuentre la mención.⁸²

Para atender a la primera referencia que se hace en torno a estas consideraciones, debemos retroceder un poco respecto de los anteriores apartados, situándonos al final del primer capítulo de la *Fundamentación*, titulado “Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico” (AA 04 393–405). Aquí se reconoce que, gracias a la capacidad judicial, el entendimiento del ser humano común tiende a decidir actuar de tal o cual forma debido al provecho práctico que esta acción puede conllevar y no necesariamente por el deber que se haya tras los mandatos de la ley moral (AA 04 404). En este contexto surge la primera mención, que dice:

⁸⁰ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 87.

⁸¹ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 321; *Kant on Human Dignity*, 181.

⁸² “Kant’s Conception of Human Dignity”, 310.

“...la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno). De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra **dignidad**, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede sancionar.” (AA 04 405, destacado mío).

En este fragmento la “íntegra dignidad” es aludida como un atributo de fondo en las “leyes del deber”, a las que también se le adjudica cierta validez, pureza y rigor, lo que ratifica su sublimidad –en este caso– frente los móviles que se tienen por inclinación. Pareciera ser, a simple vista, que las leyes del deber son contrapuestas frente a los deseos e inclinaciones que tiene el ser humano común; sin embargo, el propósito de este fragmento es hacer ver que cuando el deber dista mucho de las inclinaciones, se tiende a optar inicialmente por aquello que las satisfaga antes que por lo que es moralmente correcto. Ahora bien, cuando las máximas de las acciones coinciden con estas leyes que el deber demanda, estamos frente a un comportamiento que resguarda íntegramente su dignidad y que responde a lo que sería una voluntad absolutamente buena. En términos prácticos, a estas alturas del análisis recién se muestra lo que sucede en el entendimiento común y se comienzan a esbozar los principios que se hayan tras estos comportamientos, por lo que la mayor profundidad conceptual viene en los siguientes capítulos de la GMS, de los cuales ya se abordó gran parte de uno en los anteriores apartados de este escrito.

Las dos siguientes menciones se encuentran al principio del segundo capítulo, “Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres” (AA 04 406–45), cuando Kant comienza a describir y profundizar en lo que sería una filosofía pura o metafísica de las costumbres –diferenciándola de una filosofía aplicada a la naturaleza humana–, en la cual se fundamentaría todo principio de moralidad *a priori* (AA 04 410, n*). A partir de esto se desprende que

“Una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de antropología, teología, física o hiperfísica, ni

mucho menos con cualidades ocultas..., no supone tan sólo un sustrato indispensable de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también puede ser práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy superior al del resto de los móviles, ya que aquella representación pura del deber desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su **dignidad** y puede aprender a dominarlas poco a poco...” (AA 04 410–11, destacado mío).

En esto consistiría la necesidad práctica de la razón, i.e. a pesar de los móviles que incentiven al ser humano común para actuar por inclinación, en última instancia, el deber tras la ley moral siempre tendrá más peso, aunque se decida actuar en contra de ello, ya que igualmente se tendrá consciencia de su implicancia y desacato. El fundamento de esto es el reconocimiento de la sublimidad o dignidad que se haya en la moralidad por sobre las inclinaciones personales, la cual se manifiesta enteramente en un comportamiento efectuado por una buena voluntad, pero su aprendizaje se va dando en la medida en que la persona va identificando los verdaderos motivos que hay tras su decisión y acción. Esa discriminación entre lo que es moralmente bueno y lo que no, viene dada por esta capacidad moral que se haya en todo ser humano, cuya dignidad podría irse perfeccionando hasta alcanzar su completa realización en la figura ideal del miembro legislador del reino de los fines.

La siguiente cita es expresada a continuación de la anterior, como una especie de consecuencia o, más bien, como conclusión de lo establecido previamente:

“... todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente *a priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su **dignidad** para servirnos como supremos principios prácticos; resulta igualmente que al añadir algo empírico sustraemos esa misma proporción a su auténtico influjo y a su valor ilimitado de las acciones...” (AA 04 411, destacado mío).

En este caso, la propiedad relacional de sublimidad es aplicada a los principios prácticos de la moralidad, debido a su origen *a priori* en la razón, que los posiciona por sobre cualquier otro elemento que tenga origen *a posteriori* en la experiencia. Además, el valor distintivo que le otorga la dignidad a este tipo de principios permite que sean caracterizados como “supremos”, i.e. aplicables para todo ser humano sin condiciones y sin contingencia. Hasta aquí, el análisis va sentando las primeras bases necesarias para definir luego el Imperativo Categórico que expresará el mandato exigido por la ley moral de manera necesaria y universal, aspirando así a lograr el principal propósito de la *Fundamentación*, avanzar en la búsqueda del principio supremo de la moralidad hasta lograr su establecimiento (AA 04 392).

Un poco más adelante en el texto, a partir de la discusión que se va desarrollando en torno al deber moral y la forma en que debiese ser expresado, Kant deriva la siguiente fórmula del Imperativo Categórico: “*obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*” (AA 04 421). El énfasis aquí está puesto en aquello que es la ley de la naturaleza, cuyo carácter universal viene dado por la aplicación que tendría ante todo ser racional. Hasta este punto solo estamos hablando de supuestos, porque el mismo autor asume que aún no ha justificado *a priori* el Imperativo Categórico (AA 04 425)⁸³; sin embargo, para avanzar hacia esta demostración, Kant establecerá algunas advertencias que se deben tener presentes, dentro de las que aparece la siguiente mención de dignidad, cito:

“... el deber debe ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que valer por lo tanto para todo ser racional... y *sólo por ello* ha de ser también una ley para toda voluntad humana. En cambio, lo que se deduzca a partir de la peculiar disposición natural de la humanidad, cuanto se deduzca de ciertos sentimientos y propensiones... es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley, puede suministrarlos un principio subjetivo según el cual nos permitimos tener inclinación y propensión obrar, pero no un principio objetivo conforme al cual quedemos *obligados* a obrar, aun cuando toda nuestra propensión, inclinación y orientación natural estuvieran en contra; es más, la sublimidad y la **dignidad** interna en un deber quedan tanto más demostradas cuantas menos a favor y más en su contra

⁸³ Cfr. Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, 108–9.

estén las causas subjetivas, sin que por ello se debilite lo más mínimo el apremio instado por el deber ni disminuya un ápice su validez.” (AA 04 425, destacado mío).

Este es otro de los casos en que explícitamente se relaciona la dignidad con la sublimidad en la GMS. Ambos conceptos destacan ahora por la suprema validez que le otorgan al deber, incluso cuando la máxima tras la acción humana se oponga en gran medida a los mandatos de la ley moral, tal como vimos en las anteriores referencias. Cabe mencionar que, para Schönecker y Schmidt, esta elevación que adquiere el deber corresponde solamente a un aspecto de lo que implica tener dignidad y no responde a una aplicación genérica en donde el deber se encuentre elevado por sobre todo lo demás, e.g. tal como cuando una persona es más alta que otra no quiere decir que sea la más alta de todas las personas.⁸⁴ Sin embargo, me parece que este ejemplo cae en un reduccionismo absurdo, ya que la teoría de Sensen especifica que la dignidad es una propiedad relacional que otorga sublimidad según el contexto en donde se mencione, especificando así qué elemento es elevado por sobre otro u otros y bajo qué criterio⁸⁵. Esto se ha ido aplicando y mostrando a lo largo del análisis realizado en este escrito, pero sobre todo en esta última sección, en donde la dignidad es atribuida a la moralidad en tanto forma de comportamiento obligada por deber y no como capacidad humana.

Finalmente, la última mención de dignidad a tratar aquí se sitúa de manera posterior al segmento citado en la segunda sección de este escrito, al final del segundo capítulo de la GMS, en la parte subtitulada “División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del admitido concepto fundamental de la heteronomía” (AA 04 441–45). Para contextualizar, la autonomía de la voluntad corresponde a la capacidad de darse leyes a sí misma (AA 04 440), mientras que la heteronomía se da cuando la ley es dictada a propósito de otro u otros elementos distintos de la voluntad misma (AA 04 441). Entonces, dada esta última modalidad, antes que la razón humana desarrolle adecuadamente su carácter crítico, debe probar mediante ensayo y error los distintos principios que motivan sus acciones, desprendiéndose de ello los principios empíricos –que parten del principio de la felicidad– y

⁸⁴ “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 88.

⁸⁵ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 310.

los racionales –que parten del principio de la perfección– (AA 04 441–42). Respecto del análisis de los primeros es que surge la siguiente mención, cito:

“...el principio de la *felicidad propia* es el más reprobable... porque coloca bajo la moralidad móviles que más bien socavan y aniquilan su sublimidad, al colocar en una misma clase a las motivaciones de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor cálculo, suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas. En cambio, el sentimiento moral, ese presunto sentido especial... se mantiene sin embargo más próximo a la moralidad y a su **dignidad**, porque rinde a la virtud el honor de atribuirle *inmediatamente* la complacencia y la más alta estima, sin espetarle a la cara que no es su belleza, sino sólo el provecho lo que nos une a ella.” (AA 04 442–43, destacado mío).

Aquí podemos establecer un paralelo entre el principio de la felicidad propia y el del sentimiento moral, ambos considerados como principios empíricos, de los que el primero se aleja de los parámetros de sublimidad que tiene la moralidad, mientras que el segundo se acerca a ellos o a su dignidad. Aunque en este caso no estén ligados explícitamente los conceptos de sublimidad y dignidad, es posible entenderlos como lo mismo de manera implícita, al hacer dicho paralelo entre ambos principios que son adscritos a la felicidad. Además, se habla solamente de cercanía o lejanía porque el principio de la moralidad que coincide plenamente con su dignidad viene dado desde la autonomía y la buena voluntad que se derivaría de ella, y no de la heteronomía en la que se encuentra circunscrita esta referencia. A pesar de esto, insisto en que la dignidad aquí es descrita como la sublimidad de la moralidad que refiere a su absoluta virtud y a la alta estima que se puede desprender de ella.

Añadiendo al análisis general el tratamiento de estas cinco menciones particulares, vemos que el rol de la dignidad pasa a tener una implicancia directa en los motivos que pudiesen incentivar el cumplimiento de una ley moral y, con ello, sería posible desprender de ahí el respeto al deber que el ser racional tendría en tanto creador de dicha ley y –a su vez– sometido a ella (AA 05 248). Ahora bien, es importante recalcar que el tratamiento del concepto *Würde* en la GMS es bien disperso y no está inmerso en fragmentos donde Kant justifique propiamente tal su teoría moral, sin embargo, eso no le quita complejidad ni

relevancia dentro de todo el entramado filosófico.⁸⁶ De la argumentación desarrollada a lo largo de este capítulo se puede reafirmar el planteamiento inicial de Oliver Sensen, entendiendo la dignidad como una propiedad relacional de sublimidad, pese a estar explícito en algunas partes que la *dignidad* no es sino un valor intrínseco (AA 04 435), ya que este uso fue meramente circunstancial, como un modo de ejemplificar su significado en antagonismo con el término de *precio* y las implicancias que conlleva cada uno de estos valores. En definitiva, considerando las 17 menciones, el rol que juega la dignidad en la GMS se corresponde como uno de los fundamentos y motores principales en torno a la rectitud moral y el respeto al deber, sin apelar con ello a un valor intrínseco o una propiedad metafísica.

⁸⁶ “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 400.

III

ACERCA DEL CONCEPTO “DIGNIDAD” EN LA MS

En la GMS Kant plantea que

“Una metafísica de las costumbres es, por lo tanto, absolutamente necesaria, no sólo por un motivo de índole especulativa, para explorar la fuente de los principios *a priori* que subyacen a nuestra razón práctica, sino porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento.” (AA 04 389–90).

Atendiendo primordialmente a la segunda cuestión, el autor divide la MS en dos partes: *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* y *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud*. Ambas doctrinas se diferencian principalmente por el tipo de legislación⁸⁷ al que atienden, siendo jurídica para la primera –correspondiente al actuar conforme a la ley, pero con móviles externos– y ética para la segunda –cuando el móvil del actuar coincide con el deber mismo que promulga la ley– (AA 06 219–20). Las 21 menciones del concepto *Würde* que hay en esta obra se hayan en la segunda parte, por lo que me limitaré solamente al análisis de ella, continuando con la propuesta de Oliver Sensen al establecer que la dignidad corresponde a una propiedad relacional, siguiendo lo planteado por el paradigma tradicional y descartando al paradigma contemporáneo, cuya justificación suele sustentarse en tres menciones que están en expresa relación con el concepto de valor (AA 06 435; 436; 462).⁸⁸

Ahora bien, la distribución de las 21 menciones se da de la siguiente manera: seis veces en relación con el deber en contra de la falsa humildad (AA 06 435–37), nueve en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos (AA 06 449; 462–68) y las seis restantes corresponden a menciones aisladas y particulares, de las cuales dos aparecen en la introducción de los deberes hacia sí mismo (AA 06 420), dos en el tratamiento del deber de no mentir (AA 06 429), una en la discusión de los deberes del amor hacia otros (AA 06

⁸⁷ Cfr. “Toda legislación... comprende dos elementos: primero, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil.” (AA 06 218).

⁸⁸ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 328. Cfr. *Kant on Human Dignity*, 191–94.

459) y, por último, una en la “Doctrina Ética del Método” (AA 06 483).⁸⁹ Aunque lo fundamental para sostener la teoría de Sensen radica solamente en las tres menciones relacionadas con el concepto de valor, de igual manera –a continuación– serán tratadas todas las demás, analizando su contexto y exponiendo las principales interpretaciones que se pueden desprender de ellas, con el fin de completar la perspectiva que tiene Kant sobre la dignidad en TL.

i. Uso en relación con el deber en contra de la falsa humildad

La Doctrina Ética Elemental que nos presenta Kant en un primer apartado de los Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud, está dividida en dos partes: *Deberes hacia sí mismo en general* (AA 06 417–47) y *Deberes de virtud hacia los demás* (AA 06 448–69). Atendiendo a la primera parte, la división de los deberes del ser humano para consigo mismo consta de deberes perfectos –de obligación estricta, cuya acción virtuosa es específica– y deberes imperfectos –de obligación amplia, cuya acción implica una diversidad de virtudes al ponerse como fin personal el de la humanidad– (AA 06 446–47); en cuanto a los deberes perfectos, se aplicará también una división subjetiva, correspondiente a la consideración que tendrá el ser humano respecto de sí mismo, ya sea como ser animal –*homo phaenomenon*– o únicamente como ser moral –*homo noumenon*– (AA 06 419–20). Las seis menciones del concepto “dignidad” en relación con el deber en contra de la falsa humildad se ubican dentro de los deberes perfectos que tiene el ser humano para consigo mismo en tanto ser moral, y dos de ellas están relacionadas explícitamente al concepto de valor (AA 06 435; 436).

Ahora bien, antes de abordar de lleno este uso, es necesario atender a un par de menciones aisladas y particulares, correspondientes a las que aparecen en la introducción de los deberes hacia sí mismo, cito:

“...en lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado *únicamente* como ser moral (sin atender a su animalidad), tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral,

⁸⁹ Sensen, *Kant on Human Dignity*, 192.

que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa.– Los vicios que se oponen a este deber son: la *mentira*, la *avaricia* y la *falsa humildad* (el servilismo). Estos vicios adoptan principios que contradicen directamente (ya por su misma forma) al carácter del hombre como ser moral, es decir, la libertad interna y la **dignidad** innata del hombre; lo cual es tanto como decir que erigen como principio no tener ningún principio y no tener tampoco ningún carácter; es decir, degradarse y convertirse en objeto de desprecio. – La virtud que se opone a todos estos vicios podría llamarse el *honor* (*honestas interna, iustum sui aestimun*) ...” (AA 06 420, destacado mío).

A partir de esta cita se puede establecer que la libertad interna del ser humano es aquel privilegio –o prerrogativa, para Sensen⁹⁰– que lo distingue como ser moral, la cual requiere reprimir los propios afectos para ser dueño de sí y dominarse mediante la dominación de sus pasiones, para que así su ánimo sea noble (AA 06 407). De esta forma, la obligación de los deberes perfectos radica –positivamente– en que el ser humano deberá actuar únicamente en virtud de su honor, según principios acordes a la dignidad humana presente de manera innata en su persona y, con ello, –negativamente– en la prohibición de obrar según máximas por inclinaciones. Sensen propone que este planteamiento entrega los precedentes necesarios para luego relacionar la dignidad como expresión de sublimidad en AA 06 462⁹¹, en tanto sitúa al ser moral del ser humano por sobre todo otro ser y cosa, debido únicamente a su libertad interna de actuar por principios y no por inclinaciones.⁹²

Contrario a la virtud del honor acuñada en este tipo de deberes –como vimos en la cita anterior– se presentan tres vicios: la mentira, la avaricia y la falsa humildad. Para Kant, lo que diferencia al vicio de la virtud es la cualidad que adquieren sus máximas en relación con la ley moral que le corresponde (AA 06 404): mientras la virtud tiene por principio de su acción la máxima del deber por el deber, el vicio tiene por principio una trasgresión deliberada de él (AA 06 390). En este sentido, considerando que los deberes contrarios a estos vicios son aquellos que tiene el ser humano consigo mismo –únicamente– como ser

⁹⁰ 193.

⁹¹ “... en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres...” (AA 06 462). Esta mención será analizada en detalle en el segundo apartado de este capítulo.

⁹² *Kant on Human Dignity*, 193.

moral, dicha transgresión provoca el desprecio personal de la dignidad humana y su libertad interna, rechazando así propiamente tal a su ser moral.

A continuación, en el tratamiento del deber de no mentir, surgen nuevamente dos menciones aisladas y particulares que tienen relación con el contexto general antes descrito sobre los deberes perfectos del ser humano para consigo mismo en tanto ser moral. En este fragmento Kant señala que

“La mentira puede ser externa (*mendacium externum*) o también interna.– Por medio de aquella el mentiroso se convierte en objeto de desprecio a los ojos de otros, pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual es todavía peor, y atenta contra la **dignidad** de la humanidad en su propia persona; con lo cual el daño que de ahí puede resultar para otros hombres no afecta a la especificidad del vicio (porque entonces consistiría únicamente en la violación del deber hacia otros) y, por tanto, aquí no tenemos en cuenta ni siquiera el daño que el mentiroso se hace a sí mismo; porque en ese caso, como falta de prudencia, se opondría a la máxima pragmática, no a la máxima moral, y no podría considerarse en absoluto como infracción del deber.– La mentira es rechazo y –por así decirlo– destrucción de la propia **dignidad** de hombre.” (AA 06 429, destacado mío).

Respecto del concepto que estamos analizando, no se añade nada nuevo a lo ya establecido en la introducción general de este tipo de deberes. Aquí solamente se reafirma su presencia en toda persona –debido a su capacidad de moralidad–, pero además se muestra una forma específica de atentar en contra de ella. El deber de no mentir implica la obligación de veracidad y su vicio es considerado el peor, porque el ser humano se utiliza a sí mismo como medio para aparentar engaño, despojándose de su calidad de persona y, con ello, faltando a su dignidad innata (AA 06 429–30). Según lo visto en el capítulo anterior, esta transgresión del deber consigo mismo atenta directamente contra la Fórmula de la Humanidad, por lo que nuevamente surge la cuestión de considerar al ser humano como poseedor de un valor absoluto –en tanto es tratado como fin en sí mismo– (AA 04 428).

Precisamente, entrando de lleno en el uso en relación con el deber en contra de la falsa humildad⁹³, la primera mención de “dignidad” que surge en este contexto es una de las

⁹³ Cabe mencionar que este corresponde al tercer deber del ser humano para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral, que enuncia Kant. El segundo es el deber en contra de la avaricia (AA 06 432–34),

que se encuentra expresamente correspondida con el concepto de valor y, por lo tanto, constituye una parte fundamental de la argumentación que entregará Sensen, Schönecker y Schmidt para sostener sus respectivas interpretaciones acerca de la dignidad en la TL; cito:

“[§11.1] Ahora bien, el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; [§11.2a] porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, [§11.2b] es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), [§11.2c] gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, [§11.2d] puede medirse con cualquier otro de esta clase [§11.2e] y valorarse en pie de igualdad.” (AA 06 434–35, destacado mío⁹⁴).

Dado que la carga de prueba siempre apunta a la teoría revisionista, comenzaré el análisis de este fragmento con el planteamiento de la lectura *standard*, para luego contrastar sus principales puntos con la propuesta de Sensen. Lo primero que hacen Schönecker y Schmidt es reconstruir las tres primeras oraciones que se hayan en la cita (distinguidas entre corchetes), estableciendo como sujeto común en ellas el ser moral del ser humano⁹⁵, para luego analizar la conexión lógica implicada entre estas afirmaciones. La primera quedará planteada así: “[§11.1]** The moral subject is exalted above any price.”⁹⁶, la segunda dirá “[§11.2a]* The moral subject is to be valued as an end in itself.”⁹⁷, mientras que la tercera se subdividirá en dos afirmaciones: “[§11.2b¹] The moral subject possesses a dignity... [§11.2b²] The moral subject possesses an absolute inner value.”⁹⁸.

A partir de esta reestructuración, los autores procederán a analizar por separado los principales conectores que le dan sentido al fragmento en general. En primer lugar, se referirán al *porque*⁹⁹ que entrelaza [§11.1] con [§11.2], estableciendo –a simple vista– que la valoración del sujeto moral como fin en sí mismo es la razón por la cual es situado por encima

el cual no será tratado en esa ocasión, ya que no contiene ninguna mención del concepto que nos interesa, i.e. *dignidad*.

⁹⁴ Las numeraciones entre corchetes –[...]– y su destacado corresponden a Schmidt y Schönecker, “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 132.

⁹⁵ 132–33.

⁹⁶ 134.

⁹⁷ 133.

⁹⁸ 134.

⁹⁹ En inglés: *for*; en alemán: *denn* (134–36).

de todo precio.¹⁰⁰ Ahora bien, las implicancias de esto se encuentran en directa relación con lo planteado por Kant en torno a la Fórmula de la Humanidad en la GMS (AA 04 428), por lo que Schönecker y Schmidt referirán dicho pasaje para complementar los tres argumentos que levantan alrededor de la reformulación de [§11.2a], los cuales son: 1) el concepto en alemán que refiere a “valorar” es *schätzen*, cuyo significado no tiene relación con “respetar”, que es el trato que se le da exclusivamente a personas, sino que tiene relación con la distinta valoración que se da entre cosas y personas; 2) no hay implicación lógica ni retórica que descarte que el ser humano sea –propriadamente tal– un fin en sí mismo, dado a que es valorado como tal; y 3) en [§11.1], mediante la expresión *está* se afirma la existencia del sujeto moral elevado por sobre todo precio, lo cual no puede ser sin que tal sujeto sea efectivamente un fin en sí mismo.¹⁰¹ En consecuencia, dicha reformulación quedará de la siguiente manera: “[§11.2a]** The moral subject is an end in itself.”¹⁰², lo cual implica que sean tratados como tal y, con ello, que sean situados por sobre todo precio.

Continuando con el análisis de conectores, en segundo lugar, corresponde ahondar en el *es decir*¹⁰³ ubicado en [§11.2b]. La relación que entrega este elemento puede ser de dos tipos, explicativa –refiriendo a lo que ya fue dicho– o argumentativa –añadiendo una consecuencia a partir de lo dicho anteriormente– y, para definir qué sentido es pertinente en esta ocasión es necesario primero entender la relación entre poseer una dignidad y poseer un valor interno absoluto.¹⁰⁴ Tal como fue manifestado en el capítulo anterior, para Schönecker y Schmidt el concepto de dignidad es meramente una especie de *catchword* para referir a dicho valor¹⁰⁵ –cuyo opuesto sería el concepto de precio–, por lo que no hay añadidura de ninguna consecuencia; es más, la posesión de dignidad es identificada con la posesión de un valor intrínseco, lo cual corresponde a una relación meramente explicativa, siendo esta misma función la que cumple el conector *es decir*.¹⁰⁶ El alcance de esta relación puede estar limitado solo hasta [§11.2b], como también puede que se extienda hasta [§11.2e], por lo cual

¹⁰⁰ 134.

¹⁰¹ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 135.

¹⁰² 136.

¹⁰³ En inglés: *i.e.*; en alemán: *d.i.* (136–37).

¹⁰⁴ 136.

¹⁰⁵ Cfr. “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, 88.

¹⁰⁶ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 137.

–para dilucidar esta cuestión– los autores proponen seguir con el análisis del siguiente conector y así luego concluir con las implicancias generales que se recogen de la cita.

Entonces, en tercer lugar, veremos la función que toma *gracias a la cual*¹⁰⁷ al conectar [§11.2c-e] con lo anterior. Schönecker y Schmidt realizan una reconstrucción de las últimas tres oraciones citadas, juntándolas en un solo enunciado y simplificando los términos que están involucrados, para así destacar exclusivamente su idea principal: “[§11.2c-e]* The human being is the object of respect and possesses moral equality.”¹⁰⁸. A partir de esto, los autores se cuestionan si esta afirmación es derivada a causa del concepto de fin en sí mismo en [§11.2a] o de la dignidad y el valor interno absoluto en [§11.2b]¹⁰⁹, para lo cual desarrollarán una argumentación de dos partes: por un lado, dado que el concepto de “fin en sí mismo” no es bien definido en la Fórmula de la Humanidad –donde solo refiere a parámetros normativos–, solamente queda entenderlo como un término valorativo, siendo algo que vale en sí mismo; por otro lado, es correcto señalar que esta característica del ser humano le permite infundir respeto y aspirar a la igualdad moral, sin embargo, lo importante a destacar aquí es que dicha medición entre pares requiere de un parámetro que permita establecer una valoración en igualdad, el cual sería la dignidad en tanto valor interno absoluto.¹¹⁰

En vista y consideración del análisis anterior, estos autores concluirán que “...value is by no means a derivate concept for Kant, and therefore the revisionist reading is fallacious; as we have seen, the semantic content of ‘end in itself’ is strongly related to it.”¹¹¹. Además de lo que ya fue expuesto, para justificar la identificación de la dignidad humana con el concepto de valor interno absoluto –característico del *fin en sí mismo*–, sistematizarán la concepción de lo es referido por *interno* en dos aspectos: en primer lugar, en oposición al “valor externo” que Kant caracteriza en términos de utilidad, en tanto el ser humano puede proponerse fines distintos de sí mismo (AA 06 434); en segundo lugar, en concordancia con la característica de innates de la dignidad humana –como vimos en AA 06 420–, cuya

¹⁰⁷ En inglés: *by which*; en alemán: *wodurch* (137–42).

¹⁰⁸ 138.

¹⁰⁹ La traducción al español de Adela Cortina y Jesús Conill indica inmediatamente que el conector refiere a la dignidad, ya que utilizan un pronombre femenino: “gracias a **la** cual” (*La Metafísica de las costumbres*, 299, destacado mío).

¹¹⁰ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 139–40.

¹¹¹ 141.

reafirmación se da en una de las menciones venideras (AA 06 436) y, justamente, de donde Schönecker y Schmidt la entienden como una propiedad independiente que se haya intrínsecamente –por igual– en todo ser humano.¹¹²

Atendiendo ahora a la lectura revisionista del pasaje antes citado, Sensen admitirá que a primera vista parece ser evidente la predominancia del paradigma contemporáneo de la dignidad, al considerar que el ser humano en tanto sujeto moral –*homo noumenon*– posee un valor inherente que solo existiría ontológicamente y no en nuestro mundo conocido por experiencia, como *homo phaenomenon*.¹¹³ Sin embargo, sostendrá que esta y las siguientes menciones que aparecen en relación con el deber en contra de la falsa humildad, refieren al paradigma tradicional de dignidad, en tanto que el valor aludido es moral y en la moralidad es característico el valor de sublimidad, que la posiciona por sobre otras formas de comportamiento.¹¹⁴ Su argumentación comenzará con la consideración de que la falsa humildad es “...la degradación del propio valor moral, proyectada únicamente como medio para adquirir el favor de otro...” (AA 06 435–36), por lo que el deber aquí consistiría en cumplir la ley moral interna, siguiendo el principio de igualdad moral establecida en [§11.2d-e], cuyo valor incondicional viene dado en la buena voluntad que cumple dicha ley.¹¹⁵ Para Oliver Sensen, el concepto de valor que aquí utiliza es el mismo que Kant refiere en la GMS cuando está en directa relación con la dignidad humana, por lo que se siguen los mismos argumentos explicados en el capítulo anterior¹¹⁶.

En cuanto a la relación que se establece en [§11.2b-c], entre la dignidad como valor interno absoluto y el respeto que se le debe a todo ser humano, el autor dirá que nada sugiere que ella sea el fundamento del requerimiento de respeto; porque, considerando que esto se dice respecto del ser humano en tanto ser moral, este está sujeto a los mandatos del Imperativo Categórico y su valor se reconocerá cuando cumpla con la ley moral a través de la buena voluntad, siendo el respeto un sentimiento moral ante la misma ley –propriadamente tal– que otras personas cumplen y dan ejemplo (cfr. AA 04 401, n.*).¹¹⁷ Ahora bien, como

¹¹² 141–42.

¹¹³ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 329.

¹¹⁴ *Kant on Human Dignity*, 195.

¹¹⁵ 195.

¹¹⁶ Cfr. pp.28–30 del Capítulo II de este escrito.

¹¹⁷ *Kant on Human Dignity*, 195–96.

ya se ha expresado antes, la dignidad correspondería así a una propiedad relacional que valora a la moralidad de manera sublime, adecuando el criterio de su relación y aquello por sobre lo que se eleva según el contexto al que refiera. Como parte del desarrollo para justificar esta postura, Sensen referirá a la siguiente mención que se haya en el tratamiento del deber en contra de la falsa humildad, que se ubica algunas líneas más adelante de la última que vimos; esta dice:

“Puesto que no sólo ha de considerarse como persona en general, sino también como hombre, es decir, como persona sometida a deberes que le impone su propia razón, **su escaso valor como *hombre animal* no puede perjudicar a la conciencia de su dignidad como *hombre racional*** y, atendiendo a esta última, no debe renunciar a la autoestima moral; es decir, no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí mismo un deber, humillándose y de un modo *servil* (*animo servili*), como si se tratara de un favor; no debe renunciar a su **dignidad**, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral, y esta *autoestima* es un deber del hombre hacia sí mismo.” (AA 06 435, destacado mío).

La frase destacada nos muestra el contraste necesario entre los distintos valores bajo los cuales se puede considerar el ser humano, siendo inferior como *homo phaenomenon* y superior como *homo noumenon*. Esta distinción se da por la capacidad de participar en la moralidad, cuyo valor de sublimidad exige el deber de la autoestima acorde a la igualdad previamente establecida en [§11.2d-e], de donde se espera que el ser humano alcance efectivamente una buena voluntad.¹¹⁸ En la segunda mención de la cita se entrelaza directamente la dignidad con la conciencia de sublimidad a la que todo sujeto moral debe aspirar, correspondiendo el rechazo de esta al vicio que –en este caso– se llama servilismo o falsa humildad.

Esta marca textual apoya explícitamente la lectura revisionista de Sensen, sin embargo, después de unos párrafos viene la segunda mención de dignidad que tiene relación con el concepto de valor interno, la cual sugiere –en primera instancia– que el paradigma referido es el contemporáneo; cito:

¹¹⁸ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, 329; *Kant on Human Dignity*, 196.

“De nuestra comparación sincera y precisa con la ley moral (con su santidad y rigor) tiene que seguirse inevitablemente una verdadera humildad: pero del hecho de que seamos capaces de tal legislación interna, del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la *elevación* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una **dignidad** que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo.” (AA 06 436, destacado mío).

Para Schönecker y Schmidt este párrafo –último del §11– ratifica su postura principal de la dignidad como valor intrínseco que posee el sujeto moral, gracias a la cual este es concebido como objeto de respeto y se le reconoce la igualdad moral, ya que dicha capacidad de legislación interna destaca este valor superior implicado en la autoestima.¹¹⁹ En la vereda opuesta encontramos a Oliver Sensen, quien defiende la presencia del paradigma tradicional, señalando que el valor interno referido es concerniente a la moralidad del ser humano y no a él propiamente tal, por lo que dicha dignidad inalienable eleva o posiciona por sobre otras formas de comportamiento a la idea de ser moralmente bueno, i.e. actuar conforme a una voluntad absolutamente buena.¹²⁰

Una diferencia importante de destacar entre ambas interpretaciones, además del contenido claramente opuesto, es la forma en que los autores abordan el análisis de los pasajes. Para Schönecker y Schmidt es preferible adentrarse detalladamente en el párrafo mismo de la mención –aludiendo a otras referencias solamente respecto de los conceptos clave utilizados–, antes que sobreinterpretar la cita, como sugieren que lo hace Oliver Sensen.¹²¹ A diferencia de esta consideración, a mi parecer, este autor hace un trabajo adecuado al tratar otros pasajes de la TL distintos de la mención principal discutida, para así entregar una interpretación completa del uso que se le da al concepto de dignidad dentro del escrito en general y –al mismo tiempo– dar sentido a su aplicación particular, sobre todo cuando a simple vista se ve un paradigma distinto al de su postura.

¹¹⁹ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 140–41.

¹²⁰ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 330; *Kant on Human Dignity*, 197.

¹²¹ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”. 135; n.28.

Ya quedaron expuestas ambas interpretaciones y sus respectivos argumentos concernientes a esta primera sección, sin embargo, aún quedan dos menciones más que aparecen en este contexto, enmarcadas en el §12 que trata exclusivamente de una ejemplificación:

“Este deber, referente a la **dignidad** de la humanidad en nosotros, y que es, por tanto, también un deber hacia nosotros mismos, puede hacerse más o menos visible en los siguientes ejemplos. [párrafo aparte] ...Arrodillarse o postrarse, aunque sea para manifestar de este modo sensiblemente la veneración por los objetos celestes, es contrario a la **dignidad** humana, como también invocarlos en presencia de imágenes; porque en ese caso no os humilláis ante un *ideal* que os presenta vuestra propia razón, sino ante un *ídolo* que es vuestra propia obra.” (AA 06 436–37, destacado mío).

Estas menciones no agregan nada nuevo y funcionan de igual manera para ambas interpretaciones, ya que sólo repiten el lugar que toma la dignidad dentro del deber de autoestima del ser humano para consigo mismo en tanto sujeto moral y –de manera contraria– respecto del vicio que se le opone, la falsa humildad.

ii. Uso en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos

Como ya se señaló al comienzo del apartado anterior, los *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud* contienen *Deberes hacia sí mismo en general* (AA 06 417–47) y *Deberes de virtud hacia los demás* (AA 06 448–69). La división de esta segunda parte consta de dos capítulos: *Los deberes hacia los demás, considerados únicamente como hombres* (AA 06 448–68) y *Deberes éticos de los hombres entre sí, atendiendo a su estado* (AA 06 468–69). Las nueve menciones correspondientes a este apartado se concentrarán en la segunda sección del primer capítulo llamada *Los deberes de virtud hacia otros hombres, nacidos del respeto que se les debe* (AA 06 462–68), con excepción de una que se haya en la primera sección, titulada *El deber de amar a otros hombres* (AA 06 448–61).

Dicha sección comienza explicando que los deberes hacia las y los demás pueden ser meritorios –que obligan también a la otra persona– u obligatorios –solamente para quien los ejerce–, los cuales son acompañados en la práctica por el sentimiento del amor y/o del respeto, predominando siempre el principio de uno de ellos (AA 06 448). Kant no se refiere

al amor de manera estética, ni en cuanto a complacencia, sino que lo entenderá como una máxima de benevolencia que implica beneficencia (AA 06 449). Luego de esto añade:

“Exactamente lo mismo hemos de decir del *r e s p e t o* que tenemos que manifestar a otros: que no entendemos simplemente el *sentimiento* que surge al comparar nuestro propio *valor* con el de otro (como siente por mera costumbre un niño hacia sus padres, un alumno hacia su maestro, un inferior, en general, hacia su superior), sino sólo una máxima de restringir nuestra autoestima por la **dignidad** de la humanidad en la persona de otro, por tanto, el respeto en sentido práctico (*observantia aliis praestanda*).” (AA 06 449, destacado mío).

En esta cita se evidencia que Kant entiende el respeto a partir de dos nociones: “*reverentia*” (AA 06 436), por un lado, referente al sentimiento moral de estima involuntaria ante quien cumple la ley y es así ejemplo de una buena voluntad (cfr. AA 04 401, n.*); y “*observantia*”, por otro lado, entendida como el respeto que debe ser mostrado –en sentido práctico– a las demás personas y que implica la restricción de nuestra autoestima en favor de la dignidad humana presente en ellas.¹²² Según Sensen, al presentar el respeto bajo esta forma, el autor no está introduciendo una nueva justificación para la moralidad, sino que se ciñe al mero cumplimiento de la ley moral comandada por su propia razón bajo la forma del Imperativo Categórico.¹²³

Luego de esto, antes de adentrarse de lleno en la segunda sección –que contiene las demás menciones de este uso–, en la discusión de los deberes del amor hacia otros aparece una mención aislada y particular, ubicada específicamente en el apartado de *Los vicios de misantropía directamente opuestos (contrarie) a la filantropía* (AA 06 458–61). Kant dirá que esta última es el amor práctico a los seres humanos, consistente en benevolencia activa, mientras que la misantropía –como su contrario– corresponde, en términos generales, a la dicha que se tiene frente al mal ajeno (AA 06 450). En este sentido, los deberes del amor son de beneficencia –ponerse como fin el bienestar ajeno–, gratitud –honrar a quien nos benefició, activa o afectivamente– y simpatía –compartir el sentimiento ajeno– (AA 06 452–56). Sus vicios correspondientes son la envidia –disgusto o sufrimiento por el bienestar

¹²² Sensen, “Kant’s Constitutivism”, 208. Cfr. Schmidt y Schönecker, “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 142–43.

¹²³ “Kant’s Constitutivism”, 209–10.

ajeno–, la ingratitud –desagradecimiento u odio a quien nos benefició– y la alegría por el mal ajeno (AA 06 458–59). La mención de *dignidad* surge en el desarrollo del concepto de ingratitud, señalando que

“El fundamento de la posibilidad de un vicio semejante radica en el deber hacia sí mismo, mal entendido, de no necesitar ni exigir la beneficencia ajena porque nos impone una obligación con ella, sino soportar sólo las penas de la vida antes que molestar a otros, contrayendo así deudas (obligaciones) con ellos: porque tememos caer de este modo en ese nivel inferior del protegido con respecto a su protector; lo cual se opone a la auténtica autoestima (estar orgulloso de la **dignidad** de la humanidad en su propia persona).” (AA 06 459, destacado mío).

La idea principal en esta cita tiene relación con el principio de igualdad y universalidad en la ley moral, lo cual implica que en estos deberes la benevolencia no solo sea para con el resto, sino también para conmigo –en tanto sujeto moral–, i.e. recíproca (AA 06 451). La ingratitud es contraria al deber obligatorio de la gratitud que surge como consecuencia de la beneficencia –deber meritorio–, es por esto que Kant señala a este vicio como un deber malentendido para consigo mismo –el de la autoestima–, que en realidad corresponde al reconocimiento de la dignidad humana en nosotros/as. Este uso del concepto remite al sentido expresado al comienzo del §11, en tanto valor interno que nos permite establecer una igualdad moral entre nuestra persona y las demás (AA 06 434–35)¹²⁴, ante lo cual es derivado erróneamente –por quien cae en este vicio– el tratar de evitar cualquier beneficio ajeno, para no tener que someterse a una posición inferior de “protegido”, confundiendo así el respeto en sentido práctico con el mero sentimiento de comparación de valores subjetivos entre las personas (AA 06 449).

Habiendo atendido a esta mención aislada y particular, es pertinente retomar las ocho menciones restantes de la dignidad en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos, correspondiente a la segunda sección antes mencionada. A continuación, la referencia que sigue es la tercera y última relacionada explícitamente con el concepto de valor, cito:

¹²⁴ Cfr. la justificación de Sensen, Schönecker y Schmidt en las pp.47–51 de este escrito.

“...el *respeto* que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una **dignidad** (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse.” (AA 06 462, destacado mío).

Siguiendo la lectura tradicional, tal como hacen Schönecker y Schmidt, de esta definición se sigue que la dignidad es un valor subyacente en todo ser humano y una cualidad que justifica el respeto que se le debe a toda persona en su reconocimiento.¹²⁵ A partir de esto y aludiendo a la distinción –tratada anteriormente– entre *reverentia* y *observantia*, los autores dirán que incluso este último –siendo una obligación en sentido práctico– reconoce la dignidad como propiedad no relacional, al establecer como máxima el respeto a las y los demás basado en su valor incondicional.¹²⁶ A pesar de que ellos no le dan cabida a la lectura revisionista, Oliver Sensen insistirá en que el sentido práctico de la noción de respeto pone en evidente conexión el valor de la dignidad con su capacidad de moralidad, por lo que la cita no estaría expresando su reconocimiento como justificación del respeto, sino como indicación de qué es aquello que debe ser respetado en las personas, situándolas así a todas dentro de un mismo rango de sublimidad.¹²⁷

Estas dos interpretaciones, completamente distintas, continuarán el desarrollo de su argumentación siguiendo con el análisis del siguiente párrafo, el cual contiene tres menciones del concepto en cuestión; cito:

“[§38.1] La humanidad misma es una **dignidad**; [§38.2a] porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, [§38.2b] y en esto consiste precisamente su **dignidad** (la personalidad), [§38.2c] en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. [§38.3a] Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), [§38.3b] tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, [§38.3c] que está

¹²⁵ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 142.

¹²⁶ 142–43.

¹²⁷ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 330; *Kant on Human Dignity*, 197–98.

obligado a reconocer prácticamente la **dignidad** de la humanidad en todos los demás hombres...” (AA 06 462, destacado mío¹²⁸).

Schönecker y Schmidt comenzarán desentrañando la primera afirmación –[§38.1]–, señalando que Kant hace énfasis en “la humanidad misma” –absteniéndose de solo decir *la humanidad*– para resaltar la calidad del sujeto moral en independencia de las relaciones sociales y su utilidad; además, al predicar que ella *es una dignidad*, estaría expresando este concepto como propiedad objetiva e intrínseca del sujeto moral, lo que permite reconstruir la oración bajo la siguiente forma: “[§38.1]* The moral subject is an absolute value.”¹²⁹. Respecto de [§38.2a-b] los autores aludirán a la justificación ya entregada¹³⁰ para establecer que ser tratado como fin en sí mismo es equivalente a ser un fin en sí mismo, derivando de esto que “[§38.2b]* The dignity of the human being is grounded in it being an end in itself.”¹³¹

En cuanto a la oración que sigue a continuación –“[§38.2c] By his dignity the human being raises himself above all other things.”¹³²–, los autores admitirán que la elevación moral es uno de los aspectos implicados en la posesión de dignidad, e.g. al considerar que una persona se encuentra en una posición superior respecto de un animal, lo cual solo tendrá sentido si se tiene un criterio para establecer esta relación, correspondiente al valor intrínseco de la dignidad que solamente las personas tienen.¹³³ Si esto no se siguiera así y la dignidad fuese entendida como consecuencia del respeto al sujeto moral, entonces se caería en una rareza según la reconstrucción “[§38.3c]* It is a duty to acknowledge the dignity of the moral subject.”¹³⁴, ya que este deber aparecería como distinto y posterior al deber de respetar a todo ser humano por igual.¹³⁵ Todas estas apreciaciones intentan desestimar la teoría de Sensen, atacando directamente las marcas textuales que tiene a su favor, por lo que veremos a continuación cómo efectivamente este autor sostiene su postura.

¹²⁸ Las numeraciones entre corchetes [...] y su destacado corresponden a Schmidt y Schönecker, “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 144.

¹²⁹ 144.

¹³⁰ Cfr. pp.47–48 de este escrito.

¹³¹ “Kant’s Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”, 144–45.

¹³² 145.

¹³³ 145–46.

¹³⁴ 146.

¹³⁵ 146–47.

Siguiendo lo anteriormente expuesto por Oliver Sensen, dado que en §37 Kant explica lo que debe ser respetado en el ser humano, en §38 desarrollará el porqué de esto. Según la teoría revisionista, la primera mención del concepto en cuestión –ubicada en [§38.1]– quiere decir que “Humanity is elevated over the rest of nature.”¹³⁶, utilizando los mismos argumentos expuestos –en mayor medida– en el capítulo II de este escrito. Seguido a esto, viene la justificación de su elevación en [§38.2a], de lo cual se entiende que la capacidad de moralidad –participación en la ley moral– le otorga al ser humano la propiedad de dignidad y mediante la Fórmula de la Humanidad se expresa el respeto que se le debe; de esta forma, la segunda mención en la cita –[§38.2b-c]– reafirma las implicancias de esta interpretación mediante el reconocimiento de la elevación del sujeto moral, permitiendo que la justificación del respeto sea –precisamente– dicha Fórmula.¹³⁷ Finalmente, en [§38.3a-c] se especifica que la autoestima es lo que debe ser respetado en las demás personas, la cual es necesaria –en tanto todo sujeto moral también debe respetar su autoestima– y se conecta con la dignidad en la implicación del esfuerzo para alcanzar el valor absoluto de una buena voluntad, a través de la realización de la dignidad inicial presente en todo ser humano.¹³⁸

Esta argumentación termina con lo indicado en §39, donde Kant nuevamente señala que incluso una persona que no cumpla sus deberes merece respeto, en su calidad de sujeto moral, ya que “...nunca puede perder toda disposición al bien.” (AA 06 463–64). En torno a esta idea, Sensen indicará que todo ser humano –en tanto ser moral– posee una dignidad inicial que le permite actuar bajo su libertad interna y ceñirse a lo que el Imperativo Categórico demanda; esto corresponde a lo que debe ser respetado en otros/as, debido a su tendencia de una voluntad absolutamente buena y cuyo valor se alcanza cuando su dignidad es completamente realizada, siendo todo esto representado a través de la Fórmula de la Humanidad.¹³⁹ Esto desestima toda posibilidad de afirmar que Kant utiliza el uso contemporáneo al referir este concepto en conjunto con el de valor interno, por lo que todas las demás referencias pueden sumarse a la interpretación que defiende el uso tradicional de

¹³⁶ *Kant on Human Dignity*, 199.

¹³⁷ 199–200.

¹³⁸ “Kant’s Conception of Human Dignity”, 330–31; *Kant on Human Dignity*, 200.

¹³⁹ *Kant on Human Dignity*, 201.

este concepto en Kant. En resumidas cuentas, Sensen dirá que “He merely uses ‘dignity’ and the Formula of Humanity [en TL] to bring the same claims closer to intuition.”¹⁴⁰

Ahora bien, aún quedan cuatro menciones de “dignidad” en conexión con los deberes del respeto hacia otros seres humanos que –aunque no sean fundamentales– completan el análisis que estamos realizando, por lo que serán brevemente tratadas a continuación. En §40 Kant hablará del respeto en tanto *reverentia*, indicando que

“...el respeto debido a otros hombres que nos dan ejemplo no puede degenerar en la ciega imitación (porque entonces el uso, *mos*, se eleva a la **dignidad** de ley); semejante tiranía de la costumbre popular se opondría al deber del hombre hacia sí mismo.” (AA 06 464, destacado mío).

En esta ocasión la dignidad referida está en conexión con la moralidad y su sentido tiene relación con dos menciones de la GMS en donde es expuesta su dualidad, entendiéndola como la capacidad presente en toda persona para dar y someterse a leyes universales – dignidad inicial–, pero también como un reconocimiento de virtud en aquella persona que cumple sus deberes –dignidad realizada– (AA 04 439–40)¹⁴¹. En este contexto, el respeto que esto exige para con el sujeto moral, tiene que ver con la conciencia del deber mismo (AA 04 464) y el reconocimiento de la dignidad humana en todo sujeto moral, no con la costumbre –*mos*– de su repetición cuando las acciones son correspondidas con una buena voluntad.¹⁴²

Este mismo sentido es aludido en el último uso aislado y particular, ubicado en la segunda parte de los *Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud*, correspondiente a la *Doctrina Ética del Método* (AA 06 477–91), cuya primera sección –*La didáctica ética*– contiene un *Fragmento de un catecismo moral* (AA 06 480–84) en donde aparece esta siguiente mención; cito:

“Es la *depravación*, no el efecto *perjudicial* del vicio (para el autor mismo) lo que ha de destacarse por doquier. Porque cuando no realzamos sobre todas las cosas la **dignidad** de la virtud en las acciones, desaparece el concepto mismo de deber y se

¹⁴⁰ 202.

¹⁴¹ Cfr. pp.33–35 del Capítulo II de este escrito.

¹⁴² Para Oliver Sensen, aunque el sentido de la dignidad referida tenga relación con la moralidad, su uso estricto apunta en otra dirección: el paradigma aristocrático, ya que hace referencia a la falsa elevación que adquiriría dicha costumbre al ser posicionada como dignidad de ley (*Kant on Human Dignity*, 192).

deshace en prescripciones únicamente pragmáticas; ya que entonces desaparece la nobleza del hombre en su propia conciencia y se vende por un precio, el precio que le ofrecen las inclinaciones engañosas.” (AA 06 483, destacado mío).

Esta cuestión alude a la tendencia del ser humano hacia una buena voluntad y el valor de sublimidad que desarrolla aquella persona que actúa por conciencia del deber, únicamente debido a su moralidad. Así, siguiendo a Sensen, la dignidad se muestra aquí como una propiedad que se va perfeccionando –desde un nivel inicial hasta uno de completa realización– acorde a las acciones virtuosas que desarrolle el sujeto.¹⁴³ En caso contrario –cuando se desatiende al deber y se cae en un vicio–, el único valor que se reconoce en la persona es el del precio que le costó la inclinación tomada por máxima.

Las siguientes menciones se hayan bajo el apartado *Vicios que violan el deber de respetar a los demás hombres* (AA 06 465–68), los cuales corresponden a la soberbia, la maledicencia y la burla (AA 06 465). En el tratamiento de este último se concentran las apariciones restantes:

“...si el objeto no es propio para chanzas, sino un objeto tal que la razón toma en él necesariamente un interés moral, por muchas burlas que haya proferido el adversario, habiendo dado a la vez con ello otros tantos motivos para reírse, es más adecuado a la **dignidad** del objeto y al respeto a la humanidad no defenderse del ataque o defenderse con **dignidad** y seriedad.” (AA 06 467, destacado mío).

La primera mención refiere a algo que genera interés moral en la razón, de lo cual podemos entender que el objeto de burla es una persona que está siendo utilizada como medio y no tratada como fin en sí mismo, por lo que el sentido aquí expresado de la dignidad tiene relación con la moralidad –al igual que las dos menciones anteriores–.¹⁴⁴ El deber que se opone a este vicio apunta al respeto por el sujeto moral, apelando siempre al resguardo de la dignidad humana, incluso si la situación genera cierto bienestar momentáneo, como lo es la risa. En cuanto a la segunda mención, el contexto sigue siendo el mismo, pero el sentido apunta a la forma de afrontar esta situación burlesca, desde un comportamiento posicionado

¹⁴³ *Kant on Human Dignity*, 167; “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”, 396.

¹⁴⁴ Cfr. Sensen, *Kant on Human Dignity*, 193.

como superior, siendo esta una referencia al paradigma aristocrático del concepto “dignidad”.¹⁴⁵ La última mención pendiente sigue este mismo sentido, cito:

“Los diferentes tipos de respeto que hemos de demostrar a otros, según la diversidad de condición entre los hombres o de sus relaciones contingentes, es decir, las de edad, sexo, linaje, fuerza o debilidad, o incluso de posición y **dignidad**, que descansan en parte en disposiciones arbitrarias, no deben exponerse y clasificarse detalladamente en los principios *metafísicos* de la doctrina de la virtud, porque aquí sólo tratamos de los principios puros racionales de la misma.” (AA 06 468, destacado mío).

En este caso la referencia aristocrática es más evidente, ya que la dignidad se enuncia explícitamente como una condición contingente del ser humano respecto a la posición que adopta según las relaciones sociales en las que participa, lo cual admite otro tipo de respeto –distinto al que se le debe a todo sujeto moral–.¹⁴⁶

Aunque estas últimas referencias hayan sido utilizadas acorde al paradigma aristocrático, la concepción principal del concepto dignidad en TL está marcada por el paradigma tradicional, tal como mostraron los argumentos de Sensen. Así mismo, las tres menciones relacionadas con el valor interno del ser humano fueron tratadas con especial detalle para desmarcarlas del paradigma contemporáneo que defienden Schönecker y Schmidt. Por lo tanto, la propuesta de la lectura revisionista logra que las menciones tengan su sentido particular en el contexto que se sitúan, pero también adhiriendo a un sentido global de la dignidad en Kant, entendida como una propiedad relacional de sublimidad en el ser humano.

¹⁴⁵ 192–93.

¹⁴⁶ 192.

CONCLUSIONES

Dado que Kant esboza claramente la trayectoria que pretende recorrer para el desarrollo crítico del ámbito práctico de nuestra razón, es sencillo identificar cuáles son las partes que componen su investigación y el rol que juegan dentro de su argumentación. A través de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, logra establecer el Imperativo Categórico como principio supremo de moralidad. Esto implica que toda acción debe ser sometida a esta consideración universal para poder determinar si efectivamente es buena o no. Ahora bien, el discernimiento y la correcta guía viene dada por la tendencia de nuestra voluntad al bien, pero –en última instancia– queda sometida a nuestra libertad, lo cual queda establecido en la *Metafísica de las costumbres*, siguiendo el hilo conductor que une nuestra facultad especulativa de la razón –desarrollada en la KrV– con la facultad moral expuesta en detalle en la KpV.

De esta forma, el acercamiento a nuestras costumbres desde el conocimiento común hacia una mayor precisión teórica nos permite darle un sentido personal y ser conscientes de las implicancias que conllevan nuestras decisiones frente al comportamiento que exige nuestra moralidad. Entendiendo este camino recorrido, desarrollado a cabalidad en el primer capítulo de este escrito, fue posible adentrarse en la concepción de *dignidad* que expresa Kant en el desarrollo de su Filosofía Moral. Vimos que, tanto en la GMS como en la MS, las principales dificultades apuntaron a la relación que estableció con el concepto de valor. En el segundo capítulo se estudió en detalle cada una de las menciones de *dignidad* en la *Fundamentación*, predominando siempre en un contexto más bien secundario al propósito principal de la obra, pero dándole –de todas formas– un lugar periférico y argumentativo en torno a la Fórmula de la Autonomía, junto con relacionarla directamente con nuestra capacidad de moralidad. Siguiendo la concepción del paradigma tradicional –defendido por Oliven Sensen–, la dignidad fue entendida como una propiedad relacional que todo ser humano posee, pero que puede ser perfeccionada según el comportamiento que adopte cada voluntad. Esto mismo se siguió en el tercer capítulo, analizando las menciones presentes en TL, relacionadas principalmente con el deber consigo mismo en contra de la falsa humildad y el deber del respeto a todo ser humano. En esta ocasión se pudo completar la relación de la

dignidad con el respeto, no desprendiendo su justificación en la posesión de ella como una propiedad metafísica de valor –como sugieren Schönecker y Schmidt, siguiendo el paradigma contemporáneo–, sino otorgándole al ser humano una posición de sublimidad ante los demás seres no racionales, la cual determinaría el deber de respeto antes que la exigencia del derecho de cada persona a ser respetada.

Esta noción resulta fundamental para explicar filosóficamente la inquietud que surgió al comienzo de esta investigación en torno a la consigna “Hasta que la dignidad se haga costumbre”. Si bien no podemos afirmar con total certeza que la interpretación kantiana de Oliver Sensen responde a la única comprensión plausible de la dignidad, sí podemos decir que ella hace sentido no sólo en términos especulativos, sino también en la práctica. Al considerar la dignidad como una propiedad que no tiene existencia con independencia del ser humano, sino que se comporta de manera relacional con respecto a nuestra particularidad de poseer razón y las implicancias que ello conlleva, es posible darle mayor sentido a la consigna, reivindicando la exigencia de un trato digno no porque sea un derecho, sino porque es un deber. Esta relegación le otorga la responsabilidad al sujeto moral, justificándola en el mandato del Imperativo Categórico y reconociendo cierta igualdad entre las personas a partir de la universalidad implicada. Ahora bien, la necesidad de acatar esto viene dada por la propia tendencia de nuestra razón a una buena voluntad, aunque la autonomía le otorgue la propiedad de elegir una u otra cosa.

Estas reflexiones se derivan de lo establecido a lo largo de investigación antes expuesta, pero no responden a conclusiones acabadas, sino más bien abren a posibilidad de pensar y repensar cuestiones tan cotidianas como la expresión de dicha consigna, pudiendo darle un sentido mucho más profundo y siendo consciente de ello. Dicho esto, quedo conforme con la exposición teórica de Immanuel Kant en torno a este concepto y me ciño a la lectura revisionista no solo por los argumentos estrictos entregados en el desarrollo de esta tesis, sino también por el sentido de realidad que tiene. En lo personal, considero que la filosofía no solo es para comprender nuestra realidad, sino también para poner en práctica la consciencia adquirida en torno a esas reflexiones, por lo cual espero que esta investigación inspire acciones consecuentes en quien la lea, *hasta que la dignidad se haga costumbre*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aramayo, Roberto R. “Estudio Preliminar. El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”. En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2ª edición, 11–64. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Caimi, Mario. “Estudio Preliminar”. En *Crítica de la razón pura*, 1ª edición, VII–LXX. Buenos Aires: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- Granja Castro, Dulce María. “Estudio Preliminar”. En *Crítica de la razón práctica*, 1ª edición, VII–LIII. México: FCE, UAM, UNAM, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. 1ª edición. México: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducido por Mario Caimi. Edición bilingüe. Madrid: Ediciones Istmo, 1999.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto Aramayo. 2ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja Castro. 1ª edición. México: FCE, UAM, UNAM, 2005.
- . *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducido por Pablo Oyarzún. 1ª edición. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- . *La Metafísica de las Costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts. 4ª edición. Madrid: Tecnos, 2005.
- Schmidt, Elke Elisabeth, y Dieter Schönecker. “Kant’s Moral Realism Regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre”. En *Realism and Antirealism in Kant’s Moral Philosophy*, 119–52. De Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110574517-006>.

- Schönecker, Dieter, y Elke Elisabeth Schmidt. “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”. *The Journal of Value Inquiry* 52, no. 1 (2018): 81–95. <https://doi.org/10.1007/s10790-017-9603-z>.
- Sensen, Oliver. “Kant’s Treatment of Human Dignity in the Groundwork”. En *Law and Peace in Kant’s Philosophy*, 391–402. Berlín, Nueva York: De Gruyter, 2008. <https://doi.org/10.1515/9783110210347.3.391>.
- . “Kant’s Conception of Human Dignity”. *Kant-Studien* 100, no. 3 (2009): 309–31. <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.018>.
- . “Dignity and the Formula of Humanity”. En *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, editado por Jens Timmermann, 102–18. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511770760.007>.
- . *Kant on Human Dignity*. Berlín, Boston: De Gruyter, 2011.
- . “Kant’s Constitutivism”. En *Realism and Antirealism in Kant’s Moral Philosophy*, 197–222. De Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110574517-009>.